

DAWID HUME

TRAKTAT O NATURZE LUDZKIEJ

Tłumaczył
Czesław Znamierowski

Tom I

O ROZUMIE

Drugie wydanie przejrane

PRZEDMOWA DO II WYDANIA PRZEKŁADU «TRAKTATU O NATURZE LUDZKIEJ»

Traktat o naturze ludzkiej powstał we Francji, w Rheims, a głównie w La Fleche, w Andegawenii, dokąd Hume przeniósł się z zamiarem dalszego prowadzenia «studiów w wiejskim zaciszu». Filozof przebywał wówczas we Francji trzy lata, od czerwca 1734 r. do jesieni 1737 r. W chwili przyjazdu do Francji miał zaledwie ukończone 24 lata. Kiedy znalazł się w La Fleche, był o rok starszy. W tym małym miasteczku, położonym nad brzegiem Loary, słynnym z Kollegium Jezuickiego, gdzie kształcił się Descartes i gdzie jeszcze niezachwianie panował duch kartezjanizmu, napisał *Traktat*, który uchodzi za główne jego dzieło.

Kiedy rzecz została ukończona, autor wrócił do kraju, aby w Londynie osobiście dopilnować jej wydania. Od września 1737 r. prowadzi Hume rozmowy z wydawcami, zajmując się jednocześnie redagowaniem tekstu, który wydaje mu się jeszcze pełen usterek stylistycznych. Zanim doszło do ostatecznego podpisania umowy z wydawcą, Johnem Noonem, we wrześniu 1738 r., ogarnęły autora wątpliwości, tym razem głębszej natury. Czy wszystko to, co zostało powiedziane w *Traktacie*, nadaje się do publikacji? Czy «przy ówczesnym stanie umysłów» nie narazi autora na zbyt ostry sprzeciw panującej opinii i nie pociągnie za sobą konsekwencji, którym trudno się będzie przeciwstawić? Aczkolwiek sam nazywa swoją decyzję aktem tchórzostwa, wycofuje wówczas z *Traktatu* rozdział o cudach (*Reasonings concerning Miracles*), wysyłając tę partię tekstu z prośbą o opinię przyjacielowi. Henry Home'owi, który decyzję autora pochwala. *Myśli o cudach* znalazły się jednak w późniejszej popularnej przeróbce *Traktatu*, mianowicie w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, gdzie temu zagadnieniu poświęcony jest rozdział X [przypis: Patrz tłum. polskie J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego]. Obecnie jednak, choć zasady wyłożone w *Traktacie* mają przynieść, jak mówi, całkowitą zmianę w filozofii, a może właśnie dlatego, muszą być poddane roztropnej rewizji, gdyż autor zdaje sobie sprawę z wrogości współczesnych [przypis: „Wystawiłem się na wrogość wszystkich metafizyków, matematyków a nawet teologów”. - *Traktat*, Zamknięcie Księgi, t. I]. Nade wszystko zależy mu bowiem na tym, aby świat zapoznał się z jego filozofią i wypowiedział się na jej temat. „Filozoficzna melancholia” podyktuje mu w Zamknięciu Księgi pierwszej słowa, wyrażające wszystkie obawy, jakie żywił ogłaszając wykład swojej filozofii, lecz nie zachwieje jego wiary w wartość takiego sposobu filozofowania. „Prawdziwy sceptyk będzie odnosił się nieufnie zarówno do swoich wątpliwości filozoficznych, jak i do swoich filozoficznych przeświadczeń. I nigdy nie odmówi sobie niewinnego zadowolenia, jakie mu daje bądź jedno, bądź drugie”. W innym miejscu zaś powie: „Mogę, co więcej nawet muszę, poddać się biegowi rzeczy w naturze i podporządkować moim zmysłom i memu rozumowi; i właśnie w tym ślepy poddaniu wykazuję najlepiej moją sceptyczną dyspozycję i moje sceptyczne zasady”. Najbliższa przyszłość miała pokazać, jak gorzką próbę przygotowywał mu bieg zdarzeń.

Dzieło ukazało się anonimowo w styczniu 1739 r. pod tytułem: *A Treatise of Human Nature being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Book I.*

Of the Understanding. Book II. Of the Passions.

Księga trzecia zamierzonej całości była wówczas w trakcie rewizji autorskiej i miała się ukazać dopiero w listopadzie 1740 r. jako tom trzeci. Zanim Hume zdecydował się oddać ją do druku, przedstawił ją do oceny F. Hutchesonowi, wówczas profesorowi etyki w Glasgow; ten dał mu polecenie do wydawcy Th. Longmana, który tom wydrukował [przypis: *Treatise of Human Nature. Book III, Of Morals.* 1740. Hume uważał, że odstąpienie praw autorskich pierwszemu wydawcy za sumę 50 funtów było dla niego krzywdzące. Dlatego zapewne zmienił wydawcę tomu trzeciego.]. W nocie wstępnej (*Advertisement*) do tej edycji autor sugeruje czytelnikowi, że wprawdzie jest to trzecia księga poprzedniej publikacji, lecz bynajmniej nie jest konieczne, aby czytelnik studiował poprzednie wywody, gdyż tom jest w pewnej mierze całością niezależną od obu ksiąg poprzednich. T. H. Grose w tej sugestii wyodrębnienia tomu trzeciego dopatruje się próby pozyskania szerszego grona czytelników i znajduje pierwsze oznaki opanowującego Hume'a rozczarowania.

Wydanie dwóch pierwszych ksiąg zostało bowiem przyjęte w Londynie głuchym milczeniem, co napęliło Hume'a głębokim rozgoryczeniem. Fakt, że filozoficzne periodyki zagraniczne zamieściły krótkie sprawozdania i recenzje odnotowujące ukazanie się dzieła (z tego jedna w duchu przyjaznym w „Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savants de l'Europe”, prawdopodobnie pióra P. Desmaizeaux [przypis: Recenzja ta ujawniała autorstwo *Traktatu*, na anonimowości którego Hume'owi zależało.], nie zmieniały nastroju Hume'a na próżno czekającego na uznanie czytelników, które poczytywał za największą nagrodę za trudy pisarza, jak pisał w *Advertisement* do pierwszego wydania *Traktatu*. Choć w listach do przyjaciół nie brak oznak zniecierpliwienia wobec braku reakcji na ukazanie się *Traktatu*, nie brak też ufności, że w przyszłości dzieło zyska aprobatę nielicznych przynajmniej czytelników. Aby oczekiwany sukces przyspieszyć, a przynajmniej sprowokować opinię publiczną do wypowiedzenia się na temat *Traktatu*, Hume zdecydował się sam napisać przegląd czy streszczenie własnego dzieła, prawdopodobnie z zamiarem umieszczenia go w londyńskim periodyku „The Works of the Learned”, gdzie na próżno szukał recenzji swej książki.

Zanim jednak rzecz została przesłana redakcji (Hume pisał ją w październiku i listopadzie 1739 r.), w listopadowym numerze tegoż czasopisma ukazała się pierwsza część recenzji *Traktatu* (zakończenie wydrukowano w numerze grudniowym). Recenzent, krytyczny wobec filozoficznych poglądów Hume'a, daje w zakończeniu nader pochlebną ocenę jego pisarstwa [przypis: Można by przypuszczać, że zakończenie zostało napisane przez innego krytyka, gdyż poprzedzające paragrafy nie oszczędzały również stylu i języka *Traktatu*.]. Znajduje w *Traktacie* ślady bezspornych zdolności i zapowiadającego się geniuszu autora, którego dalszy rozwój powinien przynieść bardziej dojrzałe owoce. Przyrównanie *Traktatu* do młodzieńczych utworów Milтона czy pierwszych dzieł Rafaela i innych sławnych malarzy mogło dać pewną satysfakcję młodemu pisarzowi.

Recenzja ta jednak z pewnością nie zadowoliła Hume'a, który w liście do Hutchesona nazywa ją „trochę obelżywą”. Wydaje wtedy anonimowo, w formie broszury [przypis: U. Ch. Corberta, nie później niż w marcu 1740.], streszczenie tekstu, które pierwotnie zamierzał ogłosić w „Works of the Learned”. Broszura otrzymała tytuł: *Streszczenie książki niedawno ogłoszonej, która nosi tytuł „Traktat o naturze ludzkiej”, gdzie główne wywody tej książki otrzymują dodatkową ilustrację i wyjaśnianie (An Abstract of a Book lately published; Entitled A Treatise of Human Nature ... wherein the Chief Argument of that Book is farther illustrated and Explained).*

E. C. Mossner [przypis: E. C. Mossner, *The Life of David Hume* Edynburg 1954.] podaje, że „Daily Advertiser” z 11 marca odnotowuje broszurę pod nieco innym znamienym tytułem [przypis: *An Abstract of a late Philosophical Performance, entituled a Treatise of Human Nature... wherein the chief Argument and Design of this book which has met with such Opposition being represented in so terrifying a Light, is further illustrated and explained* („Streszczenie ostatniego wydawnictwa filozoficznego, zatytułowanego *Traktat o naturze ludzkiej*... gdzie główne wywody i cel książki, które napotkały taką opozycję, przedstawioną w tak straszliwym świetle, otrzymują dalszą ilustrację i wyjaśnienie.]. Pod tym samym tytułem cytuje broszurę „Bibliothèque Britannique”. Ponieważ nie znaleziono ani jednego egzemplarza tak zatytułowanego, przypuszcza

się, że część nakładu ukazała się zapewne pod zmienionym tytułem.

Aczkolwiek poza wzmiankami wydawniczymi wspomnianymi wyżej ukazała się jeszcze jedna nota w „Gentleman’s Magazine” (marzec 1740), późniejsi badacze Hume’a nie dotarli do egzemplarza *Abstractu*. Dopiero w latach trzydziestych naszego stulecia na podstawie znalezionych w księgozbiorach trzech egzemplarzy „Abstractu”, *Streszczenie* zostało ponownie wydane przez J. M. Keynesa i P. Straffę [przypis: *An Abstract of a Treatise of Human Nature 1740, A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*, Cambridge 1938.].

Dlatego też zapewne w poprzedzających ten okres latach do pamfletu związanego z *Traktatem* nie przywiązywano należytej wagi, nie znano jego zawartości i jego autorstwa nie wiązano z nazwiskiem filozofa szkockiego, a nawet nie liczono się z faktem, że *Streszczenie* zostało rzeczywiście opublikowane.

Podając dzieje pierwszej edycji *Streszczenia* za P. Straffą, pod którego przekonującymi wywodami podpisali się m. in. R. Klibansky i E. C. Mossner, nie można pominąć milczeniem legendy, która do niedawna otaczała pamflet. Mianowicie badacze Hume’a tej miary co Leslie Stephen, J. Y. T. Greig, J. H. Burton (T. H. Grose podaje opinię Burтона) oraz badacz A. Smitha, John Rae przypisywali autorstwo pamfletu Adamowi Smithowi, z którym późniejsze związki przyjaźni Hume’a są znane [przypis: W liście Hume’a do Hutchesona z 4 marca 1740 roku jest wzmianka o przesłaniu przez wydawcę drukowanego egzemplarza *Traktatu* Mr. Smithowi. Co ten zrobił z *Abstractem*, tego autor listu nie wie i zapytuje, czy Hutcheson nie może go poinformować w tej sprawie, gdyż musi go wydrukować w Londynie.].

Wywody Straffy przemawiają jednak raczej przekonująco za faktem, że referencja do Mr. Smitha w liście do Hutchesona dotyczyła planowanej reedycji *Traktatu* w Dublinie, nakładem tamtejszego wydawcy Johna Smitha, któremu Hume zapewne przesłał egzemplarz *Traktatu* i *Streszczenie* własnego pióra. *Streszczenie* miało - zgodnie z zamierzeniem autora - rozbudzić zainteresowanie dziełem w Irlandii. Aczkolwiek ani publikacja *Traktatu*, ani publikacja *Streszczenia* w Irlandii prawdopodobnie nie nastąpiła, John Smith wydał pierwszą część *Historii Wielkiej Brytanii* Hume’a w 1755 r., co wydaje się potwierdzać taką interpretację. Brak wprawdzie dalszych dowodów historycznych do udokumentowania autorstwa Hume’a (istnieje dwuletnia luka w korespondencji pisarza), lecz dowody filologiczne przemawiają jednoznacznie za tą tezą. Po pierwsze porównanie stylu *Abstractu* ze stylem pierwszego dzieła jest argumentem w miarę przekonującym. Po drugie, i to jest zasadnicze, porównanie treści *Traktatu* ze *Streszczeniem* wydaje się rozstrzygać wszelkie dalsze wątpliwości w sprawie autorstwa.

Zanim rozpatrzmy tę kwestię, warto być może zatrzymać się nad zagadnieniem, które czytelnikom *Traktatu* nie może być obojętne. Jest to sprawa słynnego *Advertisement*, napisanego przez Hume’a do reedycji *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, nazwanych później przez Hume’a *Enquiry concerning Human Understanding*. (Badania dotyczące rozumu ludzkiego) [przypis: Nota została opublikowana dopiero w wydaniu pośmiertnym z r. 1777. Pierwsze wydanie ukazało się w 1748 r.]. Hume przyznaje się w nim do niepowodzenia młodzieńczego swego *Traktatu*, co spowodowało, że poprzednie swoje wywody przedstawił na nowo w dojrzałszej formie. Ponieważ „autor nigdy pracy tej nie uznał”, cytowanie jej przez krytyków uważa za przeciwne dobremu obyczajom i regułom przyzwoitości. Kończy zdaniem: „Autor pragnie, żeby za wyraz jego filozoficznych poglądów i zasad uważać odtąd wyłącznie [przypis: To odżegnanie się Hume’a od *Traktatu* i sukces jego dalszych pism wpłynął, że niektórzy badacze filozofii Hume’a istotnie próbowali wykreślić z dorobku filozofa jego pierwsze dzieło (Flower, Hunt). Faktem jest, że pierwsza angielska reedycja *Traktatu* ukazała się dopiero w 1817 r. w kilkanaście lat po publikacji przekładu niemieckiego pt. *Ueber die menschliche Natur*. Kant, który powiedział w *Prolegomenach*: «... napomnienie Dawida Hume’a było właśnie tym pierwszym sygnałem, który przed wielu laty przerwał moją drzemkę dogmatyczną...», do 1790 roku nie posiadał bezpośredniej znajomości *Traktatu*; prawdopodobnie znał go tylko z referencji i cytatów w *Essayu* Beattie’go (przekł. niemiecki z 1772 r.). Badacze Kanta podkreślają, że Kant studiował filozofię Hume’a z *Badań*, które ukazały się w przekładzie niemieckim w 1755 r., a egzemplarz został odnotowany w bibliotece Kanta. Kompletne tłumaczenie *Traktatu* nie ukazało się również we Francji aż do roku 1946 - T. I i II, Paryż. Przekł. André Leroy.] utwory zawarte w niniejszym

tomie». Trzeba tutaj zauważyć za T. H. Grose'm, że *Badania* nie są ścisłym odpowiednikiem wywodów *Traktatu*. Wprawdzie część II tomu I. *O ideach przestrzeni i czasu* została rzeczywiście napisana na nowo, lecz do *Badań* nie została włączona. Natomiast wywody Części IV tego samego tomu, które mogą być uważane za najciekawszą część *Traktatu*, nigdy nie zostały podjęte po raz wtóry.

Korespondencja Hume'a ze znacznie późniejszego czasu podobnie oświetla stosunek autora do jego „nieszczęśliwego debiutu” jak w *Nocie*. W liście do Gilberta Elliota z 1751 r. pisze, że *Eseje filozoficzne* zastępują całkowicie *Traktat*, dlatego radzi nie czytać tego niedojrzałego utworu, którego przedwczesnego wydania żałował setki razy. W liście do Williama Strahama z 1775 r. jest bezpośrednia wypowiedź w sprawie *Advertisement*: Hume prosi Strahana, aby *Advertisement* było dołączone do pozostałych egzemplarzy nakładu drugiego tomu *Esejów filozoficznych*, uważając, że jest to pełna odpowiedź krytykom ze szkoły szkockiej; Reidowi i Beattie'mu.

Poruszyliśmy tutaj tę sprawę, gdyż podobnie, lecz w sposób mocniejszy niż wyżej wzmiankowana *Nota wstępna* do tomu III *Traktatu*, oświetla stosunek autora do *Traktatu*, a w *Streszczeniu* znajdziemy oznaki zamierzonego ulepszenia głównego dzieła. To jednak wkracza już w sferę dowodów filologicznych autorstwa.

Otóż *Streszczenie* uwzględnia również dodatki, które zostały dołączone do tomu III, który wyszedł po opracowaniu, a nawet po wydaniu pamfletu. Trzeba też wyraźnie podkreślić, że nie są one podane ze stanowiska krytyka, lecz w formie sprawozdawczej, tak jakby istniały w kontekście streszczonego dzieła. Należy również zwrócić uwagę na dwa ustępy w *Streszczeniu*, których brak zarówno w *Traktacie*, jak i w *Dodatku*, lecz które zostały wykorzystane później w *Badaniach*, ogłoszonych po raz pierwszy w 1748 r. Jest to krytyka teorii idei wrodzonych Locke'a oraz charakterystyczny przykład kul bilardowych. Tak więc autorstwo *Streszczenia* w świetle tego bardzo ogólnego i nie wyczerpującego zestawienia wydaje się bezsporne [przypis: Wyczerpująco omawia to P. Straffa, op. cit. *Introduction* str. XXIV-XXVI.]. Wydając *Streszczenie*, nie tylko dostarczył Hume czytelnikom najlepszego wprowadzenia, jakie mogło być wówczas napisane do lektury *Traktatu*, lecz również pozostawił dokument swoich daremnych, choć wytrwałych, prób poruszenia ówczesnej opinii publicznej.

Natomiast to, że jeszcze u schyłku życia, boleśnie odczuwając niepowodzenie *Traktatu*, sformułował Hume w słowach najbardziej pesymistycznych swoją opinię wobec obojętności, jaka go spotkała [przypis: W swej autobiografii Hume pisał: „Nigdy żaden debiut literacki nie był bardziej nieszczęśliwy niż wydanie mego *Traktatu o naturze ludzkiej*. Wszedł spod prasy drukarskiej jako płód nieżywy i nie dostąpił nawet tego wyróżnienia, by go przyjęto ze strony fanatyków szmerem niezadowolenia”. Patrz D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*.], wymaga sprostowania. Dzieło nie było bynajmniej przyjęte z obojętnością. Już w 1745 r., kiedy Hume bezskutecznie ubiegał się o katedrę etyki i filozofii na Uniwersytecie Edynburskim, właśnie *Traktat* został wysunięty jako główny argument przeciw kandydatowi. Ówczesne wystąpienie rektora W. Wisharta zapoczątkowało „szmer niezadowolenia fanatyków”, który przybrał na sile w latach 1750, by w 1770 r. przejść w potężny głos sprzeciwu [przypis: *Traktat* był wówczas szeroko czytany. Nakład 1000 egzemplarzy wydania *Traktatu* w okresie śmierci Hume'a, w 1776 r., był prawie całkowicie wyczerpany.]. Jeszcze jednak przed końcem XVIII stulecia atmosfera zmieniła się zasadniczo i idee *Traktatu* zaczęły zdobywać sobie w Anglii i na kontynencie uznanie, o którym autor za życia marzył daremnie.

Szkicowy przegląd historii *Streszczenia*, przedstawiony powyżej, wyjaśnia prawdopodobnie wystarczająco fakt, że dotychczas pamflet nie był wydany w pismach zbiorowych Hume'a (por. najlepsze wydanie zbiorowe T. H. Green i T. H. Grose, I wyd. 1874) ani włączany do późniejszych edycji *Traktatu*. Dodać by można do tego informację zawartą w zbiorze *New Letters of David Hume*, wydanym przez Raymonda Klibansky'ego i Ernesta C. Mossnera, Oxford 1954, iż Hume jest autorem innego jeszcze pamfletu, dotyczącego *Traktatu*. Mianowicie nie znane do niedawna listy wymienione między Hume'm a Henry Home'm ujawniają, że Home ogłosił bez zgody przyjaciela jego *A Letter of a Gentleman to his Friend at Edinburgh, Containing some Observations on a Specimen of the Principles Concerning Religion and Morality, said to be maintained in a Book lately published, intituled A Treatise of Human Nature...*

Ani jeden egzemplarz pamfletu, który ukazał się anonimowo w Edynburgu 21 maja 1745 roku nie został dotąd odszukany. Być może jednak przyszli badacze Hume'a będą rozporządzać jeszcze jednym nieznanym tekstem, występującym, jak wiadomo z listów, z obroną poglądów na moralność i religię zawartych w *Traktacie*.

Pierwsze wydanie wznowionego tu przekładu *Traktatu*, pióra Czesława Znamierowskiego, wyszło w Krakowie w latach 1951-1952.

Ogłaszając w obecnym wydaniu *Streszczenie* Redakcja pragnie podziękować pani docent Annie Hochfeldowej, która jest inicjatorką dołączenia go do tego wydania. Tłumaczenie zostało dokonane z mikrofilmu cytowanego wyżej wydania Cambridge.

Danuta Petsch

TRAKTAT O NATURZE LUDZKIEJ

WSTĘP

Nie ma rzeczy bardziej zwykłej i naturalnej niż to, że ludzie, którzy mają roszczenie, iż odkryli jakąś rzecz nową w świecie filozofii i nauk, sugerują innym, by chwalili ich własne systemy, osławiając jednocześnie wszystkie te, które powstały wcześniej. Gdyby ci ludzie zadowalali się ubolewaniem nad tą ignorancją, która jeszcze wciąż ciąży na nas w ogromnej większości ważnych spraw, jakie mogą zjawić się przed trybunałem rozumu ludzkiego, to znalazłoby się niewielu ludzi znających się na naukach, którzy by łatwo się z nimi nie zgodzili. Człowiekowi o wyrobionym sądzie i dużej wiedzy łatwo jest spostrzec, że słabe są podstawy nawet tych systemów, które zdobyły największy kredyt i posunęły najdalej swe roszczenia do rozumowania ścisłego i głębokiego. Zasady przyjęte na wiarę, konsekwencje kulawo z nich wyprowadzone, brak spójności między częściami systemu i brak oczywistości w całości — oto rzeczy, które można spotkać na każdym kroku w systemach filozofów najbardziej wybitnych; i, jak się zdaje, te rzeczy ściągnęły niełaskę na samą filozofię.

I nie trzeba nawet tak głębokiej wiedzy, ażeby odkryć, jak niedoskonały jest stan obecny nauk; nawet pospółstwo, które jest poza drzwiami, może wywnioskować z hałasu i szumu, jaki słyszy, że nie wszystko idzie dobrze po tej stronie drzwi. Nie ma rzeczy, która nie byłaby przedmiotem debat i co do której ludzie uczeni nie mieliby przeciwnych poglądów. Najbardziej nawet potoczne zagadnienie nie unika naszych sporów, co zaś do problemów najbardziej doniosłych, to nie jesteśmy w stanie dać jakiegoś pewnego rozstrzygnięcia. Dysputy mnożą się, jak gdyby wszystko było niepewne, a są prowadzone tak gorąco, jak gdyby wszystko było pewne. W całym tym rozgwarze nie rozum zdobywa poklask, lecz wymowa; i nikt nie musi tu tracić nadziei, że zdobędzie prozelitów dla najbardziej dziwacznej koncepcji, jeśli posiada w dostatecznej mierze sztukę przedstawiania jej w barwach korzystnych. Zwycięstwo osiągają tu nie ludzie w zbroi, którzy operują piką i mieczem, lecz trębacze, dobosze i muzykanci wojskowi.

Stąd w moim mniemaniu powstaje potoczne uprzedzenie do wszelkich rozumowań metafizycznych, nawet pośród tych ludzi, którzy podają się za szkolarzy i którzy mają słuszny sąd o wartości każdego innego dzieła piśmiennictwa. Przez rozumowania metafizyczne rozumieją oni nie wywody każdej poszczególnej gałęzi nauki, lecz argumentację wszelkiego rodzaju, która tak czy inaczej jest zawiła i wymaga pewnej uwagi, by ją można było zrozumieć. Tak często marnowaliśmy

naszą pracę w takich poszukiwaniach, iż zazwyczaj odrzucamy takie wywody bez wahania i decydujemy, że jeżeli zawsze musimy być ofiarą błędów i złudzeń, to przynajmniej winny one być naturalne i zajmujące. I rzeczywiście też tylko najbardziej zdecydowany sceptycyzm, połączony z dużym stopniem gnuśności, może usprawiedliwić ten wstręt do metafizyki. Gdyby bowiem prawda w ogóle znajdowała się w zasięgu ludzkiej pojętności, to z pewnością musiałaby leżeć bardzo głęboko i być zawiła; i mieć nadzieję, że dotrzemy do niej bez trudu, podczas gdy największe genjusze nie osiągały jej przy największych móżolach, to z pewnością trzeba uważać za dużą próżność i zarozumiałość. Nie roszczę sobie żadnych pretensji do takiego przywileju w tej filozofii, którą mam właśnie rozwinać; i uważałbym, że przemawiałoby to silnie przeciw niej, gdyby była tak bardzo łatwa i oczywista.

Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie nauki pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej; i że choćby która z nich nie wiedzieć jak wydawała się oddalona od tej natury, to przecież wszystkie one powracają do niej na tej czy innej drodze. Nawet *matematyka*, *filozofia naturalna* i *religia naturalna* w pewnej mierze zależą od *nauki o człowieku*; są one bowiem przedmiotem ludzkiego poznania i są przedmiotem sądów, które tworzy człowiek dzięki swym siłom i władzom. Nie podobna orzec, jakie zmiany i udoskonalenia moglibyśmy poczynić w tych naukach, gdybyśmy gruntownie znali zakres i moc rozumu ludzkiego i gdybyśmy mogli wyjaśnić naturę tych idei, którymi się posługujemy oraz naturę tych operacji, których dokonujemy w naszych rozumowaniach. Na te udoskonalenia jeszcze bardziej należy pokładać nadzieję w religii naturalnej, jako że nie zadowala się ona tym, iż nas poucza o naturze sił wyższych, lecz sięga swoim wzrokiem dalej, do postawy, jaką te siły zajmują w stosunku do nas i do naszych obowiązków względem tych sił; wobec czego my nie tylko jesteśmy istotami, które rozumują, lecz również jednym z przedmiotów, których dotyczy nasze rozumowanie.

Jeżeli więc nauki: *matematyka*, *filozofia naturalna* i *religia naturalna*, pozostają w takiej zależności od wiedzy o człowieku, to czegóż można oczekiwać w innych naukach, których związek z naturą ludzką jest bardziej ścisły i intymny? Jedynym celem logiki jest wyjaśnić zasady i operacje naszej władzy rozumowania i naturę naszych idei; nauka o moralności i estetyka rozważają nasze upodobania i uczucia; polityka zaś rozważa ludzi jako połączonych w społeczność i zależnych wzajemnie od siebie. Te cztery nauki, a mianowicie: *logika*, *etyka*, *estetyka* i *polityka*, obejmują niemal wszystkie rzeczy, jakie znać może być ważne dla nas dla jakiegokolwiek powodu i jakie mogą prowadzić do ulepszenia lub służyć ku ozdobie umysłu ludzkiego.

Otóż tutaj jedynym środkiem, który, jak możemy się spodziewać, da nam pomyślne wyniki w naszych dociekaniach filozoficznych, jest porzucić uprzykrzoną metodę maruderstwa, której dotychczas trzymaliśmy się, i zamiast brać tu i tam jakiś zamek czy wioskę nad granicą, iść wprost ku stolicy czy ośrodkowi tych nauk, ku samej naturze ludzkiej; a gdy już zdobędziemy nad nią władzę, wszędzie gdzie indziej możemy mieć nadzieję na łatwe zwycięstwo. Stąd możemy rozszerzyć nasze zdobycze na wszystkie te nauki, które w bardziej ścisłej mierze zajmują się życiem ludzkim; a następnie możemy przejść spokojnie do bardziej dokładnego badania tych nauk, których przedmiotem są rzeczy, budzące samą tylko ciekawość. Nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku; i nie ma takiego, które można by rozstrzygnąć pewnie, nim zapoznamy się z tą nauką. Stawiając więc sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą się oprzeć pewnie.

I podobnie jak nauka o człowieku jest jedyną solidną podstawą dla innych nauk, tak również jedyną solidną podstawą, jaką możemy dać tej nauce o człowieku, musi być doświadczenie i obserwacja. Nie jest to myśl zadziwiająca, że zastosowanie filozofii opartej na doświadczeniu do spraw moralnych winno przyjść później, po zagadnieniach przyrodniczych, i to w odstępie większym, niż całe stulecie. Znajdujemy bowiem faktycznie, że mniej więcej taki właśnie odstęp czasu dzielił początki tych nauk; licząc czas od Talesa do Sokratesa odstęp ten jest mniej więcej równy temu, jaki dzieli Franciszka Bacona i późniejszych filozofów w Anglii (Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson i Butler etc.), którzy zaczęli opierać naukę o człowieku na nowej podstawie i którzy przyciągnęli uwagę publiczności i pobudzili jej ciekawość. Choć prawdą jest, że inne narody mogą współzawodniczyć z nami w poezji, a przewyższać nas w pewnych innych sztukach

przyjemnych, to przecież postępy w myśleniu i filozofii mogą się dokonywać tylko w kraju tolerancji i wolności.

I nie powinniśmy myśleć, że ten późniejszy postęp w nauce o człowieku da mniejszy zaszczyt naszemu rodzinnemu krajowi niż wcześniejszy postęp w filozofii naturalnej, lecz winniśmy raczej uważać go za większy tytuł do sławy z tej racji, że większe jest znaczenie tej nauki i że konieczną jest rzeczą poddać ją takiej reformie. Dla mnie wydaje się rzeczą oczywistą, że wobec tego, iż równie jest nam nieznaną naturą umysłu jak rzeczy fizycznych, przeto musi być równie niemożliwe wytworzyć sobie jakieś pojęcie o siłach i cechach umysłu inaczej niż na podstawie starannego i ścisłego badania faktów oraz obserwacji tych swoistych oddziaływań umysłu i ich skutków, gdy znajduje się on w różnych okolicznościach i sytuacjach. I chociaż winniśmy starać się, aby uczynić wszystkie nasze zasady możliwie jak najbardziej powszechnymi, posuwając naszą obserwację faktów do najdalszych granic i wyjaśniając wszelkie skutki za pomocą najprostszych i najbardziej nielicznych przyczyn, to przecież jest pewne, że nie możemy wyjść poza doświadczenie; i wszelką hipotezę, która ma roszczenie, że odkrywa ostatecznie pierwotne własności natury ludzkiej, należy od razu odrzucić jako chimeryczną i pełną zarozumiałości.

Nie myślę, iżby filozof, który by poważnie przyłożył się do tego, by wyjaśnić ostateczne zasady duszy, okazał się wielkim mistrzem w samej tej nauce o naturze ludzkiej, którą chce wyjaśnić, czy też wielkim znawcą tego, co w naturalny sposób zaspokaja umysł człowieka; nie ma bowiem rzeczy bardziej pewnej niż to, iż zawiedzenie nadziei ma niemal ten sam skutek, co jej zaspokojenie, i że skoro tylko przekonamy się, iż nie podobna zaspokoić jakiegoś pragnienia, znika samo to pragnienie. Gdy widzimy, że dotarliśmy do najdalszych granic rozumu ludzkiego, zatrzymujemy się na tym zadowoleni, choć przeświadczeni jesteśmy zupełnie o naszej zasadniczej ignorancji i choć widzimy, że nie potrafimy uzasadnić naszych najbardziej ogólnych i najbardziej subtelnych zasad inaczej niż przez to, iż nasze doświadczenie mówi nam o ich realności. Tak właśnie wyjaśnia sobie rzeczy przeciętny człowiek: nie potrzeba więc było przygotowawczego badania, by odkryć, że jest to zjawisko najbardziej swoiste i najbardziej niezwykle. To, że nie można już dalej się posunąć, wystarcza dla czytelnika; podobnie pisarzowi może dać bardziej subtelne zadowolenie to, że przyzna się z własnej woli do swej ignorancji i że wykaże roztropność, unikając tego błędu, w który popadło tak wielu ludzi, narzucając światu swoje domysły i hipotezy jako najbardziej pewne zasady. Gdy można osiągnąć takie wzajemne zadowolenie między mistrzem a uczniem, to nie wiem doprawdy, czego więcej możemy żądać od naszej filozofii.

Lecz gdyby ktoś uważał, że ta niemożliwość wyjaśnienia ostatecznych zasad jest pewnym brakiem w nauce o człowieku, to ośmielę się twierdzić, że jest to brak, który wspólny jest tej nauce i wszystkim innym oraz wszystkim sztukom, jakie praktykujemy, czy to będą te, które uprawia się w szkołach filozoficznych, czy też te, które się praktykuje w warsztatach najskromniejszych rzemieślników. Żadna z nich nie może wyjść poza doświadczenie ani ustalić jakichś zasad, które by nie były oparte na tym autorytecie. Filozofia moralna ma tę niekorzystną właściwość, której nie znajdujemy w filozofii naturalnej, że zbierając swoje obserwacje faktów nie może czynić tego celowo, z premedytacją, wedle takiej metody, iżby rozstrzygać ostatecznie każdą trudność, jaka może powstać. Gdy mam wątpliwości co do tego, jaki wpływ w pewnej sytuacji wywrze jedno ciało na inne, to muszę tylko postawić te ciała w takiej sytuacji i obserwować, co z tego wyniknie. Lecz gdybym próbował w ten sam sposób wyjaśniać wszelkie wątpliwości filozofii moralnej, stawiając się w taką samą sytuację, jaką rozważam, to rzecz jasna, taka refleksja i premedytacja naruszyłaby działanie tych naturalnych czynników we mnie samym, tak iż musiało by się stać niemożliwe, iżbym wyprowadził jakąś słuszną konkluzję z tego zjawiska. Musimy więc zbierać w tej nauce nasze obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach. Gdy obserwacje tego rodzaju rozumnie zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności, a będzie znacznie wyższa co do swej użyteczności w stosunku do wszelkiej innej nauki, wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego.

KSIĘGA I. O ROZUMIE

CZEŚĆ I O IDEACH, ICH POCHODZENIU, ICH SKŁADZIE, ZWIĄZKACH MIĘDZY NIMI, O ABSTRAKCJI, I O INNYCH RZECZACH

Rozdział I *O pochodzeniu naszych idei*

Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę *impresjami* i *ideami*. Różnica między nimi polega na stopniu siły i żywości, z jaką narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości. Te percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i natarczywością, możemy nazywać *impresjami*; przez tę nazwę rozumiem wszelkie nasze doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy. Przez *idee* rozumiem mgliste obrazy impresji w rozumowaniu i myśleniu; takie na przykład, jakie są wszystkie percepcje wzbudzone przez słowa, które tu piszę, wyjąwszy tylko te, które mają początek we wzroku i dotyku, oraz wyjąwszy bezpośrednią przyjemność lub przykrość, jaką to może powodować. Myślę, że nie będzie potrzeby używania wielu słów, by wyjaśnić tę różnicę. Każdy sam łatwo spostrzeże różnicę między odczuwaniem i myśleniem. Przeciętnie stopnie tych rodzajów odróżnia się łatwo; choć nie jest rzeczą niemożliwą, iżby w poszczególnych przypadkach były one bardzo podobne do siebie. Tak we śnie, w gorączce, w obłąkaniu lub we wszelkich bardzo gwałtownych poruszeniach duszy, nasze idee mogą zbliżać się do impresji. Z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje są tak mgliste i słabe, że nie możemy ich odróżnić od naszych idei. Lecz mimo tego bliskiego podobieństwa w nielicznych przypadkach, na ogół biorąc, są one tak różne, że nikt nie może mieć wątpliwości, iż należy je zaliczyć do różnych działów i każde oznaczyć inną nazwą, by uwidocznic różnicę (Używam tutaj tych terminów *impresja* i *idea* w sensie różnym od potocznego i mam nadzieję, że będzie mi wybaczona ta dowolność. Być może, że ja raczej przywracam pierwotne znaczenie wyrazowi „idea”, od którego odstąpił Locke, oznaczając tym wyrazem wszystkie nasze percepcje. Ale nie chciałbym być rozumiany tak, że przez „impresję” oznaczam sposób, w jaki nasze żywe percepcje powstają w duszy; tym mianem oznaczam po prostu same percepcje, dla których nie ma szczególnego terminu ani w języku angielskim, ani w żadnym innym mi znanym.).

Jest jeszcze inny podział naszych percepcji, który dobrze będzie wziąć w rachubę i który obejmuje zarówno impresje, jak i idee. Jest to podział na percepcje *proste* i *złożone*. Percepcje proste, impresje i idee, są takie, że nie dopuszczają żadnego rozróżnienia ani rozdzielania na części. Złożone są przeciwieństwem tamtych i dadzą się rozłożyć na części. Jakkolwiek poszczególna barwa, smak i zapach są jakościami, które związane są ze sobą w jedno w tym oto jabłku, to przecież łatwo jest spostrzec, że nie są one tym samym, lecz co najmniej dadzą się odróżnić jedne od drugich.

Dawszy w tych podziałach pewien porządek i układ przedmiotom naszego badania, możemy teraz przejść do rozważania bardziej dokładnego własności tych przedmiotów i stosunków między nimi. Pierwsza okoliczność, która uderza moje oko, to wielkie podobieństwo między naszymi impresjami i ideami we wszystkich innych szczegółach poza stopniem siły i żywości. Jedna zdaje się być w pewien sposób odbiciem drugiej, tak iż wszystkie percepcje naszego umysłu są zdwojone i zjawiają się w świadomości i jako impresje, i jako idee. Gdy zamykam oczy i myślę o moim pokoju, to idee, które tworzę sobie, są dokładnym odbiciem impresji, których doznałem; i nie ma żadnego rysu w jednym przeżyciu, którego by nie było w drugim. Przebiegając myślą inne moje percepcje, zawsze znajduję to samo podobieństwo i to samo odbicie. Idee i impresje zdają się zawsze odpowiadać sobie wzajemnie. To wydaje mi się rzeczą godną uwagi, zatrzymuję się też na tym przez chwilę.

Przypatrując się bardziej szczegółowo, znajduję, że zbyt daleko mnie poniósł pierwszy rzut

oka i że muszę skorzystać z podziału percepcji na proste i złożone, by ograniczyć to ogólne twierdzenie, iż *wszelkie nasze idee i impresje są do siebie parami podobne*. Zauważam, że wiele naszych idei złożonych nigdy nie miało odpowiedników w impresjach i że wiele naszych złożonych impresji nie znajduje dokładnego odbicia w ideach. Mogę wyobrazić sobie takie miasto jak Nowa Jerozolima, w którym bruk jest ze złota, a ściany z rubinów, choć takiego nigdy nie widziałem. Widziałem natomiast kiedyś Paryż; lecz czyż będę twierdził, że mogę utworzyć sobie taką ideę tego miasta, w której by miały dokładne odbicie wszystkie jego ulice i domy oraz ich rzeczywiste proporcje?

Widzę tedy, że jakkolwiek zachodzi ogólnie duże podobieństwo między naszymi złożonymi impresjami i ideami, to jednak nie jest prawdziwa powszechnie reguła, iż są one wzajemnie dokładnymi odbiciami. Możemy teraz rozważyć, jak rzecz się ma z naszymi percepcjami prostymi. Zbadawszy rzecz najdokładniej, jak tylko to mogę, odważam się twierdzić, że tutaj reguła obowiązuje bez wyjątku i że każda prosta idea ma prostą impresję jej podobną, i że każda prosta impresja ma odpowiadającą jej ideę. Ta idea czerwieni, którą tworzymy sobie w ciemności, i ta impresja, która powstaje w naszych oczach przy świetle słonecznym, różnią się tylko stopniem, nie zaś swoją naturą. Że tak się ma rzecz ze wszystkimi naszymi prostymi impresjami i ideami, tego niepodobna dowieść, szczegółowo je wyliczając. Każdy człowiek może jednak sam się o tym przekonać, przebiegając myślą tyle przykładów, ile mu się podoba. Lecz jeśli ktoś chciałby zaprzeczyć temu powszechnemu podobieństwu, to ja nie znam sposobu, ażeby go przekonać, poza tym jednym, że chciałbym, iżby mi on pokazał prostą impresję, która nie ma swego odpowiednika w idei, lub prostą ideę, której nie odpowiadałaby impresja. Jeśli nie zadośćuczyni temu żądaniu, a pewne jest, że nie zadośćuczyni, to z jego milczenia i z naszej własnej obserwacji możemy wyprowadzić naszą konkluzję.

Tak więc znajdujemy, że wszelkie proste idee i impresje są do siebie parami podobne. Jako że zaś impresje i idee złożone tworzą się z prostych, przeto twierdzić możemy ogólnie, że te dwa rodzaje percepcji dokładnie odpowiadają sobie wzajemnie. Odkrywszy tę odpowiedniość, która nie wymaga dalszego badania, ciekaw jestem innych własności tych przeżyć. Rozważmy tedy, jak rzecz, się ma z ich istnieniem, oraz które z impresji i idei są przyczynami, a które skutkami.

Pełne zbadanie tego zagadnienia jest przedmiotem obecnego traktatu. Tu więc zadowolimy się ustaleniem jednego twierdzenia ogólnego: *że wszystkie nasze proste idee, gdy zjawiają się po raz pierwszy, wywodzą się z impresji prostych, które im odpowiadają i których one są dokładnym odbiciem*.

Szukając zjawisk, które by dowodziły tego twierdzenia, znajduję tylko zjawiska dwóch rodzajów; lecz w obrębie każdego z tych rodzajów zjawiska są oczywiste, liczne i przekonujące. Przede wszystkim przeglądając rzeczy na nowo, upewniam się w tym, co już powyżej twierdziłem, że każda prosta impresja ma swój odpowiednik w prostej idei i że każda prosta idea ma swój odpowiednik w prostej impresji. Z tego stałego powiązania percepcji podobnych wnoszę bezpośrednio, że zachodzi duży związek między naszymi impresjami i ideami, które sobie odpowiadają, i że istnienie jednych ma znaczny wpływ na istnienie drugich. Takie stałe powiązanie, w takiej niezliczonej ilości przykładów, nie może nigdy powstać przypadkowo, lecz jasno dowodzi, że impresje zależą od idei lub idee od impresji. Ażeby móc dowiedzieć się, w jakim kierunku zachodzi ta zależność, rozważam porządek, w jakim pierwszy raz się zjawiają; i w powtarzającym się doświadczeniu znajduję, iż proste impresje zawsze poprzedzają odpowiadające im idee i że nigdy nie bywa przeciwnie. Ażeby dać dziecku ideę szkarłatu lub barwy pomarańczowej, smaku słodkiego lub gorzkiego, stawiam je wobec rzeczy, które te cechy posiadają lub, innymi słowy, daję mu te impresje; lecz nie postępuję tu tak niedorzecznie, iżbym próbował wytworzyć te impresje, budząc odpowiednie idee. Nasze idee, pojawiając się w świadomości, nie wytwarzają odpowiadających im impresji. Nie spostrzegamy żadnej barwy i nie mamy żadnych doznań zmysłowych przez to samo, iż o nich myślimy. Z drugiej strony znajdujemy, że po każdej impresji w umyśle lub ciele stale następuje idea, która podobna jest do tej impresji, różni się zaś od niej tylko co do stopnia siły i żywości. Stałe powiązanie naszych percepcji podobnych jest przekonującym dowodem, że jedne są przyczyną drugich; i to pierwszeństwo impresji jest równie przekonującym dowodem, że nasze impresje są przyczyną naszych idei, nie zaś nasze idee naszych impresji.

Ażeby to potwierdzić, rozważam inne proste i przekonujące zjawisko; a mianowicie to, że wszędzie tam, gdzie jakiś przypadek ohamuje działanie naszych władz, które dają początek jakimś impresjom, jak na przykład tam, gdzie ktoś rodzi się ślepy lub głuchy — że wszędzie tam nie tylko nie ma impresji, lecz również nie ma odpowiadających im idei; tak iż tu nigdy nie ma w umyśle najmniejszych śladów ani jednych, ani drugich. I jest to prawdą nie tylko tam, gdzie organy zmysłowe są zniszczone całkowicie, lecz również tam, gdzie nie były w ogóle wprowadzone w działanie i nie wytwarzały żadnych konkretnych impresji. Nie możemy stworzyć sobie właściwej idei smaku ananasa, nie zasmakowawszy go wprost uprzednio.

Jest jednak pewne zjawisko przeciwne, które mogłoby dowodzić, że nie jest absolutnie niemożliwe, iżby idee wyprzedzały odpowiadające im impresje. Myślę, że łatwo zgodzi się każdy, iż wyraźnie różne i odrębne idee barw, jakie odbierają oczy, lub idee dźwięków, jakie daje słuch, są w istocie rzeczy różne między sobą, choć jednocześnie do siebie podobne. Otóż teraz: jeżeli to jest prawdą o różnych barwach, to nie mniej prawdą być musi o różnych odcieniach tej samej barwy, iż każdy z nich wytwarza odrębną ideę, niezależną od innych. Gdyby bowiem temu zaprzeczyć, to można by, przechodząc w sposób ciągły poprzez różne odcienie, przejść niepostrzeżenie od jednej barwy do jakiejś innej, najbardziej od niej odległej; i jeżeli nie zechcemy zgodzić się na to, że jakieś pośrednie odcienie są różne między sobą, to nie będzie można, nie popełniając niedorzeczności, zaprzeczyć temu, iż barwy krańcowe są ze sobą tożsame. Wyobraźmy sobie tedy, że ktoś posługiwał się swym wzrokiem przez lat trzydzieści i doskonale się zapoznał z barwami wszelkiego rodzaju, wyjąwszy jeden szczególny odcień, powiedzmy błękitu, którego nigdy nie zdarzyło mu się spotkać bezpośrednio. Niechaj teraz wszystkie odrębne odcienie tej barwy, poza tym jednym, będą położone przed nim w porządku od najciemniejszego do najjaśniejszego; jest rzeczą oczywistą, że będzie on spostrzegał lukę tam, gdzie brak tego jednego odcienia, i będzie zdawał sobie sprawę, iż większa jest odległość pomiędzy sąsiednimi barwami w tym miejscu niż w jakimkolwiek innym. Pytam teraz, czy jest rzeczą możliwą dla tej osoby, iżby z własnej wyobraźni dopełniła ten brak i wytworzyła sobie ideę tego poszczególnego odcienia, choć on nigdy poprzednio nie był jej dany zmysłami? Myślę, że bardzo niewiele osób będzie tego zdania, iż nie potrafi ona tego uczynić; i to może służyć za dowód, że proste idee nie zawsze pochodzą od odpowiadających im impresji; choć przykład ten jest tak szczególny i wyjątkowy, że może nawet nie warto na nim zatrzymywać naszą uwagę; i nie zasługuje on na to, iżby dla niego samego zmieniać naszą ogólną zasadę.

Lecz poza tym wyjątkiem nie będzie od rzeczy tu zauważyć, iż zasada pierwszeństwa impresji w stosunku do idei ma inne ograniczenie; a mianowicie możemy tworzyć idee pochodne, które są obrazami idei pierwotnych, podobnie jak nasze idee pierwotne są obrazami naszych impresji: widać to już na tym samym, że możemy myśleć o ideach pierwotnych. Nie jest to, mówiąc ściśle, wyjątek z tej reguły, lecz raczej jej wyjaśnienie. Idee tworzą obrazy samych siebie w nowych ideach; lecz jako że pierwsze idee, jak zakładamy, powstały z impresji, pozostaje prawdą, że wszelkie nasze proste idee pochodzą bądź bezpośrednio, bądź pośrednio, od odpowiadających im impresji.

To jest więc pierwsza zasada, jaką ustalam w nauce o naturze ludzkiej; i nie powinniśmy nią gardzić dlatego, że ma postać prostą. Rzecz to godna uwagi, że zagadnienie obecne, dotyczące pierwszeństwa naszych impresji czy też naszych idei, jest zupełnie tożsame z tym, które uczyniło tyle hałasu w innym sformułowaniu, gdy dysputowano o tym, czy istnieją w ogóle *idee wrodzone*, czy też wszystkie idee pochodzą z doznawania i refleksji. Możemy zanotować, że aby dowieść, iż idee rozciągłości i barwy nie są wrodzone, filozofowie nic czynią nic innego, lecz tylko pokazują, że powstają one przy pomocy naszych zmysłów. Ażeby dowieść, iż idee uczucia i pożądania nie są wrodzone, stwierdzają oni, iż uprzednio doznawaliśmy tych uczuć w naszym doświadczeniu. Otóż teraz, jeżeli zbadamy starannie te argumenty, to znajdziemy, że nie dowodzą one niczego innego poza tym, iż idee są poprzedzane przez inne, bardziej żywe percepcje, od których one pochodzą i których są odwzorowaniem. Mam nadzieję, że to jasne ujęcie zagadnienia usunie wszelkie dyskusje dotyczące tej sprawy i że uczyni tę zasadę bardziej pożyteczną w naszych rozumowaniach, niż była, jak się zdaje, dotąd.

Rozdział II

Podział tematu

Ponieważ okazuje się, że nasze proste impresje są wcześniejsze niż odpowiadające im idee i że wyjątki są bardzo rzadkie, przeto metodyczność zdaje się wymagać, abyśmy zbadali nasze impresje, nim rozważymy nasze idee. Impresje można podzielić na dwa rodzaje, a mianowicie na *impresje zmysłowe* i na *impresje refleksywne*. Impresje pierwszego rodzaju powstają pierwotnie w duszy z nieznanymi przyczynami. Drugie wywodzą się w znacznej mierze z naszych idei w następującym porządku. Impresja najpierw uderza nasze zmysły i sprawia, że spostrzegamy ciepło lub zimno, głód lub pragnienie, przyjemność lub przykrość, taką lub inną. Kopię tej impresji tworzy sobie umysł i kopia ta pozostaje, gdy znika impresja: tę nazywamy ideą. Ta idea przyjemności lub przykrości, gdy powraca w duszy, wywołuje nowe impresje pożądania lub wstrętu, nadziei i obawy, które można słusznie nazwać impresjami refleksywnymi, gdyż z niej pochodzą. Te z kolei zostawiają kopie w pamięci i wyobraźni i stają się ideami; te nowe idee z kolei, być może, znów dają początek innym impresjom i ideom, tak iż impresje refleksywne są wcześniejsze tylko w stosunku do idei, które im odpowiadają; są natomiast późniejsze niż impresje zmysłowe i pochodzą od tych impresji. Badanie naszych doznań zmysłowych należy bardziej do anatomów i przyrodników niż do filozofów. Nie będziemy się w nie zapuszczali obecnie. Jako że zaś impresje refleksywne, a mianowicie namiętności, uczucia i pożądania, które przede wszystkim zasługują na naszą uwagę, powstają, głównie z idei, to będzie konieczne odwrócić tę metodę, która na pierwszy rzut oka wydaje się najbardziej naturalna; i ażeby wyjaśnić naturę i zasady umysłu ludzkiego, trzeba szczegółowo przedstawić idee, nim przejdziemy do impresji. Dlatego też zdecydowałem się zacząć tu od idei.

Rozdział III

O ideach pamięci i wyobraźni

Stwierdzamy w doświadczeniu, że gdy jakaś impresja była w umyśle, to może się w nim pojawić ponownie jako idea; i może się to stać na dwa sposoby: bądź tak, że w nowej swej postaci zachowuje ona w znacznym stopniu swą pierwotną żywość i jest czymś pośrednim między impresją a ideą, bądź też traci ona całkowicie swą żywość i jest czystą ideą. Władzę, dzięki której powtarzają się impresje w sposób pierwszy, nazywamy pamięcią. Drugą nazywamy wyobraźnią. Jest rzeczą oczywistą na pierwszy rzut oka, że idee pamięci są znacznie bardziej żywe i intensywne niż idee wyobraźni i że pierwsza władza przedstawia rzeczy w barwach bardziej wyraźnych niż te, których używa druga. Gdy przypominamy sobie jakieś przeszłe zdarzenie, to jego idea spływa na umysł w sposób narzucający się; natomiast percepcja wyobraźni jest mglista i mdła i nie można jej bez trudności zachować w umyśle niezmiennie i stale w ciągu dłuższego czasu. Tu więc jest wyraźna różnica między jednym rodzajem idei, a drugim. O tym szerzej będzie mowa poniżej.

Jest jeszcze inna różnica pomiędzy tymi dwoma rodzajami idei, nie mniej oczywista, a mianowicie ta, że wprawdzie ani idee pamięci ani wyobraźni, ani żywe ani mgliste, nie mogą zjawiać się w umyśle, o ile odpowiadające im impresje nie poprzedziły ich i nie przygotowały im drogi, niemniej wyobraźnia nie jest ograniczona do tego samego porządku i kształtu, jaki był w impresjach pierwotnych; natomiast pamięć jest pod tym względem w pewien sposób związana i nie ma możliwości zmian.

Jest rzeczą oczywistą, że pamięć zachowuje kształty pierwotne, w jakich jej przedmioty były dane pierwotnie umysłowi, oraz że ilekroć ten kształt się zmienia, gdy przypominamy sobie jakąś rzecz, to pochodzi to z jakiejś wadliwości czy niedoskonałości tej władzy. Historyk może, jeśli tak jest wygodniej dla toku opowiadania, opisać najpierw zdarzenie, które w rzeczywistości było późniejsze, lecz wówczas zaznacza on tę zmianę porządku, jeśli jest ścisły, i w ten sposób wyznacza właściwe miejsce swej idei. Tak samo rzecz się ma z naszym przypomnieniem miejsc i osób, z którymi kiedyś się zapoznaliśmy. Głównym zadaniem pamięci nie jest zachowanie prostych idei, lecz ich porządku i układu. Krótko mówiąc, tę zasadę potwierdza taka ilość zjawisk

potocznych i znanych, że możemy sobie zaoszczędzić trudu i nie badać rzeczy dalej.

Podobnie oczywista jest nasza druga zasada, a mianowicie ta, że *wyobraźnia swobodnie transportuje i zmienia swoje idee*. Opowiadania zmyślane, jakie spotykamy w poematach i powieściach, stawiają tę rzecz ponad wszelką wątpliwość. Naruszony tu jest całkowicie porządek naturalny rzeczy i nie mówi się tu o niczym innym, jak tylko o koniach skrzydlatych, o smokach ognistych i o olbrzymach potwornych. I ta swoboda wyobraźni nie wydaje się dziwna, gdy zważymy, że wszystkie nasze idee są kopiami naszych impresji i że nie ma ani jednej pary impresji, które byłyby całkowicie nierozdzielne. Nie mówiąc już o tym, że jest to oczywista konsekwencja podziału idei na proste i złożone. Ilekroć wyobraźnia spostrzega różnicę między ideami, może je ona łatwo rozdzielić.

Rozdział IV

O powiązaniu i kojarzeniu idei

Ponieważ wszelkie proste idee można oddzielić w wyobraźni i znów powiązać, jak nam się podoba, przeto nie byłoby rzeczy bardziej trudnej do wyjaśnienia niż procesy wyobraźni, gdyby nią nie kierowały pewne zasady powszechne, które sprawiają w pewnej mierze, iż zachowuje ona niezmienny charakter poprzez wszystkie czasy i miejsca. Gdyby idee były zupełnie luźne i niepowiązane, to łączyłyby je tylko przypadek; i byłoby rzeczą niemożliwą, iżby te same idee proste stale wiązały się prawidłowo w idee złożone (jak to się zazwyczaj dzieje), gdyby między nimi nie było jakiegoś wiązadła, jakiejś własności kojarzącej, dzięki której jedna idea w sposób naturalny wprowadza drugą. Nie należy sobie przedstawiać, aby ta zasada, jednocząca idee, była jakimś wiązadłem niezmiennym; to bowiem jest już wyłączone w wyobraźni; niemniej nie należy wnioskować, iż bez takiego wiązadła umysł nie mógłby zespalać dwóch idei; nic bowiem nie działa swobodniej niż ta władza: lecz należy ją uważać za siłę działającą łagodnie, która przeważa zazwyczaj i jest przyczyną między innymi przyczynami, dlaczego różne języki tak dokładnie odpowiadają sobie; natura w pewien sposób sama każdemu wskazuje te proste idee, które najwłaściwiej wiążą się w jedną ideę złożoną. Trzy są własności, dzięki którym powstaje to kojarzenie i dzięki którym umysł przechodzi od jednej idei do drugiej, a mianowicie: *podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz przyczyna i skutek*.

Myślę, że nie jest rzeczą bardzo konieczną dowodzić, iż te własności powodują kojarzenie idei i że wprowadzają drugą ideę do świadomości, gdy znajdzie się w niej jedna idea. Jest rzeczą oczywistą, że w toku naszego myślenia i w ciągłym ruchu naszych idei wyobraźnia nasza łatwo przechodzi od jednej idei do innej, która do niej jest podobna, i że to podobieństwo samo przez się jest wystarczającym wiązadłem kojarzeniowym fantazji. Zmysły, przechodząc od przedmiotu do przedmiotu, z konieczności czynią to w sposób prawidłowy: rzeczy zjawiają się przed nimi tak, jak leżą obok siebie w przestrzeni. Stąd jest rzeczą równie oczywistą, że i wyobraźnia, gdy ujmuje rzeczy, musi drogą długiego nawyku zdobywać tę samą metodę myślenia i przechodzić kolejno od jednej części przestrzeni lub czasu do innej. Co zaś do powiązania, jakie powstaje dzięki stosunkowi *przyczyny i skutku*, to będziemy mieli sposobność zbadać poniżej tę rzecz do gruntu i wobec tego nie będziemy się tutaj na tym zatrzymywali. Wystarczy tu zauważyć, że nie ma stosunku, który by wytwarzał w wyobraźni powiązanie silniejsze i torował lepiej drogę od jednej idei do innej niż stosunek przyczyny i skutku między przedmiotami tych idei.

Aby móc zrozumieć cały zasięg tych stosunków, musimy zważyć, że dwie rzeczy wiążą się ze sobą w wyobraźni nie tylko wtedy, gdy jedna jest bezpośrednio podobna do drugiej albo do niej przyległa, albo gdy jest przyczyną drugiej, lecz również wówczas, gdy pomiędzy nimi jest rzecz trzecia, która do obu tych rzeczy pozostaje w jednym z tych trzech stosunków. Można by to rozciągnąć na większą ilość rzeczy; lecz jednocześnie należy zauważyć, że każde takie rozszerzenie szeregu znacznie osłabia związek między rzeczami. Kuzyni w czwartym stopniu są ze sobą związani przyczynowo, jeśli można użyć tego terminu. Lecz nie są ze sobą związani tak ściśle jak bracia, a jeszcze mniej ściśle niż dziecko i rodzic. Ogólnie możemy zauważyć, że wszelkie związki krwi polegają na stosunku przyczyny i skutku i że się je ocenia jako bliskie albo dalekie, zależnie od tego, jaka ilość wiążących je przyczyn znajduje się między dwiema danymi osobami.

Spśród tych trzech stosunków, wspomnianych powyżej stosunek związku przyczynowego ma największy zasięg. Można uważać, że dwie rzeczy związane są tym stosunkiem zarówno wówczas, gdy jedna jest przyczyną jakichś działań lub ruchów drugiej, jak i wówczas, gdy pierwsza jest przyczyną istnienia drugiej. Ponieważ to działanie lub ruch nie jest niczym innym niż samą rzeczą widzianą w pewnym świetle i ponieważ rzecz każda pozostaje sama sobą we wszystkich jej różnych sytuacjach, przeto łatwo wyobrazić sobie, jak taki wpływ jednych rzeczy na inne może je wiązać w wyobraźni.

Możemy to rozciągnąć dalej i zauważyć, że dwie rzeczy są związane stosunkiem przyczyny i skutku nie tylko wówczas, gdy jedna z nich powoduje ruch lub jakieś działanie w innej, lecz również wówczas, gdy ma ona moc spowodować ten ruch lub działanie. To zaś, możemy zauważyć, jest źródłem wszelkich stosunków roszczenia i obowiązku, przez które ludzie wpływają jedni na drugich w zbiorowości i wskutek których znajdują się w więzach subordynacji i władzy. Pan jest nim dzięki swej sytuacji, która powstaje drogą przemocy lub umowy, i ma moc kierować w pewnych sprawach działaniem drugiej osoby, którą nazywamy sługą. Sędzia to ten, kto we wszelkich spornych przypadkach może swoim sądem ustalić posiadanie lub własność danej rzeczy między członkami jednej zbiorowości. Gdy człowiek posiada jakąś moc, to nie potrzeba nic więcej do tego, iżby ją zamienił w działanie, prócz wysiłku woli; a ten w każdym przypadku uważamy za możliwy, w wielu zaś za prawdopodobny; zwłaszcza gdy chodzi o władzę, gdzie posłuch poddanego sprawia przyjemność i daje korzyść władcy.

To są więc zasady powiązania czy spójności naszych idei prostych; w wyobraźni zastępują one ten związek nierozdzielny, w jakim pozostają w naszej pamięci. Tu zachodzi pewnego rodzaju przyciąganie, które, jak się okaże, w świecie duchowym ma takie same nadzwyczajne skutki jak i w świecie naturalnym i przejawia się w równie licznych i różnorodnych formach. Skutki tego przyciągania uderzają wszędzie w oczy; lecz co się tyczy jego przyczyn, to w większości przypadków są nieznanne, i trzeba je sprowadzić do pierwotnych i podstawowych własności natury ludzkiej, których nie usiłuję wyjaśniać. Nic nie jest więcej potrzebne prawdziwemu filozofowi niż to, żeby powściągał nie umiarkowane pragnienie by szukać przyczyn; i żeby, oparłszy jakąś tezę na dostatecznej ilości eksperymentów, tym się zadowalał tam, gdzie widzi, że dalsze badanie poprowadziłoby go do niejasnych i niepewnych spekulacji. W takim przypadku lepiej będzie, jeśli zajmie się badaniem skutków swej zasady niż jej przyczyn.

Pośród skutków tego powiązania lub kojarzenia idei najbardziej godne uwagi są te idee złożone, które są wspólnym przedmiotem naszych myśli i naszego rozumowania i które, ogólnie biorąc, powstają dzięki pewnej zasadzie powiązania naszych idei prostych. Te idee złożone można podzielić na *stosunki*, *modi* i *substancje*. Pokróćce zbadamy kolejno każdy z tych rodzajów idei i uzupełnimy to pewnymi rozważaniami, dotyczącymi naszych idei *ogólnych* i *szczegółowych*, nim porzucimy temat obecny, który można uważać za elementy tej filozofii.

Rozdział V O stosunkach

Terminu „stosunek” używamy zazwyczaj w dwóch znaczeniach, wyraźnie różnych od siebie. Używamy tego terminu z jednej strony dla oznaczenia własności, dzięki której dwie idee są związane ze sobą w wyobraźni i dzięki której jedna z natury rzeczy wprowadza drugą w sposób, który już wyjaśniliśmy powyżej. Po drugie zaś używamy tego terminu, oznaczając pewną szczególną okoliczność, przy której możemy uważać za właściwe porównać dwie idee nawet tam, gdzie one są dowolnie związane przez wyobraźnię. W potocznej mowie używamy wyrazu „stosunek” zawsze w pierwszym znaczeniu i tylko w filozofii rozszerzamy to znaczenie tak, iż ono obejmuje wszelki szczególny przedmiot porównania bez wiążącej zasady. Tak na przykład odległość uważają filozofowie za prawdziwy stosunek, ponieważ ideę odległości zdobywamy porównując rzeczy. Lecz potocznie mówimy, że *nic nie może być bardziej odległe od siebie niż takie a takie rzeczy albo że nic nie może mniej być związane stosunkiem niż te rzeczy*. Jak gdyby odległość i stosunek były ze sobą niezgodne.

Można, być może, uważać, że jest zadaniem niewykonalnym wyliczyć wszystkie te

własności, które dają podstawę do porównywania rzeczy i dzięki którym powstają idee stosunku w znaczeniu filozoficznym. Jeśli jednak pilnie je rozważymy, to znajdziemy, że można je objąć bez trudności w siedem ogólnych rodzajów, które można rozważać jako źródła wszelkich stosunków filozoficznych.

1. Pierwszy, to *podobieństwo*. Jest to stosunek, bez którego nie może istnieć żaden stosunek w znaczeniu filozoficznym: można bowiem porównywać ze sobą tylko rzeczy, które w pewnym stopniu są do siebie podobne. Lecz jakkolwiek podobieństwo jest niezbędne, by zachodził jakkolwiek stosunek w znaczeniu filozoficznym, to stąd nie wynika, iżby ono zawsze tworzyło powiązanie lub kojarzenie idei. Gdy jakaś własność staje się bardzo ogólna i jest wspólna wielkiej ilości jednostek, to nie zwraca ona umysłu wprost ku jednej z tych jednostek; dając umysłowi od razu zbyt wielki zasięg wyboru, nie pozwala przez to wyobraźni zatrzymać się na jakiejś jednej rzeczy.

2. *Tożsamość* można uważać za drugi rodzaj stosunku. Ten stosunek rozważam tutaj jako taki, który w najściślejszym swoim znaczeniu zachodzić może tylko między rzeczami stałymi i niezmiennymi; nie badam tutaj natury i podstawy tożsamości osobowej, o czym będzie mowa później. Ze wszystkich stosunków najbardziej powszechny jest stosunek tożsamości, wspólny wszystkim bytom, których istnienie ma jakąś rozciągłość czasową.

3. Po tożsamości najbardziej powszechny i pojemny jest stosunek *czasu* i stosunek *przestrzeni*, które są źródłem nieskończonej ilości takich porównań, jakie znajdują wyraz w terminach *odległy, przyległy, poniżej, powyżej, przed, po* i temu podobne.

4. Te przedmioty, które mogą mieć *wielkość* i do których stosuje się *liczba*, można porównywać pod tym szczególnym względem; i to jest jeszcze jednym bardzo płodnym źródłem stosunków.

5. Gdy dwie rzeczy posiadają tę samą *jakość* wspólną, wówczas *stopnie*, w jakich ją posiadają, tworzą piąty rodzaj stosunku. Tak z dwóch rzeczy, które są ciężkie, jedna może mieć wagę większą lub mniejszą niż druga. Dwie barwy tego samego rodzaju mogą mieć różne odcienie i pod tym względem dopuszczać porównanie.

6. Stosunek *przeciwieństwa* można na pierwszy rzut oka uważać za wyjątek od tego prawidła, że *żaden stosunek żadnego rodzaju nie może zachodzić, gdy nie ma pewnego stopnia podobieństwa*. Zauważmy jednak, że żadne dwie idee nie są sobie przeciwne same przez się, poza ideą istnienia i nieistnienia, które, oczywista, są do siebie podobne, jako że w obu tkwi idea danej rzeczy; choć idea nieistnienia usuwa rzecz rozważaną ze wszystkich punktów czasu i przestrzeni, w których rzecz ta; być może, nie istnieje.

7. Że jakieś inne rzeczy, takie jak ogień i woda. gorąco i zimno, są sobie przeciwne, znajdujemy tylko na podstawie doświadczenia i z racji przeciwieństwa ich *przyczyn* czy *skutków*, ten stosunek przyczyny i skutku jest siódmym stosunkiem, zarówno w znaczeniu filozoficznym, jak i naturalnym. Podobieństwo, jakie tkwi w tym stosunku, wyjaśnimy poniżej.

Można by zasadnie oczekiwać, że do tych stosunków dołączę *różność*. Lecz tę uważam raczej za zaprzeczenie stosunku niż za coś realnego lub pozytywnego. Różnica może być dwojaka: może być przeciwstawieniem tożsamości lub podobieństwa. Pierwsza, to różnica *liczby*, druga to różnica *rodzaju*.

Rozdział VI *O modi i substancjach*

Chętnie bym spytał tych filozofów, którzy tak wiele swoich rozumowań oparli na rozróżnieniu substancji i *accidensu* i którzy wyobrażają sobie, że posiadamy jasne idee ich obu — chętnie bym spytał, czy idea substancji powstaje z impresji zmysłowych czy z refleksji? Jeżeli ją dają nam nasze zmysły, to pytam, które mianowicie i w jaki sposób? Jeżeli spostrzegamy ją oczami, to musi to być barwa; jeżeli uszami to dźwięk; jeżeli podniebieniem, to smak; podobnie z innymi zmysłami. Lecz, jak myślę, nikt nie będzie twierdził, że substancja jest barwą lub też dźwiękiem, lub też smakiem. Idea substancji musi tedy pochodzić z impresji refleksji, jeśli w ogóle istnieje. Lecz impresje refleksyjne sprowadzają się do uczuć lub emocji, z których żadne nie może

przedstawiać substancji. Nie mamy więc idei substancji, odrębnej od idei zbioru poszczególnych jakości, i nie nadajemy też żadnego innego znaczenia terminowi „substancja”, gdy mówimy lub myślimy o niej.

Zarówno idea substancji, jak i idea *modus*, nie jest niczym innym niż zbiorem idei prostych, jakie wiąże wyobraźnia, zbiorem, któremu przyporządkowana jest pewna nazwa, dzięki której możemy przypominać go sobie lub innym. Lecz różnica między tymi ideami polega na tym, że poszczególne jakości, które tworzą substancję, są zazwyczaj odnoszone do jakiegoś nieznanego czegoś, w czym, jak się przypuszcza, one tkwią lub inhereją; gdyby zaś nie przyjąć tej fikcji, to jakości te, jak się przypuszcza, co najmniej ściśle i nierozdzielnie są ze sobą związane stosunkami styczności i przyczynowości. Wskutek tego, gdy tylko odkrywamy, że jakaś nowa prosta jakość ma ten sam związek z resztą jakości, to natychmiast włączamy ją do tego zbioru, choćby ona nie wchodziła do pierwotnego pojęcia danej substancji. Tak na przykład nasza idea złota może pierwotnie obejmować żółtą barwę, ciężkość, kowalność, topliwość; gdy zaś odkryjemy, że złoto się rozpuszcza w *aqua regia*, to do tamtych jakości dołączamy tę rozpuszczalność i przyjmujemy, że przynależy ona tej substancji tak samo, jak gdyby jej idea od początku została włączona jako część do idei złożonej. Wobec tego, że zasada powiązania uważana jest za główną część idei złożonej, przeto zostawia ona miejsce dla każdej własności, która zjawia się później i obejmuje tę własność na równi z innymi, które zjawily się pierwsze.

Że tak być nie może, gdy chodzi o modi, to jest oczywiste, gdy się zważy ich naturę. Proste idee, z których powstają modi, bądź reprezentują jakości, które nie są powiązane stycznością i przyczynowością, lecz są rozproszone w różnych rzeczach; bądź też, jeśli są wszystkie związane ze sobą, to zasada wiążąca nie jest uważana za podstawę idei złożonej. Idea tańca jest przykładem pierwszego rodzaju modus; idea piękna przykładem drugiego. Oczywista jest racja, dla której takie idee złożone nie mogą objąć nowej idei prostej, nie zmieniając nazwy, która wyróżnia modus.

Rozdział VII *O ideach abstrakcyjnych*

Zostało wysunięte bardzo istotne zagadnienie, dotyczące idei abstrakcyjnych (Termin *abstract* tłumaczymy alternatywnie przez „abstrakcyjny” lub „oderwany”), czyli ogólnych, a mianowicie, *czy w umyśle, który je ujmuje, są one ogólne czy szczegółowe*. Wielki filozof [przypis: Dr Berkeley.] poddał krytyce pogląd tradycyjny w tej sprawie i twierdził, że wszystkie idee ogólne nie są niczym innym niż ideami szczegółowymi, związanymi z pewnym terminem, który im daje znaczenie bardziej rozległe i który sprawia, że przypominają one inne rzeczy indywidualne, podobne do nich. Ponieważ uważam, że jest to jedno z największych i najbardziej wartościowych odkryć, jakich dokonano w ostatnich latach w dziedzinie nauk humanistycznych, będę tu próbował umocnić je pewnymi argumentami, które, mam nadzieję, postawią je poza wszelką wątpliwością i sporem.

Jest rzeczą oczywistą, że tworząc większość naszych idei ogólnych, jeśli nie wszystkie, abstrahujemy od wszelkiego poszczególnego stopnia ilości i jakości oraz że rzecz nie przestaje należeć do pewnego poszczególnego gatunku, gdy zachodzi jakaś mała zmiana w jej rozciągłości, trwaniu lub w innych własnościach. Można by więc pomyśleć, że mamy tu przed sobą dylemat jasny, który decyduje o naturze tych idei oderwanych, co przysporzyły filozofom tyle spekulacji. Oderwana idea człowieka reprezentuje ludzi wszelkich wymiarów i wszelkich cech; to, co wnioskuje się tu, możliwe jest tylko dlatego, że bądź reprezentuje ona jednocześnie wszelkie możliwe wymiary i wszelkie możliwe cechy, bądź też że nie reprezentuje żadnego poszczególnego wymiaru ani żadnej poszczególnej cechy. Otóż uważano, że niedorzecznością byłoby bronić pierwszej tezy, jako że zakłada ona nieskończoną zdolność pojmowania umysłu; stąd też wnioskowano przeważnie, iż słuszna jest druga teza i przyjmowano, że nasze idee oderwane nie reprezentują żadnego indywidualnego stopnia ilości i jakości. Że ten wniosek jest błędny, postaram się wykazać, po pierwsze dowodząc, iż całkowicie niemożliwe jest mieć pojęcie jakiejś ilości czy jakości, nie tworząc ścisłego pojęcia o jej stopniach; po drugie zaś wykazując, że jakkolwiek zdolność pojmowania umysłu nie jest nieskończona, to przecież możemy jednocześnie wytworzyć

sobie pojęcie wszelkich możliwych stopni ilości i jakości, w ten sposób co najmniej, iż choć będzie niedokładne, będzie mogło służyć wszelkim celom refleksji i dyskusji.

Zacznijmy od pierwszej tezy, że *umysł nie może stworzyć pojęcia ilości lub jakości, nie tworząc ściślego pojęcia ich stopni*. Możemy tę tezę dowieść trzema następującymi argumentami. Po pierwsze, zauważyliśmy, że skoro jakieś rzeczy są różne, to są też i rozróżnialne; oraz że skoro jakieś rzeczy są rozróżnialne, to dadzą się oddzielić w myśli i wyobraźni. I możemy tutaj dodać, że tezy te są równie prawdziwe w odwróceniu: skoro rzeczy dadzą się oddzielić, to są również rozróżnialne, a skoro są rozróżnialne, to również są różne. Jakże bowiem można by oddzielić od siebie to, co nie jest rozróżnialne, lub rozróżnić to, co nie jest różne? Ażeby więc wiedzieć, czy w abstrakcji tkwi oddzielenie rzeczy, wystarczy rozważyć ją w ten sposób i zbadać, czy wszystkie okoliczności, od których abstrahujemy w naszych ideach ogólnych, są takie, iż są rozróżnialne i różne od tych, które zachowujemy jako istotne składniki tych idei. Lecz oczywiście jest na pierwszy rzut oka, że ściśle określona długość linii nie jest ani różna, ani rozróżnialna od samej linii; ani też rozróżnialny i różny od danej jakości jakikolwiek ściśle określony stopień tej jakości. Te idee więc nie dadzą się oddzielić, podobnie jak się nie dadzą rozróżnić i jak nie są różne. A zatem są one powiązane ze sobą wzajemnie w pojęciu; i idea ogólna linii bez względu na wszelkie nasze abstrakcje i finezje, zjawiając się w umyśle, ma ściśle określony stopień ilości i jakości; niemniej może ona reprezentować inne, w których odmienny jest ściśle określony stopień ilości i jakości.

Po wtóre, jest rzeczą jasną, że żadna rzecz nie może zjawić się zmysłom, innymi słowy, że żadna impresja nie może stać się obecna dla umysłu, nieokreślona zarówno co do stopnia ilości jak i jakości. Zatarcie szczegółów, które czasem zachodzi w impresjach, wynika tylko z ich mglistości i niestałości, nie zaś stąd, iżby umysł był zdolny przyjmować impresję jakąkolwiek, która by w swym realnym istnieniu nie miała jakiegoś określonego stopnia i proporcji. Toż byłaby to sprzeczność samych terminów; a nawet tkwi w tym najbardziej pospolita ze wszystkich sprzeczności, a mianowicie ta, jakoby było możliwe, iżby ta sama rzecz jednocześnie była i nie była.

Otóż teraz skoro wszystkie idee pochodzą z impresji i nie są niczym innym niż kopią i odwzorowaniem impresji, przeto co jest prawdą o jednej, musi być słuszne w odniesieniu do drugiej. Impresje i idee różnią się tylko siłą i żywością. Konkluzja, którąśmy dopiero co wyprowadzili, nie opiera się na żadnym określonym stopniu żywości. Nie może przeto zależeć od jakiegokolwiek zmiany tego stopnia. Idea jest słabszą impresją, że zaś silna impresja musi z konieczności mieć określoną ilość i jakość, przeto rzecz mieć się musi tak samo z jej kopią lub odwzorowaniem.

Po trzecie, jest przyjętą ogólnie w filozofii zasadą, że wszelka rzecz w naturze jest indywidualna i że całkowicie niedorzeczne jest przypuszczać, iż istnieje realnie trójkąt, który nie ma określonej proporcji boków i kątów. Jeśli zaś jest to niedorzeczne w sferze faktów rzeczywistych, to musi być również niedorzeczne w sferze idei, żadna rzecz bowiem, której ideę jasną i wyraźną możemy sobie utworzyć, nie jest niedorzeczna i niemożliwa. Lecz wytworzyć sobie ideę jakiejś rzeczy i wytworzyć sobie po prostu ideę, to to samo; to, że idea odnosi się do jakiejś rzeczy, jest oznaczeniem zewnętrznym, któremu w niej samej nie odpowiada żaden znak ani żadna cecha. Otóż teraz, skoro niepodobna utworzyć idei rzeczy, która by posiadała ilość i jakość, lecz nie posiadała ich w ściśle określonym stopniu, to stąd wynika, że w równym stopniu niepodobna utworzyć idei, która by nie była ściśle określona co do stopnia ilości i jakości. Oderwane idee przeto same w sobie są indywidualne, choć mogą się stać ogólne przez to, iż reprezentują wiele rzeczy. Obraz w umyśle jest tylko obrazem określonej rzeczy indywidualnej, choć zastosowanie tego obrazu w naszym rozumowaniu będzie takie same, jak gdyby był on powszechnikiem.

Idee dlatego stosują się do rzeczy, które wychodzą poza ich własną naturę, iż zbieramy wszelkie możliwe ich stopnie ilości i jakości w sposób tak niedoskonały, jak to może być pożyteczne dla celów życia: to jest druga teza, którą mam zamiar wyjaśnić. Gdy znaleźliśmy podobieństwo między wieloma rzeczami, z którymi się często spotykamy, wówczas stosujemy tę samą nazwę do nich wszystkich bez względu na to, jakie różnice możemy zauważyć, co się tyczy stopnia ich ilości i jakości, i bez względu na inne różnice, jakie mogą zachodzić między nimi. Gdy ustalili się w nas taki nawyk, to gdy słyszymy daną nazwę, odżywa idea jednej z tych rzeczy i sprawia, że wyobraźnia przedstawia ją sobie ze wszelkimi jej szczegółami i proporcjami. Lecz

założyliśmy już, że to samo słowo było już często stosowane do innych rzeczy indywidualnych, które są różne pod wieloma względami od tej idei, co jest bezpośrednio dana umysłowi; stąd dane słowo nie jest zdolne ożywić wszystkich idei, reprezentujących wszystkie te rzeczy indywidualne, i muska tylko, by tak rzec, naszą duszę i ożywia ten nawyk, któryśmy zdobyli, stykając się z tymi rzeczami. Są one obecne dla umysłu nie realnie i faktycznie, lecz tylko potencjalnie; i nie zarysowują się wszystkie wyraźnie w wyobraźni; pozostajemy też gotowi oglądać każdą z nich, o ile skłoni nas do tego obecny zamiar lub konieczność. Słowo budzi pewną ideę indywidualną oraz pewien określony nawyk; i nawyk ten wytwarza jakąś inną ideę indywidualną, dla której powstaje właśnie sposobność. Lecz w większości przypadków niepodobna wytworzyć wszystkich idei, do których dana nazwa może być zastosowana; skracamy więc tedy pracę bardziej ograniczonym rozważaniem i, jak się okazuje, z tego skrótu niewiele powstaje niewygód w naszym rozumowaniu.

Jest to bowiem jedna z najbardziej niezwykłych okoliczności w obecnej sprawie, że gdy umysł wytworzył jakąś ideę indywidualną, na której podstawie rozumujemy, to wówczas towarzyszący jej nawyk, ożywiony przez nazwę ogólną lub oderwaną, łatwo poddaje jakąś inną ideę indywidualną, jeśli przypadkiem zbudujemy wywód, który się z nią nie zgadza. Tak na przykład, gdybyśmy wzięli słowo „trójkąt” i utworzyli ideę indywidualnego trójkąta równobocznego jako odpowiadającą tej nazwie, i gdybyśmy następnie stwierdzili, że *trzy kąty trójkąta są sobie równe*, to inne idee indywidualne trójkąta równoramiennego i różnobocznego, któreśmy pierwotnie pominęli, natychmiast zaczęłyby się tłoczyć i sprawiłyby, że spostrzeżlibyśmy, iż to twierdzenie jest tutaj fałszem, choć jest prawdą w odniesieniu do tej idei, którą pierwotnie byliśmy wytworzyli. Jeśli umysł nie zawsze poddaje te idee w takiej sytuacji, to pochodzi to z jakiejś niedoskonałości jego władz; i taka niedoskonałość jest często źródłem rozumowania fałszywego i sofistycznego. Lecz rzecz się tak ma głównie z tymi ideami, które są zawile i bardzo złożone. W innych przypadkach nawyk jest bardziej sformowany i rzadko się zdarza, iżbyśmy się wklęli w takie błędy.

W istocie rzeczy tak sformułowany i wyraźnie zakreślony jest ten nawyk, że dokładnie ta sama idea może wiązać się z wieloma różnymi słowami i może występować w różnych rozumowaniach bez niebezpieczeństwa błędu. Tak, idea trójkąta równobocznego, w którym wysokość ma I cal, może nam służyć, gdy myślimy czy mówimy o figurze w ogóle, o figurze prostoliniowej, o figurze prawidłowej, o trójkącie i o trójkącie równobocznym. W tym przypadku więc wszystkim tym nazwom towarzyszy ta sama idea; lecz wobec tego, że każda z nich jest zazwyczaj stosowana w mniejszym albo większym zakresie, przeto każda z nich budzi odpowiadający jej nawyk i w ten sposób trzyma umysł w czujności, iżby nie powstała żadna konkluzja przeciwna jakiegokolwiek z idei, które zazwyczaj podpadają pod daną nazwę.

Nim te nawyki się całkowicie wydoskonalą, umysł, być może, nie będzie się zadowalał stworzeniem idei jednej tylko rzeczy indywidualnej; może on przebiegać tutaj wiele idei, ażeby dobrze zrozumieć znaczenie, które sam słowu nadaje, i zakres tego zbioru, który chce objąć terminem ogólnym. Ażeby móc, ustalić znaczenie słowa „figura”, możemy rozważyć w naszym umyśle idee kół, kwadratów, równoległoboków, trójkątów różnego kształtu i wielkości, i możemy nie poprzestać na jednym obrazie lub na jednej idei. Jakkolwiek rzecz się tu mieć może, jest pewne, że tworzymy idee indywidualnych rzeczy, ilekroć posługujemy się jakimś terminem ogólnym; że rzadko wyczerpujemy te rzeczy indywidualne albo nigdy; i że te rzeczy, które pozostają niewyczerpane, są reprezentowane tylko przez nawyk, dzięki któremu przypominamy je sobie, ilekroć tego wymaga dana sytuacja. Taka więc jest natura naszych idei oderwanych i terminów ogólnych; i właśnie w ten oto sposób tłumaczymy paradoks, o którym już była mowa, iż pewne idee są szczegółowe w swej istocie, lecz są ogólne co się tyczy ich funkcji reprezentacyjnych. Poszczególne idee indywidualne stają się ogólna przez to, że zostaje związana z terminem ogólnym; to znaczy: z terminem, który przez powiązanie nawykowe pozostaje w pewnym stosunku do wielu innych idei indywidualnych i łatwo je wywołuje w wyobraźni.

Może w tej sprawie pozostać tylko jedna trudność, a mianowicie co do tego nawyku, który tak łatwo wywołuje każdą ideę indywidualną, dla jakiej zjawia się sposobność, i który zostaje pobudzony przez każde słowo lub dźwięk, z jakim zazwyczaj wiąże się w naszej świadomości. W moim rozumieniu najbardziej odpowiednią metodą do tego, iżby dać wystarczające wyjaśnienie tego aktu naszego umysłu, jest podać inne przykłady, które są podobne do danego, oraz inne zasady,

które ułatwiają jego działanie. Niepodobna wyjaśnić ostatecznych przyczyn naszych działań duchowych. Wystarczy, jeżeli możemy dać jakieś wystarczające wyjaśnienie tych działań z doświadczenia i przez analogię.

Otóż, po pierwsze zauważam, że gdy mówimy o jakiejś wielkiej liczbie, na przykład o 1000, to umysł na ogół nie ma adekwatnej idei tej liczby, lecz tylko ma zdolność wytworzenia takiej idei, mając adekwatną ideę liczb dziesiętnych, do których ta liczba należy. Tej niedoskonałości w naszych ideach nigdy przecież nie czujemy w naszych rozumowaniach: to wydaje się przypadkiem, równoległym do przypadku obecnego, gdzie chodzi o idee powszechne.

Po drugie, mamy wiele przykładów nawyków, które można ożywić z pomocą jednego słowa; przykładem osoba, która umie na pamięć jakiś dłuższy zwrot przemówienia lub pewną ilość wierszy i która nie może sobie w tej chwili przypomnieć całości: przypomni sobie od razu tę całość, gdy znajdzie wyraz lub zwrot, którym się ona zaczyna.

Po trzecie, myślę, że każdy, kto bada sytuację swego umysłu w rozumowaniu, zgodzi się ze mną, iż nie wiążemy wyraźnych i pełnych idei z każdym terminem, jakim się posługujemy, i że mówiąc o *rzędzie, kościele, negocjacjach, podboju*, rzadko rozwijamy wyraźnie w naszym umyśle wszystkie proste idee, z jakich te złożone się składają. Niemniej można zauważyć, że mimo tej niedoskonałości możemy uniknąć tego, iżby mówić rzeczy niedorzeczne na te tematy; i możemy spostrzegać każdą niezgodność między tymi ideami tak dobrze, jak gdybyśmy w pełni je mieli przed sobą. Tak, gdybyśmy zamiast powiedzieć, że *w czasie wojny słabsza strona zawsze ucieka się do negocjacji*, powiedzieli, że *słabszy zawsze ucieka się do podboju*, to wówczas nabyty już nawyk przypisywania pewnych stosunków ideom towarzyszy niezmiennie tym słowom i sprawia, że od razu spostrzegamy niedorzeczność tej ostatniej tezy; zupełnie tak samo jak pewna idea indywidualna może nam służyć w rozumowaniu, które dotyczy innych idei, choćby te były bardziej różne od niej pod wieloma względami.

Po czwarte, wobec tego, że indywidualne rzeczy zostają zebrane w jedno i objęte jednym terminem ogólnym ze względu na to podobieństwo, jakie między nimi zachodzi, przeto ten stosunek musi ułatwiać im zjawienie się w wyobraźni i musi sprawić, że zostają bardziej łatwo poddane umysłowi przy odpowiedniej sposobności. Istotnie też, jeśli rozważamy zwykły bieg myśli w rozmyślaniu lub w rozmowie, to znajdujemy wiele racji, iżby się w tym upewnić. Nie ma rzeczy bardziej godnej podziwu niż ta gotowość i łatwość, z jaką wyobraźnia poddaje swe idee i stawia je przed umysłem w tej samej chwili, w której stają się one konieczne lub użyteczne. Wyobraźnia przebiega od jednego końca świata do drugiego, zbierając te idee, które należą do danego tematu. Można by pomyśleć, że cały świat intelektualny idej zjawia się na raz przed naszym wzrokiem i że nie potrzebujemy czynić nic więcej jak tylko wybrać te, które są najbardziej odpowiednie dla naszego celu. W istocie rzeczy nie mogą one wszystkie być obecne, wyjąwszy tylko te właśnie, jakie w ten sposób zbiera pewnego rodzaju magiczna władza duszy, która choć jest zawsze najbardziej doskonała u wielkich geniuszy i jest właściwie tym, co nazywamy geniuszem, to przecież nie da się wyjaśnić nawet największymi wysiłkami rozumu ludzkiego.

Być może, te cztery rozważania mogą przyczynić się do tego, iż znikną wszystkie trudności z hipotezy, jaką wysunąłem co do idei oderwanych, hipotezy tak bardzo przeciwnej temu, co przeważało dotychczas w filozofii. Lecz, prawdę mówiąc, pokładam największe zaufanie w tym, co już dowiodłem, co się tyczy niemożliwości idei ogólnych, jak się je zazwyczaj przedstawia. Z pewnością musimy szukać nowej koncepcji w tej dziedzinie, a jest oczywiste, że nie ma tu innej poza tą, którą wysunąłem. Jeśli idee mają naturę indywidualną i jeśli jednocześnie liczba ich jest skończona, to tylko drogą nawyku mogą stać się ogólne w swej funkcji reprezentacyjnej i obejmować nieskończoną ilość innych idei. Nim porzucę ten temat, zastosuję te same zasady, by wyjaśnić owo rozróżnienie myślowe (*distinctio rationis*), o którym tak wiele mówiono, a które tak mało rozumiano w szkołach. Tego rodzaju jest rozróżnienie kształtu i ciała, które ma ten kształt, ruchu i ciała, które się porusza. Trudno wyjaśnić to rozróżnienie dlatego, że mocą zasady, którą wyjaśniliśmy powyżej, wszelkie idee od siebie różne dadzą się oddzielić od siebie. Stąd bowiem wynika, że gdyby kształt był różny od ciała, które ma ten kształt, to idee tych dwóch rzeczy dałyby się zarówno oddzielić, jak i rozróżnić; jeżeli zaś nie są różne, to ich idei nic można ani oddzielić, ani odróżnić. Co więc rozumiemy przez to rozróżnienie myślowe, skoro nie tkwi w nim ani różnica,

ani oddzielenie rzeczy?

Ażeby usunąć tę trudność, musimy uciec się do wyjaśnienia idei oderwanych, które daliśmy powyżej. Jest rzeczą pewną, że umysłowi nigdy by się nie śniło rozróżniać kształtu od posiadającego ten kształt ciała, jako że w istocie rzeczy ani nie da się rozróżnić, ani nie jest różny, ani nie da się oddzielić; czyż nie zauważa on, że nawet w tym, co jest tak proste, mogło by tkwić wiele różnych podobieństw i stosunków? Tak, gdy mamy przed sobą kulę z białego marmuru, to otrzymujemy tylko wrażenie białej barwy o pewnym kształcie i nie jesteśmy zdolni oddzielić i odróżnić barwy od kształtu. Lecz gdy następnie patrzymy na kulę z czarnego marmuru i na sześcian z białego i porównujemy je z naszą pierwotną kulą białą, to znajdujemy dwa odrębne podobieństwa w tym, co, jak się pierwotnie zdawało i jak jest naprawdę, zupełnie nie da się oddzielić. Mając już cokolwiek więcej praktyki podobnej, zaczynamy rozróżniać kształt od barwy w *rozróżnieniu myślowym*; to znaczy: rozważamy kształt i barwę łącznie, ponieważ faktycznie są one tym samym i są nierozróżnialne; lecz widzimy je w różnych ujęciach z różnego punktu widzenia, odpowiednio do podobieństw, które one wykazują z innymi rzeczami. Jeśli chcemy rozważać tylko kształt kuli z białego marmuru, to w istocie rzeczy tworzymy ideę zarówno kształtu jak i barwy, lecz milcząco obejmujemy naszym okiem podobieństwo tej kuli z kulą z czarnego marmuru. Podobnie, gdy chcemy rozważać tylko jej barwę, to obejmujemy naszym wzrokiem tylko podobieństwo tej kuli z sześcianem z białego marmuru. W ten sposób naszym ideom towarzyszy pewnego rodzaju refleksja, która przez nawyk staje się dla nas w znacznej mierze niedostrzegalna. Kto chce, ażebyśmy rozważali kształt kuli z białego marmuru, nie myśląc o jej barwie, chce rzeczy niemożliwej; chyba że rozumie on przez to, że mielibyśmy rozważać barwę i kształt łącznie, jednocześnie zaś mieć na oku podobieństwo do kuli z czarnego marmuru czy do wszelkiej innej kuli jakiegokolwiek barwy i z jakiegokolwiek materiału.

CZĘŚĆ II O IDEACH PRZESTRZENI I CZASU

Rozdział I

O nieskończonej podzielności naszych idei przestrzeni i czasu

Cokolwiek ma charakter paradoksu i co jest przeciwne pierwszym pojęciom rodzaju ludzkiego, w których nie masz jeszcze żadnej presumpcji, to często chciwie chwytają filozofowie jako coś, co wykazuje wyższość ich nauki, która może ustalać poglądy tak odległe od pojmowania gminnego. Z drugiej strony wszelka rzecz nam przedstawiona, która powoduje zaskoczenie i podziw, daje takie zadowolenie umysłowi, iż pozwala on sobie na te przyjemne wzruszenia i nigdy się mu nie wyperswaduje, że ta jego przyjemność nie ma żadnych podstaw. Z tych dyspozycji, jakie mają filozofowie i ich uczniowie, powstaje między nimi uprzejmość wzajemna: pierwsi dostarczają takiej obfitości poglądów dziwacznych i nie dających się uzasadnić, drudzy zaś z taką gotowością je przyjmują. Na tę wzajemną uprzejmość nie mogę dać bardziej oczywistego przykładu niż doktrynę o nieskończonej podzielności, której zbadaniem rozpocznę ten wywód, dotyczący idei przestrzeni i czasu.

Powszechna panuje zgoda, że zdolność pojmowania umysłu jest ograniczona i że nigdy nie może on osiągnąć pełnego i adekwatnego pojęcia o nieskończoności. A choćby nie było tej zgody, to najprostsza obserwacja i doświadczenie czyniłoby tę rzecz dostatecznie oczywistą. Jest również oczywiste, że cokolwiek da się dzielić *in infinitum* to musi składać się z nieskończonej ilości części, i że niepodobna zakreślić jakiejś granicy dla ilości tych części, nie zakreślając jednocześnie granicy dla podziału. Nie wymaga chyba żadnej indukcji, ażeby stąd wnioskować, iż idea, jaką tworzymy o jakiejś określonej jakości, nie jest podzielna nieskończenie, lecz że przez odpowiednie rozróżnienia i oddzielenia możemy przejść od tej idei do idei niższego rzędu, które będą doskonale proste i niepodzielne. Odrzucając nieskończoną zdolność pojmowania umysłu, przyjmujemy, że może on

dojść do jakiegoś kresu, dzieląc swe idee, i nie ma żadnego możliwego sposobu, ażeby uchylić się przed oczywistością tej konkluzji.

Jest więc pewne, że wyobraźnia dochodzi do pewnego *minimum* i może sobie wytworzyć ideę czegoś, co już w jej pojmowaniu nie dopuszcza dalszego podziału i czego nie można zmniejszyć, nie unicestwiając całkowicie. Gdy ktoś mi mówi o tysiącznej i dziesięcioletniej części ziarnka piasku, to mam wyraźną ideę tych liczb oraz różnych stosunków, jakie między nimi zachodzą; lecz obrazy, które sobie tworzę w umyśle, ażeby przedstawić te rzeczy, w niczym nie są różne od siebie, ani nie są obrazami niższego rzędu niż ten, w jakim przedstawiam sobie samo ziarno piasku, co do którego zakładam, że tylekroć jest większe od tamtych cząstek. Co składa się z części, to da się na te części rozróżnić, co zaś jest rozróżnialne, to się da oddzielić. Lecz jakkolwiek byśmy mogli wyobrazić sobie tę rzecz, idea ziarnka piasku nie da się rozróżnić ani podzielić na dwadzieścia, tym mniej na tysiąc czy też dziesięć tysięcy, czy też nieskończoną ilość odrębnych idei.

Rzecz się ma tak samo z impresjami zmysłowymi jak z ideami wyobraźni. Zróbmy kleks z atramentu na papierze, zatrzymajmy nasze oko na tej plamie i odsuńmy się na taką odległość, iżby wreszcie stracić z oczu tę plamę; jest oczywiste, że na chwilę przedtem, nim znikła ta plama, obraz lub impresja jej była dokładnie niepodzielna. Nie dlatego drobne części ciał odległych nie dają uchwytnej impresji, że nie ma tu promieni światła, które by uderzały nasze oko; lecz dlatego, że odsunięte są one poza tę odległość, na której impresje, jakie dają, są już sprowadzone do *minimum* i nie dadzą się już dalej zmniejszyć. Mikroskop czy teleskop, który je czyni widzialnymi, nie wytwarza nowych promieni światła, lecz tylko rozciąga na większą przestrzeń te, które zawsze z nich wypływały: a w ten sposób przyrządy te dają części impresjom, które nieuzbrojonemu oku wydawały się proste i nierozkładalne; tak każdy z tych przyrządów zbliża się do nowego *minimum*; które pierwotnie było niespostrzegalne.

Możemy tedy odkryć błąd potocznego poglądu, według którego zdolność pojmowania umysłu jest ograniczona obustronnie i według którego wyobraźnia nie może utworzyć adekwatnej idei o tym, co się dzieje poza pewną granicą małości czy wielkości. Nie może być nic mniejsze niż pewne idee, które tworzymy sobie w wyobraźni, i nic mniejsze niż obrazy, które zjawiają się naszym zmysłom; są więc idee i obrazy doskonale proste i niepodzielne. Jedyna wada naszych zmysłów to to, że dają nam obrazy rzeczy, nic zachowujące właściwych proporcji i że przedstawiają nam jako już najmniejsze i nierozkładalne to, co w istocie rzeczy jest duże i co składa się z dużej ilości części. Nie dostrzegamy tego błędu; lecz przyjmując, że impresje, w których ujmujemy te rzeczy najmniejsze, jakie zjawiają się naszym zmysłom, są równe lub prawie równe samym rzeczom, i dochodząc rozumowaniem do tego, iż są jeszcze inne rzeczy znacznie mniejsze, wnioskujemy zbyt pośpiesznie, że te są mniejsze od wszelkiej idei naszej wyobraźni lub wszelkiej impresji naszych zmysłów. Tymczasem jest pewne, że możemy tworzyć idee, które nie są większe niż najmniejszy atom humorów zwierzęcych u owadu, tysiąc razy mniejszego niż mól. Winniśmy tedy dojść raczej do wniosku, że trudność leży w rozszerzaniu naszych pojęć tak daleko, iżbyśmy tworzyli właściwe pojęcie o molu lub nawet o owadzie, tysiąc razy mniejszym niż mól. Ażeby bowiem utworzyć właściwe pojęcie o tych zwierzętach, musimy mieć wyraźną ideę, przedstawiającą każdą ich część, co zgodnie z zasadą nieskończonej podzielności jest całkowicie niemożliwe, w myśl zaś zasady niepodzielnych części lub atomów jest nadzwyczaj trudne z tej racji, że wielka niezmiernie jest liczba i wielorakość tych części.

Rozdział II

O nieskończonej podzielności przestrzeni i czasu

Gdzie tylko idee są adekwatnymi obrazami rzeczy, tam stosunkom między ideami, ich przeciwieństwom i zgodnościom odpowiadają także między rzeczami; i ogólnie możemy stwierdzić, że to jest podstawa wszelkiej wiedzy ludzkiej. Lecz nasze idee są adekwatnymi obrazami najbardziej drobnych części rozciągłości; i bez względu na to, drogą jakich podziałów kolejnych można w naszym rozumieniu dojść do tych części, nie mogą one nigdy stać się częściami rzędu niższego niż pewne idee, które sobie tworzymy. Oczywistą tego konsekwencją jest, że

cokolwiek *wyduje się* niemożliwe i sprzeczne przy porównaniu tych idei, to musi być *rzeczywiście* niemożliwe i sprzeczne, i od tej konsekwencji nie można się obronić ani przed nią wymknąć.

Każda rzecz, którą można dzielić nieskończenie, zawiera nieskończoną ilość części; inaczej bowiem podział musiałby się zatrzymać na częściach niepodzielnych, do których dotarlibyśmy bezpośrednio. Jeśli więc jakaś skończona rozciągłość ma być nieskończenie podzielna, to nie może być sprzeczności w założeniu, że skończona rozciągłość zawiera nieskończoną ilość części. I *vice versa*, gdyby sprzecznością było założyć, że skończona rozciągłość zawiera nieskończoną ilość części, to żadna taka nie mogłaby być nieskończenie podzielna. Że zaś to ostatnie założenie jest niedorzeczne, o tym przekonuję się, rozważając moje własne idee jasne. Biorę najpierw najmniejszą ideę o części rozciągłości, jaką mogę sobie wytworzyć i, mając pewność, że nie ma nic bardziej drobnego niż ta idea, wnoszę, iż cokolwiek odkryję przy jej pomocy, to musi być rzeczywistą cechą rozciągłości. Następnie powtarzam tę ideę raz, dwakroć, trzykroć, i tak dalej, i znajduję złożoną ideę rozciągłości, która, powstając z powtarzania tej najmniejszej, wciąż rośnie, staje się dwukrotnie, trzykrotnie, czterokrotnie i tak dalej większa, aż wreszcie osiąga pewną znaczną objętość, większą lub mniejszą zależnie od tego, jak powtarzam mniej lub więcej razy tę samą ideę. Gdy przestaję dodawać części, idea rozciągłości przestaje się powiększać; gdybym zaś ciągnął to dodawanie *in infinitum*, to, widzę to jasno, idea rozciągłości musiałaby również stać się nieskończoną. Biorąc to wszystko w rachubę, wyprowadzam konkluzję, że idea nieskończonej ilości części jest indywidualnie tą samą ideą co idea nieskończonej rozciągłości; że żadna rozciągłość skończona nie może zawierać nieskończonej liczby części; i, co za tym idzie, że żadna skończona rozciągłość nie jest nieskończenie podzielna (Zarzucano mi, że nieskończona podzielność wymaga tylko nieskończonej liczby części proporcjonalnych, nie zaś *aliquot*, i że nieskończona liczba części proporcjonalnych nie tworzy rozciągłości nieskończonej. Lecz rozróżnienie to jest całkowicie nieważkie. Czy te części nazwiemy *aliquotami* czy proporcjonalnymi, nie mogą one być mniejsze niż te drobne części, które ujmujemy pojęciowo; i nie mogą zatem tworzyć rozciągłości mniejszej, łącząc się ze sobą.).

Mogę tu dodać jeszcze jeden argument wysuwany przez znanego autora (Mons, Malesieu.), który wydaje mi się bardzo przekonujący i piękny. Jest rzeczą oczywistą, że istnienie samo w sobie przynależy tylko jedności i nigdy nie stosuje się do liczby, lecz tylko do jedności, z których liczba się składa. Można powiedzieć, że istnieje dwudziestu ludzi; lecz to tylko dlatego, że istnieje jeden, drugi, trzeci, czwarty i tak dalej; jeżeli zanegujemy istnienie tych ostatnich, tym samym odpada oczywiście istnienie pierwszych. Jest więc całkowicie niedorzeczne przyjmować, że istnieje jakaś liczba, a jednocześnie negować, że istnieją jedności, które się na nią składają; że zaś rozciągłość jest zawsze liczbą wedle potocznego poglądu metafizyków i nigdy się nie rozkłada na jedności lub wielkości niepodzielne, przeto wynika stąd, że rozciągłość nie może w ogóle istnieć. Nie pomoże tu odpowiedź, że wszelka określona wielkość rozciągłości jest jednością, lecz taką, która dopuszcza nieskończoną liczbę ułamków i jest niewyczerpalna przy kolejnym coraz dalszym dzieleniu. Albowiem wedle tej samej reguły można by uważać owych dwudziestu ludzi również za jedność. Cały glob ziemski, ba, nawet cały wszechświat, można uważać za jedność. Termin „jedność” jest oznaczeniem fikcyjnym, które umysł może stosować do dowolnej ilości rzeczy, jakie ujmuje razem; i taka jedność nie może istnieć sama przez się, podobnie jak nie może istnieć liczba, ta jedność bowiem w istocie rzeczy jest prawdziwą liczbą. Jedność, która może istnieć sama przez się i której istnienie jest warunkiem koniecznym, ażeby istniała jakakolwiek liczba, jest innego rodzaju i musi być doskonale niepodzielna i nie podlegać rozłożeniu na mniejsze jedności.

Całe to rozumowanie stosuje się również do czasu; lecz tu trzeba dodać jeszcze jeden argument, który dobrze będzie wziąć w rachubę. Jest to własnością, która nic da się oderwać od czasu i która w pewien sposób stanowi jego istotę, że każda część czasu następuje po innej i że żadna z nich, choćby się z nią bezpośrednio stykała, nie może nigdy z nią być jednoczesna. Z tej samej racji rok 1737 nie może zachodzić na obecny rok 1738 i każda chwila musi być różna od każdej innej, w stosunku do niej wcześniejsza lub późniejsza. Jest więc rzeczą pewną, że czas, tak jak on istnieje, musi się składać z chwil niepodzielnych. Gdybyśmy bowiem w czasie nie mogli nigdy dojść do końca podziału i gdyby każda chwila, tak jak ona następuje po innej, nie była doskonale jedyna i niepodzielna, to wówczas byłaby nieskończona ilość chwil współistniejących lub

części czasu, co, jak myślę, każdy zgodzi się nazwać uderzającą sprzecznością.

Nieskończona podzielność przestrzeni zakłada także podzielność czasu, co jest oczywiste w naturze ruchu. Gdyby więc ta nie była możliwa, to i tamta musiałaby również być niemożliwa.

Nie wątpię, że każdy najbardziej uparty obrońca tezy o nieskończonej podzielności łatwo się zgodzi na to, że te argumenty są obiekcjami i że nie podobna dać na nie jakąś odpowiedź, która by była całkowicie jasna i zadowalająca. Tu można zauważyć, że nic nie może być bardziej niedorzeczne niż ten zwyczaj, ażeby nazywać obiekcją to, co rości sobie pretensje do dowodu, i żeby w ten sposób próbować zręcznie wywinąć się przed siłą i oczywistością argumentu. Nie co do dowodów ścisłych, lecz co do wywodów opartych na prawdopodobieństwie, mogą powstawać obiekcje i może jeden argument przeciwważyć inny i zmniejszać jego powagę. Dowód, jeśli jest słuszny, nie dopuszcza żadnego kontrargumentu; jeśli zaś nie jest słuszny, to jest czystym sofizmatem i wobec tego nie może być nigdy obiekcją. Dowód albo ma siłę nieodpartą, albo nie ma żadnej siły. Mówić więc o obiekcjach i replikach, o równoważeniu się argumentów w takiej sprawie jak ta, jest to wyznać, że rozum ludzki jest tylko igraszką słów, bądź też że sama ta osoba, która w ten sposób mówi, nie ma kompetencji, iżby rozważać takie tematy. Dowody mogą być trudne do zrozumienia z powodu abstrakcyjności tematu; lecz nie mogą nigdy nastęrczać żadnej takiej obiekcji, która by osłabiała ich powagę, skoro już raz zostaną zrozumiane.

Prawda, że matematycy zwykli mówić, iż tu po stronie przeciwnej są argumenty równie silne i że teza punktów niepodzielnych również podlega obiekccjom, na które nie ma odpowiedzi. Nim rozważę te argumenty i zarzuty szczegółowo, ujmę tutaj wszystkie razem i spróbuję w krótkim i konkluzywnym rozumowaniu dowieść od razu, że jest całkowicie niemożliwe, iżby miały one jakąkolwiek słuszną podstawę.

Jest ustaloną maksymą w metafizyce, że cokolwiek umysł pojmuje jasno, to zawiera implicite ideę możliwego istnienia; albo, innymi słowy, że cokolwiek sobie możemy wyobrazić, to nie jest absolutnie niemożliwe. Możemy utworzyć ideę złotej góry i stąd wnioskować, że taka góra mogłaby rzeczywiście istnieć. Nie możemy zaś utworzyć sobie idei góry bez doliny i wobec tego uważamy taką górę za niemożliwą.

Otóż teraz jest rzeczą pewną, że mamy ideę rozciągłości; bo inaczej, dlaczegoż byśmy o niej mówili i rozumowali? Podobnie jest rzeczą pewną, że idea ta, ujęta przez wyobraźnię, choć podzielna na części czyli idee niższego rzędu, nie jest podzielna nieskończenie i nie składa się z nieskończonej ilości części: to bowiem przekracza zdolność pojmowania naszych ograniczonych władz umysłu. Mamy więc tutaj ideę rozciągłości, która składa się z części lub idei niższego rzędu, co są całkowicie niepodzielne: a zatem ta idea nie zawiera w sobie żadnych sprzeczności; a zatem jest możliwe, iżby rzeczywiście istniała rozciągłość odpowiadająca tej idei; i, co za tym idzie, wszelkie argumenty przeciw możliwości punktów matematycznych są jedynie scholastycznym wykrętem, niegodnym naszej uwagi.

Te konsekwencje możemy posunąć o krok dalej i wyprowadzić konkluzję, że wszystkie te niby dowody na nieskończoną podzielność rozciągłości są równie sofistyczne; jest bowiem rzeczą pewną, że dowody te nie mogą być słuszne, jeśli nie wykażą jednocześnie, iż niemożliwe są punkty matematyczne; oczywiście zaś niedorzeczne jest utrzymywać, iż te punkty są niemożliwe.

Rozdział III

O innych własnościach naszych idei czasu i przestrzeni

Żadne odkrycie nie mogłoby być bardziej szczęśliwe, gdy chodzi o roztrząsanie wszystkich sporów co do idei, niż to, o którym mówiliśmy powyżej, a mianowicie, że impresje zawsze są wcześniejsze od idei i że każda idea, która znajduje się w wyobraźni, zjawia się najpierw w odpowiedniej impresji. Te ostatnie percepcje są wszystkie tak jasne i oczywiste, iż nie dopuszczają żadnego sporu, choć liczne nasze idee są tak ciemne, iż niemal niemożliwe jest nawet dla umysłu, który je tworzy, powiedzieć dokładnie, jaka jest ich natura i skład. Zastosujmy tę zasadę, ażeby odkryć dalej, jaka jest natura naszych idei przestrzeni i czasu.

Otworzywszy oczy i zwracając je ku rzeczom, jakie mnie otaczają, spostrzegam wiele ciał widzialnych; zamknąwszy je zaś znowu i rozważając odległość między tymi ciałami, zdobywam

ideę rozciągłości. Jako że każda idea pochodzi od jakiejś impresji, która jest do niej dokładnie podobna, to impresje, podobne do tej idei rozciągłości, muszą być albo pewnymi doznaniem zmysłowymi wzroku, albo też jakimiś wewnętrznymi impresjami, które powstają z tych doznań zmysłowych.

Nasze impresje wewnętrzne, to nasze uczucia, emocje, pożądanja i wstręty; o żadnym z nich, myślę, nikt nie powie nigdy, że jest modelem, od którego wywodzi się idea przestrzeni. Nie pozostaje więc nic prócz zmysłów, co by mogło dawać nam tę pierwotną impresję. Lecz teraz: jakąż to impresję dają nam tu nasze zmysły? Pytanie to zasadnicze i ono rozstrzyga bezapelacyjnie o naturze tej idei.

Stół, który jest przede mną, wystarcza sam przez się, iżby swym wyglądem dać mi ideę rozciągłości. Idea ta więc jest zapożyczona od pewnej impresji i reprezentuje tę impresję, która w tej chwili zjawia się naszym zmysłem. Lecz moje zmysły dają mi tylko impresje punktów barwnych, ułożonych w pewien określony sposób. Jeżeli oko doznaje jeszcze czegoś więcej, to chciałbym, żeby mi wskazano, co mianowicie. Jeśli jednak jest niemożliwe wskazać cośkolwiek więcej, to możemy wnioskować pewnie, że idea rozciągłości nie jest niczym innym niż kopią tych barwnych punktów oraz sposobu, w jaki się nam zjawiają.

Załóżmy, że w rzeczy rozciąglej lub w układzie punktów barwnych, który nam po raz pierwszy dał ideę rozciągłości, punkty miały barwę purpurową; wynika stąd, że w każdym powtórzeniu tej idei nie tylko będziemy układali punkty w tym samym porządku jedne względem innych, lecz będziemy im też nadawali dokładnie tę samą barwę, jaką jedynie znamy bezpośrednio. Później natomiast, gdy zaznajomimy się w doświadczeniu z innymi barwami, z fioletem, zielenią, czerwienią, barwą białą i czarną oraz ze wszystkimi różnorodnymi układami tych barw, i gdy znajdziemy podobieństwo w układzie barwnych punktów, z których te zespoły się składają, wówczas pomijamy, o ile tylko można, osobliwości zabarwienia i opieramy ideę abstrakcyjną jedynie na rozmieszczeniu punktów lub na sposobie, w jaki się nam zjawiają, co do którego są one zgodne. Otóż nawet wówczas, gdy podobieństwo wychodzi poza przedmioty dane jednemu zmysłowi, i gdy impresje dotykowe okazują się podobne do impresji wzrokowych co do rozmieszczenia ich części, to nie przeszkadza to, żeby idea abstrakcyjna reprezentowała i jedne, i drugie z racji ich podobieństwa. Wszystkie idee abstrakcyjne nie są w istocie rzeczy niczym innym niż ideami indywidualnymi, rozważanymi w pewnym określonym świetle. Lecz związane z nazwami ogólnymi mogą one reprezentować rozległą różnorodność i obejmować rzeczy, które, podobne do siebie co do pewnych szczegółów, co do innych są bardzo różne od siebie.

Idea czasu, jako że pochodzi z następstwa naszych percepcji wszelkiego rodzaju, zarówno idei jak i impresji, z impresji refleksywnych, jak i z impresji zmysłowych — ta idea będzie dawała nam przykład idei oderwanej, która obejmuje jeszcze większą różnorodność niż idea przestrzeni, a przecież jest reprezentowana w wyobraźni przez jakąś szczególną ideę indywidualną o jakości i ilości określonej.

Podobnie jak rozmieszczenie rzeczy widzialnych i dotykalnych daje nam ideę przestrzeni, tak też ideę czasu tworzymy dzięki następstwu idei i impresji i jest rzeczą niemożliwą, iżby czas zjawiał się kiedykolwiek sam w świadomości lub żeby umysł spostrzegał go bez nich. Człowiek w zdrowym śnie albo bardzo zajęty jakąś jedną myślą nie zauważa czasu; i zależnie od tego, jak jego percepcje następują po sobie z mniejszą lub większą szybkością, to samo trwanie czasu wydaje się dłuższe lub krótsze jego wyobraźni. Zauważył to wielki filozof [przypis: Locke.], że nasze percepcje mają pod tym względem pewne granice, które wyznacza pierwotna natura i struktura umysłu, i poza którymi żaden wpływ rzeczy zewnętrznych na zmysły nie może nigdy przyspieszyć lub opóźnić naszych myśli. Gdy bardzo szybko obracamy na sznurku żarzący się węgiel, to daje on zmysłom obraz ognistego kręgu; i nie będzie się nam wydawało, że jest jakiś odstęp czasu między jego obrotami, po prostu dlatego, iż nasze percepcje nie mogą następować po sobie z taką szybkością, z jaką można wprawiać w ruch rzeczy zewnętrzne. Gdzie nie ma następujących po sobie percepcji, tam nie ma też świadomości czasu, choćby w rzeczywistości rzeczy następowały jedne po drugich. Z tych zjawisk, jak również z wielu innych, możemy wnioskować, że czas nie może ukazywać się umysłowi ani sam, ani związany z rzeczą niezmienną i stale trwającą, lecz jest zawsze spostrzegany dzięki temu, że spostrzegamy następstwo rzeczy zmiennych.

Ażeby to potwierdzić, możemy dodać jeszcze następujący argument, który mnie wydaje się całkowicie rozstrzygający i przekonujący. Jest rzeczą oczywistą, że czas lub trwanie składa się z różnych części; albowiem inaczej nie moglibyśmy stworzyć sobie pojęcia o trwaniu dłuższym lub krótszym. Jest również oczywiste, że części te nie są jednoczesne: ta własność jednoczesności części przynależy rozciągłości i jest tym, co ją odróżnia od trwania. Lecz teraz: skoro czas składa się z części niejednoczesnych, to rzecz niezmienna, dając jedynie impresje jednoczesne, nie daje żadnych takich impresji, które mogłyby tworzyć nam ideę czasu; a zatem ta idea musi pochodzić z następstwa rzeczy zmiennych i czasu w jego pierwotnej postaci nigdy nie można oddzielić od takiego następstwa.

Znalazłszy więc, że czas w swej pierwotnej postaci zjawia się umysłowi zawsze związany z następstwem rzeczy zmiennych i że w inny sposób nie może być przez nas ujęty, musimy teraz zbadać, czy można pojąć czas, nie ujmując pojęciowo następstwa rzeczy, i czy może on sam przez się tworzyć odrębną ideę w wyobraźni.

Ażeby się dowiedzieć, czy jakieś rzeczy, które są związane ze sobą w impresji, dadzą się oddzielić w idei, musimy tylko zważyć, czy one są różne od siebie; jeśli są różne, to jest jasne, że można je ująć pojęciowo oddzielnie. Każda rzecz, która jest różna od innych, da się od innych odróżnić; a każdą rzecz odróżnialną można oddzielić zgodnie z regułami, które wyjaśniliśmy powyżej. Jeśli zaś, przeciwnie, dwie rzeczy nie są różne, to nie są rozróżnialne; jeżeli zaś nie są rozróżnialne, to nie można ich oddzielić. Lecz tak właśnie jest z czasem w porównaniu z naszymi impresjami kolejnymi. Idea czasu pochodzi nie z jakiejś poszczególnej impresji, związanej z innymi i wyraźnie różnej od nich, lecz powstaje w ogóle tylko dzięki sposobowi, w jaki impresje ukazują się umysłowi, przy czym sama idea czasu nie należy do liczby tych impresji. Pięć tonów, zagranych na flecie, daje nam impresję i ideę czasu, jakkolwiek czas nie jest szóstą impresją, która by ukazywała się sama przez się słuchowi czy jakiemu innemu zmysłowi. I nie jest to również szosta impresja, którą by umysł znajdował sam w sobie drogą refleksji. Te pięć dźwięków, zjawiając się w ten szczególny sposób, nie wywołuje żadnej emocji w umyśle ani nie wytwarza żadnego wzruszenia jakiegokolwiek rodzaju, które by, spostrzeżone przez umysł, mogło dać początek nowej idei. Na to trzeba wytworzyć nową ideę refleksywną; i umysł, po tysiąc razy rozważając wszystkie swoje idee zmysłowe, nie może nigdy wyciągnąć z nich nowej idei pierwotnej, o ile natura nie ukształtowała jego władz tak, iż doznaje on nowej impresji pierwotnej, która powstaje z takiej kontemplacji. Lecz tutaj umysł spostrzega tylko sposób, w jaki różne dźwięki mu się ukazują; i ten sposób może on później rozważać, nie rozważając tych szczególnych dźwięków, lecz może go łączyć z jakimiś innymi rzeczami. Idee jakichś rzeczy musi on mieć z pewnością i bez nich nie może nigdy dojść do pojęcia czasu; wobec tego zaś, że czas nie zjawia się jako jakaś pierwotna odrębna impresja, przeto, rzecz jasna, nie może być on niczym innym niż różnymi ideami, impresjami czy rzeczami, uporządkowanymi w pewien określony sposób, a mianowicie: następującymi jedna po drugiej.

Wiem, że są ludzie, którzy uważają, iż ideę trwania stosować można we właściwym sensie do rzeczy, które są całkowicie niezmiennie; i przyjmują, że to jest potoczny pogląd zarówno filozofów, jak i szerokiego ogółu. Lecz żeby się przekonać o jego fałszywości, trzeba tylko przypomnieć sobie wniosek, rozważony powyżej, iż idea trwania pochodzi zawsze z następstwa rzeczy zmiennych i że jej nigdy dać nie może umysłowi żadna rzecz trwała i niezmienna. Albowiem wynika stąd nieuchronnie, że idea trwania nigdy nie może słusznie i ściśle być stosowana do żadnej takiej rzeczy, jako że z żadnej nie może pochodzić; i o żadnej rzeczy niezmiennej nie można powiedzieć, że ona ma trwanie. Idee zawsze reprezentują rzeczy lub impresje, z których pochodzą, i bez fikcji nie mogą reprezentować nic innego i do niczego innego się stosować. Za pomocą jakiej fikcji stosujemy ideę czasu nawet do tego, co niezmiennie, i przyjmujemy, jak to się czyni potocznie, że trwanie jest miarą zarówno spoczynku jak ruchu, to rozważymy później.

Jest jeszcze inny bardzo konkluzywny argument, który umacnia obecną tezę, dotyczącą naszych idei przestrzeni i czasu, i który opiera się jedynie na tej prostej zasadzie, że *nasze idee przestrzeni i czasu składają się z części, które są niepodzielne*. Argument ten wart jest chyba, by go zbadać.

Wobec tego, że każda idea, która jest rozróżnialna, da się jednocześnie oddzielić, weźmy jedną z tych prostych idei niepodzielnych, z jakich składa się złożona idea rozciągłości i,

oddzielając ją od wszelkich innych i rozważając oddzielnie, wytwórzmy sobie sąd o jej naturze i jej własnościach.

Jest jasne, że nie jest to idea rozciągłości. Albowiem idea rozciągłości składa się z części; ta zaś idea zgodnie z założeniem jest doskonale prosta i niepodzielna. Czyż więc nie jest ona niczym? To jest zupełnie niemożliwe. Albowiem, skoro złożona idea rozciągłości, która jest realna, składa się z takich idei, to gdyby te idee były niebytami, istniałaby rzecz realna, złożona z niebytów, co jest niedorzeczne. Muszę więc tutaj zapytać, *czym jest nasza idea punktu prostego i niepodzielnego?* Nie będzie rzeczą dziwną, jeśli moja odpowiedź wyda się cokolwiek nowa, skoro samo pytanie chyba jeszcze nigdy nie było postawione. Przywykliśmy dysputować o naturze punktów matematycznych, lecz rzadko dysputujemy o naturze idei, które dotyczą tych punktów.

Ideę przestrzeni dają umysłowi dwa zmysły, wzrok i dotyk; i żadna rzecz nie wydaje się rozciąglą, która nie jest bądź widzialna, bądź dotykalna. A ta impresja jest złożona z wielu mniejszych impresji, już niepodzielnych dla oka czy dotyku; te można by nazwać impresjami atomów czy cząstek obdarzonych barwą i stałością. Lecz to nie wszystko. Aby te atomy mogły się ukazać naszym zmysłom, trzeba nie tylko, iżby były barwne lub dotykalne; trzeba również koniecznie, iżbyśmy zachowali ideę ich barwy lub jakości dotykowej, byśmy je mogli ująć naszą wyobraźnią. Jedynie idea ich barwy lub jakości dotykowej może sprawić, że będzie je mógł pojąć umysł. Jeśli znikną idee tych jakości zmysłowych, to zostaną one całkowicie unicestwione dla myśli lub wyobraźni.

A teraz, jakie są części, taka jest i całość. Jeżeli punkt nie jest w naszym rozumieniu barwny lub dotykalny, nie może on dać nam żadnej idei; i, co za tym idzie, idea rozciągłości, złożona z idei takich punktów, nie może istnieć w ogóle. Jeśli zaś idea rozciągłości rzeczywiście może istnieć, jak tego jesteśmy świadomi, to jej części muszą istnieć również, a do tego trzeba je uważać za barwne lub dotykalne. A zatem mamy ideę przestrzeni lub rozciągłości tylko o tyle, o ile uważamy ją za przedmiot bądź naszego wzroku, bądź dotyku.

To samo rozumowanie wykaże, że niepodzielne chwile czasu muszą być wypełnione jakimiś realnymi rzeczami lub istnieniami, których następstwo tworzy trwanie i czyni je uchwytnym dla umysłu.

Rozdział IV *Odpowiedź na zarzuty*

Nasza koncepcja przestrzeni i czasu składa się z dwóch części, które ściśle związane są ze sobą. Pierwsza opiera się na następującym łańcuchu rozumowania. Zdolność pojmowania umysłu nie jest nieskończona; a zatem żadna idea rozciągłości czy trwania nie składa się z nieskończonej liczby części czy niższego rzędu idei, lecz składa się z liczby skończonej tych części, a te są proste i niepodzielne; stąd z kolei jest możliwe, żeby przestrzeń i czas istniały zgodnie z tą ideą; jeśli zaś to możliwe, to jest pewne, że one rzeczywiście istnieją zgodnie z tą ideą; a zatem ich nieskończona podzielność jest całkowicie niemożliwa i sprzeczna w sobie.

Druga część naszej koncepcji jest konsekwencją tamtej. Części, na które rozkłada się idea czasu i idea przestrzeni, stają się wreszcie niepodzielne; i te części niepodzielne, jako że same przez się są niczym, nie dadzą się pojąć, jeśli nie są wypełnione czymś, co jest realne i co istnieje. Idee przestrzeni i czasu nie są więc ideami samoistnymi czy odrębnymi, lecz jedynie są to idee dotyczące sposobu czy porządku, w jakim rzeczy istnieją. Innymi słowy, niepodobna pojąć ani rozciągłości, nie wypełnionej materią, ani czasu, w którym nie byłoby następstwa lub zmiany w jakiejś rzeczy realnie istniejącej. Ścisły związek między tymi częściami naszej koncepcji jest powodem, dla którego rozważymy łącznie zarzuty, wysuwane przeciw obu tym częściom, a rozpoczniemy od skierowanych przeciw skończonej podzielności.

I. Pierwszy z tych zarzutów, który wezmę pod uwagę, raczej może dowieść, że istnieje ten związek i zależność jednej części naszej koncepcji od drugiej, niż obalić jedną z nich. Szkoły filozoficzne często twierdziły, że rozciągłość musi być podzielna *in infinitum*, ponieważ system punktów matematycznych jest czymś niedorzecznym; i że ten system jest niedorzeczny, ponieważ punkt matematyczny jest niebytem i że wobec tego połączenie punktów jednych z innymi nigdy nie

może stworzyć realnego bytu. Byłoby to całkiem przekonywające, gdyby nie było środka między nieskończoną podzielnością materii, a niebytem punktów matematycznych. Ten środek istnieje oczywiście, a powstaje on mianowicie, gdy damy barwę lub twardość tym punktom; niedorzeczność obu założeń krańcowych dowodzi, że prawdziwe jest to założenie pośrednie. System punktów fizycznych, który mógłby być drugim takim założeniem pośrednim, jest zbyt niedorzeczny, by wymagał obalenia. Realna rozciągłość, jaką ma być wedle założenia punkt fizyczny, nigdy nie może istnieć bez części, różnych od siebie, skoro zaś rzeczy są różne, to wyobraźnia może je rozróżnić i oddzielić.

II. Drugi zarzut wynika stąd, że rzeczy musiałyby z konieczności *przenikać się*, gdyby rozciągłość składała się z punktów matematycznych. Prosty i niepodzielny atom, który dotyka innego atomu, musi go z konieczności przenikać; albowiem niemożliwe jest, iżby go dotykał swoimi częściami zewnętrznymi, jako że założyliśmy, iż jest doskonale prosty, co wyłącza wszelkie części. Musi więc ten atom dotykać drugi atom ściśle całą swoją istotą, *secundum se, tota et totaliter*, zgodnie z samą definicją przenikania. Lecz przenikanie jest niemożliwe: a więc i punkty matematyczne są równie niemożliwe.

Na ten zarzut odpowiadam, podstawiając bardziej słuszną ideę przenikania. Załóżmy, że dwa ciała nie mają w sobie żadnej próżni, że zbliżają się do siebie i że łączą się ze sobą w taki sposób, iż ciało, które powstaje z ich połączenia, nie jest bardziej rozciągle niż *jedno z ciał danych*: to winniśmy rozumieć, mówiąc o przenikaniu. Lecz oczywistą jest rzeczą, że to przenikanie nie jest niczym innym niż unicestwieniem jednego z tych ciał, a zachowaniem drugiego, przy czym nie jesteśmy zdolni rozróżnić, które z nich zostaje zachowane, a które unicestwione. Przed ich zbliżeniem mamy ideę dwóch ciał. Po ich zbliżeniu mamy ideę tylko jednego. Umysł nie może zachować pojęcia o różnicy między dwoma ciałami takimi samymi, które by istniały w tym samym miejscu i w tym samym czasie.

Biorąc tedy przenikanie w tym znaczeniu, jako unicestwienie jednego ciała przy zbliżeniu go do innego, zapytuję, czy ktoś widzi, iżby było konieczne, by punkt barwny lub dotykalny miał ulec unicestwieniu, gdy się zbliży do innego punktu barwnego lub dotykального? Czyż, przeciwnie, nie jest dla każdego oczywiste, że z połączenia tych punktów powstaje rzecz złożona i podzielna, w której można rozróżnić dwie części, i że każda z tych części zachowuje swoje odrębne i oddzielne istnienie, choć się styka z drugą? Niechaj ktoś pomoże swej wyobraźni, ujmując te punkty jako różnie zabarwione, ażeby tym lepiej zapobiec ich związaniu się i zmieszaniu. Punkt niebieski i punkt czerwony mogą z pewnością stykać się ze sobą, nie przenikając się i nie unicestwiając. Gdyby bowiem nie mogły, cóż by mogło się stać z nimi? Który by został unicestwiony, czerwony czy niebieski? A gdyby te dwie barwy połączyły się w jedną, jaką nową barwę wytworzyłyby, łącząc się ze sobą?

Te zarzuty wywołuje, a jednocześnie czyni tak trudną zadowalającą na nie odpowiedź głównie to, że zarówno nasza wyobraźnia, jak nasze zmysły, są z natury swej chwiejne i niestałe, gdy zwracają się ku rzeczom tak drobnym. Zróbmy plamę z atramentu na papierze i oddalmy się na taką odległość, iżby ta plama stała się całkiem niewidzialna; znajdziemy, że gdy będziemy znów się ku niej zbliżali, to najpierw stanie się ona widoczna z krótkimi przerwami, a następnie widoczna stale; później nabierze tylko nowej siły jej zabarwienie, jej zaś rozmiary już się nie będą powiększały; jeszcze później zaś, gdy się powiększy tak dalece, iż będzie rzeczywiście rozciąglą, będzie jeszcze nadal trudno wyobraźni rozłożyć ją na części składowe, jako że jeszcze trudno jej jest i niewygodnie ujmować tak drobny przedmiot, jakim jest pojedynczy punkt. Ta niezdolność największy ma wpływ na nasze rozumowania na temat obecny i sprawia, że niemal niepodobna dać zrozumiałą odpowiedź w odpowiedniej szacie słownej na wiele pytań, które tu mogą powstać.

III. Wiele zarzutów przeciw niepodzielności części przestrzeni zaczerpniętych z *matematyki*, choć na pierwszy rzut oka zdaje się ta nauka raczej sprzyjać tej koncepcji; jeśli nawet jest jej przeciwna w swoich dowodach, to przecież całkiem zgodna jest z nią w swych *definicjach*. Obecnie więc moim zadaniem musi być: bronić definicji i obalać dowody.

Powierzchnię *określa* się jako długość i szerokość bez głębokości; linię jako długość bez szerokości i głębi; punkt jako to, co nie ma ani długości, ani szerokości, ani głębi. Jest oczywiste, że to wszystko jest całkiem niezrozumiałe, o ile się nie założy, że rozciągłość składa się z

niepodzielnych punktów lub atomów. Jakże bowiem inaczej mogłaby jakaś rzecz istnieć bez długości, szerokości lub głębi?

Na ten argument dawano, jak znajduję, dwie różne odpowiedzi, z których żadna w moim rozumieniu nie jest zadowalająca. Pierwsza, to ta, że przedmioty geometrii, a mianowicie te powierzchnie, linie i punkty, których proporcje i położenia ona bada, są jedynie ideami w umyśle i że nigdy nie istniały i istnieć nie mogą w naturze. Nie istniały nigdy, bo nikt nie zechce twierdzić, że można narysować linię lub stworzyć powierzchnię całkowicie zgodną z tą definicją; i nigdy istnieć nie mogą, albowiem można zbudować dowody, że one są niemożliwe, biorąc za podstawę same te idee.

Czyż można jednak wyobrazić sobie coś bardziej niedorzecznego i sprzecznego niż to rozumowanie? Cokolwiek można pojąć za pomocą idei jasnej i wyraźnej, to z konieczności rzeczy *implicite* zawiera możliwość istnienia; i kto zechce twierdzić, iż dowodzi niemożliwości istnienia tej rzeczy z pomocą argumentu opartego na idei jasnej, w istocie rzeczy twierdzi, iż nie mamy jasnej idei tej rzeczy, ponieważ mamy jej jasną ideę. Próżno szukać sprzeczności w jakiegokolwiek rzeczy, którą umysł pojmuje wyraźnie. Gdyby w niej tkwiła *implicite* jakaś sprzeczność, to nie można by jej nigdy pojąć.

Nie ma więc nic pośredniego pomiędzy uznaniem co najmniej, że możliwe są punkty niepodzielne, a zaprzeczeniem idei takich punktów; i właśnie na tej ostatniej zasadzie opiera się druga odpowiedź na powyższy argument. Twierdzono [przypis: (*L'art de penser*. Arnauld i Nicole, *Logika, czyli Sztuka myślenia*.)], że jakkolwiek niepodobna ująć pojęciowo długość bez szerokości, to przecież można, abstrahując, lecz nie oddzielając, rozważać jedno, nie bacząc na drugie; zupełnie podobnie jak możemy myśleć o długości drogi między dwoma miastami, pomijając jej szerokość. Długość nie da się oddzielić od szerokości zarówno w przyrodzie, jak i w naszych umysłach; lecz to nie wyklucza rozważania częściowego oraz tego *rozdzielenia myślowego* na sposób, wyżej wyjaśniony.

Obalając tę odpowiedź, nie będę kładł nacisku na argument, który już dostatecznie wyjaśniłem, a mianowicie na to, że gdyby umysł nie mógł dotrzeć do pewnego minimum w swych ideach, to jego zdolność pojmowania musiałaby być nieskończona, ażeby mógł on objąć nieskończoną wielość części, z których jego idea wszelkiej rozciągłości musiałaby się składać. Postaram się tu znaleźć pewne nowe niedorzeczności w tym rozumowaniu.

Powierzchnia jest granicą ciała; linia jest granicą powierzchni; punkt granicą linii; lecz twierdzą, że gdyby idee punktu, linii lub powierzchni nie były niepodzielne, to nie byłoby możliwe, iżbyśmy w ogóle mieli pojęcie o tych granicach. Załóżmy, że te idee są nieskończenie podzielne; i niechaj teraz wyobraźnia spróbuje zatrzymać się na idei ostatniej powierzchni, linii lub punktu; otóż ta idea, jak się okazuje, rozkłada się natychmiast na części; i gdy wyobraźnia przedstawi sobie ostatnią z tych części, ta znów wymyka się jej przez nowy podział i tak się dzieje *in infinitum*, że nie może ona dotrzeć do idei granicznej. Rosnąca liczba części ułamkowych nie posuwa wyobraźni ku podziałowi ostatecznemu bardziej niż idea, którą ona pierwotnie wytworzyła. Każda cząsteczka wymyka się z chwytu przez to, że się znów dzieli, podobnie jak żywe srebro, gdy je próbujemy schwycić. Że jednak w istocie rzeczy musi być coś, co jest granicą dla idei wszelkiej ilości skończonej, i że ta idea graniczna nie może sama składać się znów z części czy idei drobniejszych, inaczej bowiem nie byłaby ostatnią z jej części i granicą tej idei, i jako że można by to wciąż ciągnąć dalej — przeto jest to jasny dowód, iż idee powierzchni, linii i punktów nie dopuszczają żadnego podziału; idee powierzchni co do głębi, idee linii co do szerokości i głębi, idee punktów zaś co do żadnego wymiaru.

Filozofowie szkolni byli tak przekonani o sile tego argumentu, że niektórzy spośród nich twierdzili, iż natura do tych cząsteczek materii, które są podzielne w nieskończoność, dodała pewną liczbę punktów matematycznych, ażeby dać granice ciałom; inni zaś uchylali się przed siłą przekonującą tego rozumowania przy pomocy całego szeregu niezrozumiałych wykrętów i rozróżnień pojęciowych. Lecz ci przeciwnicy w równej mierze ustępują sobie zwycięstwa. Człowiek, który się chowa, równie oczywiście uznaje wyższość swego wroga, jak i ten, kto uczciwie oddaje swą broń.

Tak więc okazuje się, że definicje matematyczne obalają te niby-dowody, i że jeżeli mamy

ideę niepodzielnych punktów, linii i powierzchni, zgodną z definicją, to ich istnienie z pewnością jest możliwe; jeżeli zaś nie mamy takiej idei, to niemożliwe jest, iżbyśmy kiedykolwiek mogli pojąć, że te twory geometryczne mają w ogóle granice; a bez pojęcia tej granicy nie może być żadnego dowodu geometrycznego.

Jeżeli teraz pójdę dalej i będę twierdził, że żaden z tych dowodów nie może mieć wystarczającej wagi na to, iżby ustalić taką zasadę jak zasada nieskończonej podzielności; a to dlatego, iż w odniesieniu do tak drobnych przedmiotów nie są to właściwe dowody, jako że zbudowane są na ideach, które są nieścisłe, i na tezach, które nie są dokładnie prawdziwe. Gdy geometria rozstrzyga coś o stosunkach między ilościami, nie powinniśmy żądać najwyższej możliwie precyzji i ścisłości. Żaden z jej dowodów nie sięga tak daleko. Ujmuje ona wymiary i proporcje figur należycie, lecz z gruba i z pewną dowolnością. Jej błędy nigdy nie są znaczne i nie błędziłaby ona w ogóle, gdyby nie dążyła do takiej bezwzględnej doskonałości.

Pytam najpierw matematyków, co oni rozumieją, gdy mówią, że jedna linia lub powierzchnia jest *równa* innej, od niej *większa*, lub *mniej*? Niechaj da na to odpowiedź ktoś z nich, bez względu na to, do której sekty należy, i bez względu na to, czy utrzymuje, że rozciągłość składa się z punktów niepodzielnych, czy też z wielkości podzielnych nieskończenie. To pytanie postawi w kłopotliwe położenie i jednych, i drugich. Niewielu jest matematyków, albo nawet i nie ma takich, którzy by bronili hipotezy punktów niepodzielnych, a przecież ci mają najłatwiejszą i najlepszą odpowiedź na pytanie obecne. Trzeba tylko, iżby odpowiedzieli, że linie lub powierzchnie są równe, gdy liczba punktów w każdej z nich jest taka sama; i że gdy stosunek liczbowy się zmienia, to zmieniają się stosunki linii i powierzchni. Lecz choć jest to odpowiedź *śluszną* i oczywistą, to przecież mogą twierdzić, iż ten probierz równości jest całkiem *bezużyteczny* i że my nigdy nie ustalimy, iż rzeczy są równe lub nierówne sobie na podstawie takiego porównania. Wobec tego bowiem, że punkty, które wchodzi w skład linii lub powierzchni, zarówno spostrzegane wzrokiem jak dotykiem, są tak drobne i tak stopione ze sobą, iż umysł zgoła nie może ich zliczyć, przeto takie zliczanie nigdy nie może dać nam probierza, z którego pomocą moglibyśmy oceniać rozmiary tych figur. Nikt i nigdy nie będzie mógł wyznaczyć przez ścisłe zliczenie punktów, że cal ma ich mniej niż stopa, lub że stopa ma ich mniej niż łokieć lub jakaś większa miara; dlatego też rzadko, czy też nawet nigdy nie bierzemy liczby punktów za probierz równości lub nierówności.

Co się tyczy tych, którzy wyobrażają sobie, że rozciągłość jest podzielna *in infinitum*, to jest niemożliwe, iżby oni mogli robić użytek z tej odpowiedzi lub ustalać równość linii lub powierzchni, wyliczając ich części składowe. Skoro bowiem zgodnie z ich hipotezą zarówno najmniejsza jak i największa figura zawiera nieskończoną ilość części; i skoro liczby nieskończone, ściśle mówiąc, nie mogą być ani równe, ani nierówne między sobą, to równość lub nierówność jakichkolwiek wycinków przestrzeni nie może nigdy zależeć od stosunku liczbowego ich części. Prawda, mógłby ktoś powiedzieć, że nierówność łokcia i jarda polega na różnej liczbie stóp, z których się one składają; nierówność zaś stopy i jarda polega na nierównej liczbie cali. Lecz że wielkość, którą nazywamy calem w jednym, jest wedle założenia równa temu, co nazywamy calem w drugim, i że jest niemożliwe dla umysłu, iżby ustalił tę równość, idąc *in infinitum* w odwoływaniu się do coraz mniejszych wielkości — przeto jest oczywiste, że wreszcie musimy ustalić jakiś probierz równości, różny od wyliczania części.

Są ludzie [przypis: Patrz dr Barrow, *Wykłady matematyczne.*], którzy twierdzą, iż równość najlepiej definiuje się przez przystawanie i że dwie jakiegokolwiek figury są równe, gdy przy nałożeniu jednej na drugą wszystkie ich części odpowiadają sobie wzajemnie i dotykają jedna drugiej. Ażeby wydać sąd o tej definicji, rozważmy, że skoro równość jest stosunkiem, to nie jest ona, ściśle biorąc, własnością tych figur każdej z osobna, lecz powstaje jedynie z porównania, którego umysł dokonuje między nimi. Jeżeli więc równość polega na tym zestawieniu w wyobraźni i wzajemnym kontakcie części, to musimy mieć co najmniej wyraźne pojęcie o tych częściach i musimy przedstawiać sobie pojęciowo ich kontakt. Otóż teraz jest jasne, że w tym ujęciu doprowadzilibyśmy te części do największego rozdrobnienia, jaki tylko można sobie przedstawić; albowiem styczność dużych części nie uczyniłaby nigdy tych figur równymi. Lecz najdrobniejsze części, jakie ujmujemy pojęciowo, to punkty matematyczne; a zatem ten probierz równości jest

tożsamy z tym, jaki opiera się na równości liczby punktów, o którym powiedzieliśmy, że jest słuszny, lecz bezużyteczny. Musimy więc rozejrzeć się w innej dziedzinie za rozwiązaniem obecnej trudności

Jest rzeczą oczywistą, że oko, a raczej umysł często jest zdolny jednym rzutem oka określić proporcje ciał i orzec, iż są równe lub że jedno jest większe lub mniejsze od drugiego, nie badając i nie porównując liczby ich części drobnych. Takie sądy nie tylko są pospolite, lecz w wielu przypadkach są pewne i nieomyłne. Gdy mamy przed sobą miarę jarda i stopy, to umysł nie może kwestionować tego, że pierwsza jest dłuższa niż druga, tak samo, jak nie może wątpić o tych zasadach, które są najbardziej jasne i oczywiste same przez się.

Są więc trzy stosunki, które umysł rozróżnia na podstawie ogólnego wyglądu rzeczy i które oznacza mianem *większy*, *mniejszy* i *równy*. Lecz choć jego sądy dotyczące tych stosunków są czasem nieomyłne, to jednak nie są takie zawsze; i nasze sądy tego rodzaju nie są wyjęte spod wątpliwości i błędności w większej mierze niż sądy o innych sprawach. Często korygujemy nasz pierwszy pogląd, rozważając rzecz ponownie i zastanawiając się; i orzekamy, że są równe te rzeczy, które na pierwszy rzut oka oceniliśmy jako nierówne; uważamy też jakąś rzecz za mniejszą, choć poprzednio wydawała nam się większa niż inna. I nie jest to jedyna poprawka, jakiej podlegają te sądy o danych naszych zmysłów; często odkrywamy nasz błąd, przykładając rzeczy; lub też, gdzie to się nie da wykonać, używając jakiejś wspólnej i niezmiennej miary, która, kolejno zastosowana do rzeczy porównywanych, informuje nas o różnych proporcjach tych rzeczy. Lecz nawet ta poprawka dopuszcza nową poprawkę i różne stopnie ścisłości, zależnie od natury przyrządu, którym mierzymy ciała, i od staranności, jaką wkładamy w porównanie.

Gdzie więc umysł jest przyzwyczajony do tych sądów i do ich korygowania i znajduje, że ten sam stosunek, co sprawia, iż dwie figury mają dla oka ten wygląd, który nazywamy równością, sprawia również, iż one odpowiadają sobie wzajemnie i wedle wszelkiej wspólnej miary, przy której pomocy są porównywane, tam tworzymy pojęcie mieszane równości, które opiera się zarówno na mniej ścisłej, jak i na bardziej ścisłej metodzie porównawczej. Lecz to nas nie zadowala. Albowiem wobec tego, iż słuszna racja przekonuje nas, że są ciała znacznie bardziej drobne niż te, które ukazują się zmysłom; że zaś fałszywa racja przekonywałaby nas, iż są ciała nieskończenie bardziej drobne, przeto pojmujemy jasno, że nie jesteśmy w posiadaniu żadnego przyrządu i żadnego sposobu mierzenia, który by nas zabezpieczył przed wszelkim błędem i niepewnością. Zdajemy sobie sprawę, że dodanie lub odjęcie jednej z tych drobnych części nie da się zauważyć ani w wyglądzie, ani w mierzeniu; że zaś wyobrażamy sobie, iż dwie figury, które były równe poprzednio, nie mogą być równe po tym usunięciu lub dodaniu, przeto zakładamy w wyobraźni jakiś probierz równości, który koryguje dokładnie wyglądy i pomiary i sprowadza figury całkowicie do tego stosunku. Jest jasne, że ten probierz istnieje tylko w wyobraźni. Wobec tego bowiem, że sama idea równości jest właśnie ideą takiego szczegółowego wyglądu, skorygowaną przez nałożenie lub wspólną miarę, przeto pojęcie jakiejś poprawki, wychodzącej poza nasze przyrządy i naszą sztukę mierzenia, jest prostą fikcją umysłu i jest równie bezużyteczne jak niezrozumiałe. Lecz chociaż ten probierz istnieje tylko w wyobraźni, fikcja ta jest bardzo naturalna; i nic bardziej zwykłego niż to, że umysł w ten właśnie sposób kontynuuje wszelką akcję nawet wówczas, gdy znikła racja, która pierwotnie skłoniła go do jej rozpoczęcia. To widać bardzo wyraźnie, gdy chodzi o czas; choć jest tu oczywiste, że nie posiadamy ścisłej metody wyznaczania stosunku między częściami, nawet tak dokładnej jak w odniesieniu do rozciągłości, to jednak różne poprawki naszych miar i różne stopnie ich dokładności dały nam niejasne uwikłane pojęcie o doskonałej i całkowitej równości. Tak samo rzecz się ma w wielu innych sprawach. Muzyk, znajdując, że jego ucho staje się z każdym dniem bardziej delikatne, i korygując siebie z pomocą refleksji i uwagi, kontynuuje tę samą czynność umysłu nawet wówczas, gdy przedmiot go zawodzi, i tworzy sobie pojęcie doskonałej tercji lub oktawy, nie umiając powiedzieć, skąd bierze swój probierz. Malarz tworzy taką samą fikcję, co się tyczy barw. Mechanik zaś, co się tyczy ruchu. Jeden wyobraża sobie, że *światło* i *cień*, drugi, że *szybkość* i *powolność* można porównywać i ustalać między nimi równość tak dokładnie, jak tego uczynić nie może ocena zmysłów.

To samo rozumowanie możemy zastosować do *krzywej* i *prostej*. Nie ma rzeczy bardziej oczywistej dla zmysłów niż różnica między krzywą a prostą, i nie ma idei, które byśmy tworzyli

łatwiej niż idee tych rzeczy. Lecz choćbyśmy nie wiedzieć jak łatwo mogli tworzyć te idee, to niepodobna podać jakiegokolwiek ich definicji, która by ustalała wyraźne granice między nimi. Gdy rysujemy linie na papierze lub na jakiegokolwiek powierzchni ciągłej, to istnieje pewien porządek, w jakim te linie biegną od jednego punktu do innego, tak iż mogą dać pełne wrażenie krzywej lub prostej. Lecz porządek ten jest całkowicie nieznanym i nie dostrzegamy tu nic poza jednolitym wyglądem. Tak przyjmując nawet system punktów niepodzielnych, możemy wytworzyć tylko odległe pojęcie jakiegoś nieznanego probierza dla rozważanych tu linii. Przyjmując zaś podzielność nieskończoną, nie możemy posunąć się nawet tak daleko, lecz ograniczeni jesteśmy jedynie do wyglądu ogólnego jako zasady, przy której pomocy określamy, że linie są bądź krzywe, bądź proste. Lecz choć nie możemy dać dokładnej definicji tych linii, ani też podać zupełnie ścisłej metody rozróżniania jednej od drugich, to przecież nie przeszkadza to nam korygować pierwsze ujęcie bardziej dokładnym rozważaniem i porównaniem przy pomocy jakiejś reguły, do której słuszności mamy większe zaufanie dzięki wielokrotnym próbom. I z tych poprawek, kontynuując tę samą operację myślową nawet wówczas, gdy znika do niej podstawa, tworzymy nieścisłą ideę doskonałego probierza dla tych figur, choć nic potrafimy go wyjaśnić ani zrozumieć.

Matematycy, co prawda, uważają, że dają ścisłą definicję prostej, gdy mówią, iż jest to *najkrótsza droga pomiędzy dwoma punktami*. Lecz ja uważam, po pierwsze, że to jest raczej ustalenie jednej z własności prostej niż słuszna jej definicja. Pytam bowiem, czy ktoś, jeśli mu wspomną o linii prostej, nie myśli od razu o takim jej swoistym wyglądzie i czy nie zdarza się przypadkowo tylko, iż rozważa on tę własność? Linie prostą można przedstawić sobie w oderwaniu od innych rzeczy; ta zaś definicja jest niezrozumiała, jeśli nie porównać prostej z innymi liniami, które przedstawiamy sobie jako bardziej rozciągnięte. Jest w życiu potocznym ustaloną maksymą, że najbardziej prosta droga jest zawsze najkrótsza; a przecież tak mówić byłoby równie niedorzecznie, jak jest twierdzić, że najkrótsza droga jest zawsze najkrótsza, gdyby nasza idea linii prostej nie była różna od idei najkrótszej drogi między dwoma punktami.

Po drugie, powtarzam, co już powyżej ustaliłem, że nie mamy ścisłej idei równości i nierówności, odległości krótszej i dłuższej, podobnie jak nie mamy ścisłej idei linii prostej lub krzywej; i, co za tym idzie, że jedna idea nie może nigdy dać nam doskonałego probierza drugiej. Ścisłej idei nie można nigdy zbudować na takich ideach, które są nieokreślone i chwiejne.

Dla idei *powierzchni płaskiej* również trudno o ścisły wzorzec jak dla linii prostej; i nie mamy żadnego innego środka, ażeby wyróżnić taką powierzchnię, poza jej ogólnym wyglądem. Próżno matematycy przedstawiają powierzchnię płaską jako wytworzoną przez ruch postępowy linii prostej. Można tu od razu zarzucić, że nasza idea powierzchni jest również niezależna od tej metody tworzenia powierzchni, jak nasza idea elipsy jest niezależna od idei stożka; że idea linii prostej nie jest bardziej ścisła niż idea powierzchni płaskiej; że prosta może posuwać się naprzód nieprawidłowo i wytworzyć w ten sposób figurę zupełnie różną od płaszczyzny; i że zatem musimy zakładać, iż porusza się ona po dwóch liniach prostych równoległych do siebie i na tej samej płaszczyźnie; lecz to jest opis, który wyjaśnia tę rzecz przez nią samą i obraca się w błędnym kole.

Okazuje się więc, że idee, które są najbardziej istotne dla geometrii, a mianowicie idee równości i nierówności, linii prostej i powierzchni płaskiej, dalekie są od tego, żeby były ściśle i określone zgodnie z naszą potoczną metodą ich pojmowania. Nie tylko nie jesteśmy zdolni powiedzieć, jeżeli dany przypadek w pewnym stopniu jest wątpliwy, kiedy takie poszczególne figury są równe i kiedy taka linia jest prosta, a taka powierzchnia płaska; lecz również nie możemy utworzyć idei tego stosunku lub tych figur, która by była stała i niezmienna. Odwołujemy się wciąż do sądu, jaki tworzymy sobie na podstawie wyglądu rzeczy a który jest słaby i omylny, i korygujemy przy pomocy wspólnej miary; jeśli zaś dołączamy do tego jakąś dalszą poprawkę, to zazwyczaj taką, która jest bądź bezużyteczna, bądź jest tylko w wyobraźni. Próżno byśmy się odwoływali do potocznego argumentu i przyjmowali bóstwo, którego wszechmoc może pozwolić mu utworzyć doskonałą figurę geometryczną i narysować linię prostą bez krzywizny i zagięcia. Ponieważ ostateczny wzorzec tych figur pochodzi nie skądinąd, jak tylko ze zmysłów i wyobraźni, przeto niedorzeczne jest mówić o jakiejś doskonałości poza tym, o czym te władze mogą sądzić; albowiem prawdziwa doskonałość w każdej rzeczy polega na jej zgodności z jej wzorcem.

Otóż wobec tego, że te idee są tak chwiejne i niepewne, przeto rad bym zapytać matematyka,

jaką to niezawodną pewność ma on, nie tylko co się tyczy bardziej zawitych i niejasnych twierdzeń swojej nauki, lecz również co do najbardziej pospolitych i oczywistych zasad? Jak może on mi dowieść na przykład, że dwie proste nie mogą mieć jednego wspólnego odcinka? Albo że jest rzeczą niemożliwą narysować więcej niż jedną prostą między dwoma punktami? Gdyby mi rzekł, że te poglądy są oczywiście niedorzeczne i niezgodne z naszymi ideami jasnymi, to ja bym mu odpowiedział, że nie zaprzeczę, gdy dwie proste nachylone są do siebie pod łatwo dostrzegalnym kątem, iż jest niedorzeczne wyobrazić sobie, że mają wspólny odcinek. Lecz jeśli założymy, że dwie proste zbliżają się do siebie o jeden cal na przestrzeni dwudziestu mil, to nie dostrzegam żadnej niedorzeczności w twierdzeniu, że gdy się zetkną, to staną się jedną linią. Bo proszę was, na podstawie jakiej reguły czy wzorca wydajecie sąd, gdy twierdzicie, że linia, w którą według mego założenia one się zwały, nie może tworzyć tej samej linii prostej z tymi dwiema, które tworzą tak małeńki kąt ze sobą? Musicie z pewnością mieć jakąś ideę linii prostej, z którą ta linia się nie zgadza. Czy więc mniemacie, że na niej punkty nie mieszczą się w takim samym porządku i wedle tej samej reguły, jak to jest swoiste i istotne dla linii prostej? Jeśli tak, to muszę was poinformować, że sądząc w ten sposób nie tylko przyjmujecie, iż rozciągłość składa się z punktów niepodzielnych (co, być może, wychodzi poza waszą intencję), lecz jak powiadam, muszę was poinformować, że ani to nie jest wzorzec, wedle którego tworzymy ideę linii prostej, ani też, gdyby to był wzorzec, nie ma takiej stałości w naszych zmysłach lub wyobraźni, iżby określał, kiedy taki porządek jest pogwałcony czy też zachowany. Pierwotnym wzorcem linii prostej w rzeczywistości nie jest nic innego niż pewien ogólny wygląd; i jest rzeczą oczywistą, że linie proste można by doprowadzić do częściowego przystawiania, a jednocześnie przecież odpowiadałyby temu wzorcowi, choć korygowanemu wszelkimi środkami osiągalnymi lub tylko przedstawianymi w wyobraźni.

To może nam trochę otworzyć oczy i pozwolić dojrzeć, iż żaden dowód geometryczny na nieskończoną podzielność rozciągłości nie może mieć tak wielkiej mocy, jaką w naturalny sposób przypisujemy każdemu argumentowi, który opiera się na takich wspaniałych rozszczeniach. Jednocześnie możemy poznać rację, dlaczego geometria nie potrafi dać oczywistości w tym jednym punkcie, podczas gdy wszelkie inne jej wywody zyskują najpełniejsze nasze uznanie i aprobatę. Istotnie też wydaje się, że bardziej potrzebną rzeczą jest podać rację dla tego wyjątku, niż wskazać, że istotnie musimy taki wyjątek uczynić, i uważać wszystkie argumenty matematyczne za podzielnością nieskończoną jako całkowicie sofistyczne. Oczywista to bowiem rzecz, że skoro żadna idea ilości nie jest podzielna nieskończenie, przeto nie można sobie wyobrazić bardziej uderzającej niedorzeczności niż próbę dowodu, iż sama ilość dopuszcza taki podział; próbę takiego dowodu przy pomocy idej, które są wręcz przeciwne w tym poszczególnym punkcie. Że zaś ta niedorzeczność jest tak bardzo jaskrawa sama przez się, przeto nie ma argumentu na niej opartego, któremu by nic towarzyszyła nowa niedorzeczność i w którym by nie tkwiła sprzeczność oczywista.

Mógłbym podać jako przykłady te argumenty za podzielnością nieskończoną, które są zaczerpnięte z *punktu styczności*. Wiem, że nie ma matematyka, który by pozwolił sądzić o nim z wykresów, jakie rysuje na papierze, jako że to są luźne szkice, jakby nam powiedział, i służą tylko do tego, ażeby dać nam łatwiej pewne idee, które są prawdziwą podstawą wszelkiego naszego rozumowania. Na to się godzę i gotów jestem oprzeć spór jedynie na tych ideach. Chcę więc, żeby nasz matematyk uformował najściślej, jak tylko możliwe, idee okręgu i linii prostej; i pytam następnie, czy opierając się na pojęciu ich styczności może on przedstawić je sobie jako dotykające się w jednym punkcie matematycznym, czy też musi je z konieczności wyobrazić sobie jako zbiegające się na pewnej przestrzeni. Jakąkolwiek da odpowiedź, uwikła się w równe trudności. Jeżeli powie, że kreśląc te figury w swej wyobraźni, może wyobrazić sobie, iż dotykają się tylko w jednym punkcie, to przyjmuje on możliwość tej idei i, co za tym idzie, tej rzeczy. Jeżeli zaś powie, że w swoim pojmowaniu styczności tych linii musi przedstawić je sobie jako zbiegające się na pewnej przestrzeni, to tym samym uznaje, że błędne są dowody geometryczne, prowadzone poza pewien stopień dokładności; albowiem pewne jest, iż ma on takie dowody przeciw zbieganiu się okręgu i prostej, to znaczy innymi słowy, iż może on dowieść, że idea zbieżności jest niezgodna z dwiema innymi ideami, mianowicie z ideą okręgu i prostej, choć jednocześnie uznaje, iż te dwie idee nie dadzą się, od siebie oddzielić.

Rozdział V
Odpowiedź na zarzuty
(ciąg dalszy)

Jeżeli druga część mojej koncepcji — mianowicie to, że *idea przestrzeni lub rozciągłości nie jest niczym innym niż, ideą widocznych lub dotykalnych punktów rozmieszczonych w pewnym porządku* — jest prawdą, to stąd wynika, że nie możemy utworzyć sobie idei próżni, czy przestrzeni, gdzie nie ma żadnej rzeczy widocznej lub dotykanej. Tu powstają trzy zarzuty, które rozważę łącznie, ponieważ odpowiedź na jeden z nich jest konsekwencją tego, na czym oprę dwie pozostałe.

Po pierwsze, można powiedzieć, że ludzie dysputowali przez długie wieki o próżni i pełni, nie umiając doprowadzić sprawy do ostatecznej decyzji; i filozofowie, nawet terażniejsi, myślą, że mogą swobodnie opowiedzieć się po każdej stronie, zależnie od tego, jak ich skieruje fantazja. Lecz jakakolwiek może być podstawa sporu, co się tyczy samych rzeczy, to przecież można uważać, że sama dyskusja ma rozstrzygać co do idei i że jest niemożliwe, by ludzie mogli tak długo rozumować na temat próżni i bądź ją odrzucać, bądź jej bronić, nie mając pojęcia o tym, co odrzucają lub czego bronią.

Po drugie, gdyby zaczepić ten pierwszy argument, to realności lub co najmniej możliwości idei próżni można by dowieść rozumowaniem następującym. Możliwa jest wszelka idea, która jest konieczną i nieomylną konsekwencją takich idei, jakie są możliwe. Otóż teraz, choć uważamy, że świat w obecnej chwili jest pełnią, to łatwo możemy przedstawić sobie pojęciowo, iż *nie ma w nim ruchu*; i idea ta z pewnością będzie uznana za możliwą. Trzeba również uznać, że można przedstawić sobie pojęciowo, iż wszechpotężne bóstwo unicestwi część materii, podczas kiedy reszta jej pozostanie w spoczynku. Albowiem wobec tego, że każda idea, skoro jest rozróżnialna, da się oddzielić w wyobraźni; i wobec tego, że każda idea, która się da oddzielić w wyobraźni, da się też pojąć jako istniejąca oddzielnie; przeto jest oczywiste, że z istnienia jednej cząstki materii nie wynika istnienie innej, tak samo jak kwadratowy kształt jednego ciała nie pociąga za sobą kwadratowego kształtu innego. To ustaliwszy, pytam teraz, co wynika ze zbiegu tych dwóch możliwych idei *spoczynku i unicestwienia* i co musimy uznać, że wynika z unicestwienia wszystkiego powietrza i wszelkiej materii lotnej w pokoju, jeśli założymy, że ściany pozostaną te same, nie poruszając się i nie zmieniając? Są metafizycy, którzy odpowiadają, że wobec tego, iż materia i rozciągłość są tym samym, przeto unicestwienie jednej pociąga za sobą z konieczności unicestwienie drugiej; i że skoro teraz nie będzie żadnej odległości między ścianami tego pokoju, to dotkną się one zupełnie tak samo, jak moja ręka dotyka papieru, który jest bezpośrednio przede mną.

Choć tę odpowiedź spotyka się bardzo często, to niechaj ci metafizycy przedstawią sobie materię zgodnie ze swoją hipotezą lub wyobrażą sobie, iż podłoga i sufit oraz wszystkie przeciwległe ściany pokoju dotykają się wzajemnie, podczas gdy trwają nadal niezmiennie w spoczynku i zachowują to samo położenie. Jakże bowiem mogą dwie ściany, południowa i północna, dotykać się wzajemnie, podczas gdy jednocześnie dotykają one końców dwóch ścian przeciwnych, wschodniej i zachodniej? I jakże może spotkać się podłoga z sufitem, podczas gdy je dzielą cztery ściany ustawione w pozycji przeciwnej? Jeżeli zmieniamy ich położenie, to zakładamy ruch. Jeżeli przedstawiamy sobie, że między nimi jest jakaś rzecz, to przyjmujemy, że powstało coś nowego. Lecz jeśli się trzymać ściśle dwóch idei *spoczynku i unicestwienia*, to jest oczywiste, że idea, która z nich wynika, nie jest ideą styczności części, lecz czymś, co, jak wnosimy, jest ideą próżni.

Trzeci zarzut posuwa sprawę jeszcze dalej i nie tylko stwierdza, że idea próżni jest realna i możliwa, lecz również, że jest konieczna i nieunikniona. Twierdzenie to opiera się na ruchu, który obserwujemy w ciałach i który, przyjmuje się, byłby niemożliwy i nie do pojęcia bez próżni, w którą jedno ciało musi wejść, ażeby zrobić miejsce dla drugiego. Nie będę rozwijał szeroko tego zarzutu, ponieważ zasadniczo należy on do filozofii naturalnej, która leży poza sferą naszych obecnych rozważań.

Ażeby odpowiedzieć na te zarzuty, musimy ująć sprawę dostatecznie głęboko i rozważyć naturę i pochodzenie pewnych idei, ażebyśmy nie dyskutowali, nie rozumiejąc dokładnie przedmiotu sporu. Jest rzeczą oczywistą, że idea ciemności nie jest ideą pozytywną, lecz tylko zaprzeczeniem światła albo, mówiąc bardziej ściśle, zaprzeczeniem barwnych i widzialnych przedmiotów. Człowiek, który posiada wzrok, gdy całkowicie pozbawiony jest światła, obracając oczy w różne strony, nie otrzymuje żadnych spostrzeżeń, poza tymi, jakie mieć może również człowiek ślepy z urodzenia; pewne zaś jest, że taki nie ma ani idei światła, ani ciemności. Stąd wniosek, że wrażenie rozciągłości, niewypełnionej materią, otrzymujemy nie przez samo usunięcie rzeczy widzialnych i że idea całkowitej ciemności nie może być nigdy tożsama z ideą próżni.

Załóżmy znów, że jakaś moc niewidzialna podtrzymuje człowieka w powietrzu i że delikatnie go przenosi w przestrzeni; jest oczywiste, że on nic nie spostrzega i nie otrzymuje idei rozciągłości ani w ogóle żadnej innej idei z tego niezmiennie trwającego ruchu. Nawet gdy założymy, że porusza on kończynami naprzód i w tył, to nie może to mu dawać idei rozciągłości. Czuje on w tym przypadku pewne doznanie zmysłowe lub impresję, której części następują jedna po drugiej i mogą dać mu ideę czasu; lecz z pewnością nie są one rozmieszczone w ten sposób, jak to jest konieczne, iżby dały ideę przestrzeni lub rozciągłości.

Skoro zatem okazuje się, że ciemność i ruch, gdy całkowicie jest usunięta wszelka rzecz, widzialna i dotykalna, nigdy nie mogą dać nam idei rozciągłości bez materii, czyli idei próżni, to powstaje pytanie następne, czy mogą dać tę ideę, gdy zostaną połączone z czymś widzialnym i dotykalnym?

Jest ogólnie przyjęte wśród filozofów, że wszelkie ciała, które ukazują się oku, zjawiają się jak gdyby namalowane na płaszczyźnie i że różne stopnie ich odległości od nas odkrywa raczej rozum niż zmysły. Gdy trzymam rękę wyciągniętą naprzód i rozstawiam palce, to są one oddzielone od siebie błękitem firmamentu równie doskonale, jakby być mogły jakąś rzeczą widzialną, którą mógłbym umieścić między nimi. Ażeby więc dowiedzieć się, czy wzrok może dać impresję i ideę próżni, musimy założyć, że pośród całkowitej ciemności są nam dane ciała świetlne, których światło ukazuje tylko same te ciała, nie dając nam żadnej impresji pochodzącej od rzeczy otaczających.

Równoległe założenie uczynić musimy, co się tyczy przedmiotów naszego dotyku. Nie będzie tu rzeczą odpowiednią założyć, że usunięte są całkowicie wszelkie przedmioty dotykalne; musimy przyjąć, że coś jest spostrzegane przez dotyk i że po przerwie i po ruchu ręki lub jakiegoś innego organu dającego doznania zmysłowe, spotykamy inny przedmiot dotyku; i że gdy skończy się ten kontakt, następuje inny, i tak dalej, jak często nam się podoba. Powstaje pytanie, czy te przerwy nie dają nam idei rozciągłości bez pośrednictwa ciał?

Zacniemy od pierwszego przypadku; jest rzeczą oczywistą, że gdy tylko dwa ciała świetlne ukazują się oku, to możemy spostrzec, czy są one związane ze sobą, czy oddzielone; czy są oddzielone dużą czy małą odległością; i jeżeli ta odległość się zmienia, to możemy spostrzegać zwiększenie się jej lub zmniejszenie bez ruchu tych ciał. Ze jednak odległość nie jest w tym przypadku żadną rzeczą barwną czy widzialną, to można pomyśleć, iż tutaj próżnia lub czysta rozciągłość jest nie tylko uchwytna dla umysłu, lecz również oczywista dla samych zmysłów.

To jest nasz naturalny i najbardziej znany sposób myślenia, który jednak nauczymy się korygować pewną refleksją. Możemy zauważyć, że gdy dwa ciała się ukazują tam, gdzie poprzednio była zupełna pustka, to jedyną zmianą, jaką można odkryć, jest to, iż zjawiły się te dwie rzeczy i że wszystko inne pozostaje, jak poprzednio, całkowitą negacją światła i wszelkiej rzeczy barwnej lub widzialnej. Jest to słuszne nie tylko co do tego, o czym można powiedzieć, że jest odległe od tych ciał, lecz również o samej odległości między nimi: że nie jest ona niczym innym niż tylko ciemnością czy negacją światła, bez części, bez struktury, niezmienną i niepodzielną. Otóż teraz, skoro ta odległość nie daje żadnej percepcji, która by była różna od tego, co ślepemu człowiekowi dają oczy lub co otrzymujemy w noc najciemniejszą, przeto ta rozciągłość musi mieć te same własności wspólne: że zaś ślepotą i ciemność nie dają nam żadnych idei rozciągłości, przeto jest niemożliwe, iżby ciemna i nierozróżnialna odległość między dwoma ciałami mogła kiedykolwiek dać tę ideę.

Jedyna różnica pomiędzy ciemnością absolutną i ukazaniem się dwóch lub więcej rzeczy

widzialnych polega, jak powiedziałem, na samych tych rzeczach i na tym, jak one oddziałują na nasze zmysły. Kąty, które promienie światła, płynące od nich, tworzą ze sobą; ruch, który musi wykonać oko, przechodząc od jednego do drugiego ciała, i różne części organów, na które one działają — to wszystko daje jedyne percepcje, z których możemy sądzić o odległości. Lecz że te percepcje są proste i niepodzielne każda z osobna, więc nie mogą nigdy dać nam idei rozciągłości.

Możemy to zilustrować, rozważając zmysł dotyku i przedstawianą w wyobraźni odległość lub odstęp między rzeczami dotykalnymi, czyli stałymi. Przyjmuję tu dwa przypadki; a mianowicie pierwszy, gdzie człowiek jest zawieszony w powietrzu i porusza kończynami naprzód i w tył, nie spotykając żadnej rzeczy dotykanej, oraz drugi, gdzie człowiek spostrzega jakąś rzecz dotykającą, traci z nią kontakt i po pewnym ruchu, którego jest świadomy, spostrzega znów inną rzecz dotykającą; i pytam wówczas, na czym polega różnica pomiędzy tymi dwoma przypadkami? Nikt nie będzie miał skrupułów, żeby twierdzić, iż różnica ta polega jedynie na spostrzeganiu tych rzeczy i że doznanie zmysłowe, które powstaje z ruchu, w obu przypadkach jest to samo. Że zaś to doznanie zmysłowe nie jest zdolne dać nam idei rozciągłości, gdy mu nie towarzyszy jakaś inna percepcja, przeto nie może ono dać nam tej idei również w połączeniu z impresjami, jakie dają rzeczy dotykane, albowiem to połączenie nie zmienia tego doznania zmysłowego.

Lecz chociaż ruch i ciemność bądź same, bądź w połączeniu z rzeczami dotykalnymi i widzialnymi, nie dają idei pustki czy rozciągłości niewypełnionej materią, to przecież są one przyczynami, dla których wyobrażamy sobie błędnie, iż możemy wytworzyć taką ideę. Jest bowiem ścisła zależność między ruchem i ciemnością a realną rozciągłością, czyli układem rzeczy widzialnych i dotykalnych.

Po pierwsze, możemy obserwować, iż dwie rzeczy widzialne, ukazując się wśród całkowitej ciemności, działają na zmysły w ten sam sposób, i że promienie, które idą od nich, tworzą ten sam kąt i zbiegają się w oku, jak gdyby odległość między nimi była wypełniona rzeczami widzialnymi, które dają nam prawdziwą ideę rozciągłości. Spostrzeżenie zmysłowe ruchu jest takie samo, gdy nie ma między tymi dwoma ciałami żadnej rzeczy dotykanej, jak wówczas, gdy czujemy dotykiem ciało złożone, którego różne części rozmieszczone są jedna za drugą.

Po drugie, znajdujemy doświadczeniem, że dwa ciała, umieszczone tak, iż działają na zmysły w ten sam sposób, jak i inne dwa, między którymi jest pewna odległość wypełniona rzeczami widzialnymi, że te dwa pierwsze ciała mogą zmieścić między sobą te same rzeczy rozciągle bez jakiegoś dostrzegalnego impulsu czy przenikania i bez jakiegokolwiek zmiany tego kąta, pod którym ukazują się zmysłom. Podobnie jest tam, gdzie jest jedna rzecz, której nie możemy czuć dotykowo po innej, nie czując odstepu i nie doznając tego wrażenia zmysłowego, które nazywamy ruchem naszej ręki lub innego organu zmysłowego; tutaj doświadczenie wskazuje nam, że jest możliwe, iż tą samą rzecz możemy kiedy indziej czuć dotykowo w takim samym wrażeniu zmysłowym ruchu jednocześnie z impresją rzeczy stałych i dotykalnych, która towarzyszy temu wrażeniu zmysłowemu i jest wstawiona między tamte wrażenia. To znaczy innymi słowy, że odległość niewidoczną i niedotykającą można zamienić na widoczną i dotykającą bez jakiegokolwiek zmiany w rzeczach znajdujących się w tej odległości.

Po trzecie, możemy zauważyć, jako inny rodzaj stosunku między tymi dwoma rodzajami odległości, że mają one prawie ten sam wpływ na każde zjawisko naturalne. Albowiem wszystkie własności, takie jak ciepło, chłód, światło, przyciąganie, i tak dalej, zmniejszają się proporcjonalnie do odległości; i zauważa się bardzo nieznaczną różnicę między tym przypadkiem, gdzie ta odległość jest wyznaczona przez rzeczy złożone i dostrzegalne, a tym, gdzie jest znana tylko dzięki sposobowi, w jaki rzeczy znajdujące się na tej odległości wpływają na zmysły.

Tutaj więc zachodzą trzy stosunki pomiędzy tą odległością, która daje ideę rozciągłości, a tą inną, która nie jest wypełniona żadną rzeczą barwną lub stałą. Rzeczy znajdujące się w jakiejś odległości wpływają na zmysły w ten sam sposób, czy to oddzielone od siebie jedną odległością, czy drugą; drugi rodzaj odległości, jak się okazuje, może objąć również pierwszą i obie mogą w równej mierze zmniejszyć siłę każdej cechy.

Te stosunki między dwoma rodzajami odległości pozwolą nam łatwo wyjaśnić, dlaczego jedną tak często brano za drugą i dlaczego wyobrażamy sobie, że mamy ideę rozciągłości bez idei jakiegokolwiek rzeczy widzialnej lub dotykanej. Możemy bowiem ustalić jako regułę ogólną w tej

nauce o naturze ludzkiej, że gdziekolwiek zachodzi ścisły związek między dwiema ideami, tam umysł bardzo łatwo może je mieszać ze sobą i we wszelkich rozważaniach i rozumowaniach posługiwać się jedną zamiast drugiej. To zjawisko zdarza się w tylu przypadkach i ma tak ważne konsekwencje, że nie mogę się powstrzymać od tego, iżby się na nim zatrzymać przez chwilę i zbadać jego przyczyny. Założę tylko, że musimy rozróżniać zjawisko samo i przyczyny, którymi będę je wyjaśniał; i stąd, że zachodzi jakaś niepewność co do przyczyn, nie możemy sobie wyobrazić, iż również niepewne jest samo zjawisko. Może ono być realne, choć moje wyjaśnienie może być chimeryczne. Fałszywość jednego nie jest konsekwencją fałszywości drugiego, choć jednocześnie możemy zauważyć, że bardzo naturalną jest rzeczą wyciągać taką konsekwencję, co jest oczywistym przykładem tej właśnie zasady, którą próbuję wyjaśnić.

Gdy przyjąłem stosunki *podobieństwa*, *styczności* i *związku przyczynowego* jako zasady powiązania między ideami, nie wglądając w ich przyczyny, to stało się tak raczej dlatego, iż kierowałem się moją pierwszą regułą, że musimy ostatecznie zadowolić się raczej doświadczeniem niż dla braku czegoś uchwytnego i prawdopodobnego, co mógłbym był rozwinąć na ten temat. Było by rzeczą łatwą dokonać w wyobraźni rozcięcia mózgu i pokazać, dlaczego, gdy sobie przedstawiamy jakąkolwiek ideę, humory zwierzęce rozlewają się na wszystkich traktach przyległych i budzą inne idee, które są z daną związane. Lecz jakkolwiek zlekceważyłem te korzyści, które mógłbym był wyciągnąć z tej materii, wyjaśniając stosunki między ideami, to przecież obawiam się, że będę musiał tutaj uciec się do niej, ażeby wyjaśnić błędy, jakie powstają z tych stosunków. Muszę więc zauważyć, iż umysł jest wyposażony w moc wywoływania każdej idei, jak mu się podoba; i że zatem, gdy wysyła humory zwierzęce do tego regionu mózgu, gdzie mieści się ta idea, to wywołują one zawsze daną ideę, jeśli skierują się dokładnie na odpowiednie trakty i zakłócą spokój w tej komórce, która odpowiada danej idei. Lecz że ich ruch rzadko jest prosty i z natury rzeczy odchyła się nieco w jedną stronę lub inną, przeto te humory zwierzęce, rozlewając się na trakty przyległe, dają umysłowi inne idee pokrewne zamiast tej, której umysł pragnął pierwotnie. Tej zmiany nie zawsze jesteśmy świadomi; lecz rozwijając dalej ten sam tok myśli, robimy użytek z idei pobliskiej, która nam się zjawiała, i posługujemy się nią w naszym rozumowaniu, jak gdyby była tożsama z tym, czegośmy szukali. To jest przyczyna wielu błędów i sofizmatów w filozofii, jakby to w naturalny sposób można było przedstawić i łatwo pokazać, gdyby do tego była sposobność.

Z tych trzech stosunków, wspomnianych powyżej, stosunek *podobieństwa* jest najbardziej płodnym źródłem błędów; istotnie też niewiele jest omyłek w rozumowaniu, które by w znacznej mierze nie pochodziły z tego źródła. Idee podobne nie tylko są ze sobą związane, lecz działania umysłu, w których je rozważamy, tak mało się różnią od siebie, że nie jesteśmy zdolni ich rozróżnić. Ta ostatnia okoliczność ma poważną konsekwencję; możemy też ogólnie zauważyć, że gdzie działania umysłu, które wytwarzają dwie idee, są takie same lub podobne, tam bardzo łatwo możemy te idee pomieszać i wziąć jedną za drugą. Wiele przykładów tego spotykamy w dalszym toku tego traktatu. Jakkolwiek jednak *podobieństwo* jest tym stosunkiem, który najłatwiej prowadzi do mylenia idei, to przecież dwa pozostałe stosunki, *związku przyczynowego* i *styczności*, mogą również współdziałać w tym samym kierunku. Moglibyśmy przytoczyć figury poetyckie i oratorskie jako wystarczające dowody na to, gdyby to było równie przyjęte, jak jest uzasadnione czerpać z tej dziedziny nasze argumenty w sprawach metafizycznych. Lecz żeby metafizycy nie uznali, iż jest to poniżej ich godności, zapożyczę dowód z pewnej obserwacji, którą można uczynić w ich własnych rozprawach, a mianowicie, że zwykłą u ludzi rzeczą jest, rozumując, używać wyrazu zamiast idei i mówić zamiast myśleć. Posługujemy się słowami zamiast ideami, zazwyczaj bowiem są one ze sobą związane tak ściśle, że umysł łatwo bierze mylnie jedno za drugie. I to podobnie jest racją, dla której podstawiamy ideę odległości, której nie uważa się za widzialną lub dotykalną, zamiast rozciągłości, która nie jest niczym innym niż układem punktów widzialnych lub dotykalnych, rozmieszczonych w pewnym porządku. Oba stosunki *związku przyczynowego* i *podobieństwa* zbiegają się tutaj, stając się przyczyną tego błędu. Ponieważ pierwszy rodzaj odległości da się, jak się okazuje, przekształcić na drugi rodzaj, więc jest to pod pewnym względem rodzaj przyczyny; że zaś tak samo wpływają na zmysły i pomniejszają każdą cechę, to tworzy tu stosunek *podobieństwa*.

Po tym łańcuchu rozumowania i wyjaśnieniu mych zasad, przygotowany jestem teraz do tego, by dać odpowiedź na wszystkie zarzuty, jakie zostały postawione, zarówno na pochodzące z

metafizyki, jak i z *mechaniki*. Częste dysputy, co się tyczy próżni czyli rozciągłości, niewypełnionej materią, nie dowodzą realności idei, około której krąży dyskusja; nic bowiem bardziej częstego niż to, że się widzi, iż ludzie myślą się w tej sprawie, zwłaszcza gdy skutek ścisłego związku zjawia się inna idea, która może być okazją do ich pomyłki.

Możemy dać niemal tę samą odpowiedź na zarzut drugi, zaczerpnięty stąd, że powiązane są ze sobą idee spoczynku i unicestwienia. Gdy w pokoju zostają unicestwione wszystkie rzeczy i ściany trwają nieruchome, to pokój trzeba sobie przedstawiać w myśli w znacznej mierze tak samo jak obecnie, gdy powietrze, które go wypełnia, nie jest przedmiotem naszych zmysłów. To unicestwienie pozostawia oku tę fikcyjną odległość, którą odkrywają różne części tego organu, jakie podlegają działaniu, oraz różne stopnie światła i cienia; zostawia też dotykowi to, co polega na spostrzeżeniu zmysłowym ruchu w rękę lub w innej części ciała. Próżno byśmy szukali dalej. Jakkolwiek byśmy tę sprawę ujęli, znajdziemy, że to są jedyne impresje, jakie rzecz taka może wywołać po unicestwieniu, któreśmy założyli; i zauważyliśmy już powyżej, że impresje nie mogą dawać początku innym ideom niż tylko takim, które są do nich podobne.

Wobec tego, że można założyć, iż ciało znajdujące się między dwoma innymi zostaje unicestwione, nie wywołując zmiany w tych ciałach, które leżą po obu jego stronach, przeto łatwo można też pojąć, jak może być stworzone nowe ciało, a przecież wywołać tak minimalną zmianę. Otóż teraz ruch ciała ma w znacznej mierze ten sam skutek, jak stworzenie nowego ciała. Ciała, które się znajdują od siebie w odległości, nie są bardziej dotknięte zmianą w jednym przypadku niż w drugim. To wystarcza, żeby zaspokoić wyobraźnię, i dowodzi, że nie ma żadnej niezgodności w takim ruchu. Następnie wchodzi w grę doświadczenie i przekonuje nas, że dwa ciała, położone względem siebie, jak to opisaliśmy powyżej, mogą rzeczywiście przyjąć między siebie inne ciało, i że nie ma przeszkody, ażeby odległość niewidzialną i niedotykalną zastąpić odległością, która jest widzialna i dotykalna. Jakkolwiek naturalne może się wydać to zastąpienie, nie możemy być pewni, że można go istotnie dokonać, nim się przekonamy o tym w doświadczeniu.

Tak więc, jak się zdaje, dałem odpowiedź na trzy powyżej wspomniane zarzuty; choć jednocześnie jestem świadom, że niewielu będzie zadowolonych tymi odpowiedziami i że natychmiast wysuną nowe obiekcje i trudności. Powie ktoś prawdopodobnie, że moje rozumowanie nie ma nic do rzeczy, o której mowa, i że ja wyjaśniam tylko sposób, w jaki rzeczy działają na zmysły, nie próbując wytłumaczyć ich realnej natury i ich działań. Choćby nie było żadnej rzeczy widzialnej lub dotykanej między dwoma ciałami, to przecież przez doświadczenie stwierdzamy, że ciała można umieścić w ten sam sposób w stosunku do oka i że będzie potrzeba tego samego ruchu ręki przy przejściu od jednego ciała do drugiego, jak gdyby dzieliło je coś widzialnego i dotykającego. Okazuje się też w doświadczeniu, że ta odległość niewidzialna i niedotykalna ma w sobie zdolność przyjęcia nowego ciała, czyli że może się stać widzialna i dotykalna. Oto cała moja koncepcja; w żadnej jej części nie próbowałem wyjaśniać przyczyny, która dzieli ciała w ten sposób i daje im zdolność przyjęcia innych ciał między siebie bez jakiegokolwiek bodźca lub przenikania.

Odpowiadam na ten zarzut, uznając się za winnego i wyznając, że nigdy nie było moją intencją przeniknąć naturę ciał lub wyjaśnić tajne przyczyny ich działań. Nie tylko bowiem nie należy to do mego obecnego zamierzenia, lecz obawiam się też, iż takie przedsięwzięcie wychodzi poza zasięg ludzkiego rozumu i że my nigdy nie możemy mieć roszczeń do tego, iż znamy ciało inaczej niż przez te zewnętrzne własności, jakie ukazują się zmysłom. Co się zaś tyczy tych, którzy próbują uczynić coś więcej, to nie mogę zaaprobować ich ambicji, póki nie zobaczą co najmniej na jakimś jednym przykładzie, że im się to powiodło. Teraz zaś poprzestaję na tym, że znam dokładnie sposób, w jaki rzeczy wpływają na moje zmysły, oraz związki między nimi w tych granicach, w jakich doświadczenie informuje mnie o nich. To wystarcza dla kierowania życiem; wystarcza to również dla mojej filozofii, która ma roszczenie tylko do tego, iżby wyjaśniać naturę i przyczyny naszych percepcji, czyli impresji i idei.

Zakończę te rozważania o rozciągłości paradoksem, który łatwo da się wyjaśnić na podstawie rozwiniętego powyżej rozumowania. Paradoks polega na tym, że jeżeli podoba się wam dać odległości niewidzialnej i niedotykalnej, czyli innymi słowy: zdolności do tego, by stać się odległością widzialną i dotykalaną, nazwę próżni, to rozciągłość i materia są tym samym, niemniej zaś istnieje próżnia. Jeżeli nie dacie temu tego miana, to ruch jest możliwy w pełni, bez

jakiegokolwiek impulsu, *in infinitum*, bez powrotu po kręgu i bez przenikania. Jakkolwiek jednak to wyrazimy, musimy w każdym razie przyznać się, że nie mamy idei rzeczywistej rozciągłości, nie wypełniają jej rzeczami dostępnymi zmysłom i nie przedstawiając sobie jej części jako dotykalnych lub widzialnych.

Co się tyczy tezy, że czas nie jest niczym innym niż sposobem, w jaki istnieją pewne rzeczy realne, to możemy zauważyć, że podlega ona tym samym zarzutom, co podobna teza dotycząca rozciągłości. Gdyby dostatecznym dowodem, że mamy ideę próżni, było to, iż o niej dysputujemy i rozumiemy, to z tej samej racji musielibyśmy mieć ideę czasu bez jakiegoś zmiennego istnienia, nie ma bowiem rzeczy, która by częściej i potoczniej była przedmiotem dyskusji. Ale pewne jest, że naprawdę nie mamy takiej idei. Skąd bowiem mogłaby ona pochodzić? Czy powstaje z impresji zmysłowej albo refleksywnej? Wskażcie ją nam wyraźnie, iżbyśmy mogli znać jej naturę i własności. Jeśli zaś nie możecie wskazać *żadnej takiej impresji*, możecie być pewni, że się mylicie, gdy sobie wyobrażacie, iż macie *taką ideę*.

Lecz choćby niemożliwe było wskazać impresję, z której pochodzi idea czasu bez zmiennego istnienia, to przecież łatwo możemy wskazać te zjawiska, które sprawiają, iż wyobrażamy sobie, że mamy taką ideę. Możemy bowiem zauważyć, że w naszym umyśle wciąż kolejno po sobie następują percepcje, tak iż idea czasu wciąż jest w nim obecna; gdy patrzymy na rzecz niezmienną o godzinie piątej, a następnie o szóstej, to skłonni jesteśmy stosować do tej rzeczy tę ideę w ten sam sposób, jak gdyby każdą chwilę wyróżniało inne położenie lub zmiana jakościowa tej rzeczy. Pierwsze i drugie zjawienie się tej rzeczy, porównane z następstwem naszych percepcji, zdają się być odległe od siebie w czasie, zupełnie tak samo, jak gdyby rzecz naprawdę się zmieniła. Do tego możemy dodać to, co nam pokazuje doświadczenie, a mianowicie, że ta rzecz mogła być ulec pewnym zmianom między tymi dwoma zjawieniami oraz że to niezmiennie lub raczej fikcyjne trwanie ma taki sam wpływ na wszelką jakość w tym, iż ją zwiększa lub pomniejsza, jak to następstwo, które jest oczywiste dla zmysłów. Te trzy stosunki są źródłem tego, że skłonni jesteśmy mieszać nasze idee i wyobrażać sobie, iż możemy utworzyć ideę czasu i trwania bez zmiany lub następstwa.

Rozdział VI

O idei istnienia oraz istnienia zewnętrznego

Nie będzie nie na miejscu wyjaśnić, nim porzucimy ten temat, *idee istnienia* oraz *istnienia zewnętrznego*, które następczą trudności podobne jak idee przestrzeni i czasu. W ten sposób będziemy lepiej przygotowani do rozważenia wiedzy i prawdopodobieństwa, gdy dokładnie rozumieć będziemy wszystkie te idee szczegółowe, które mogą wejść w nasze rozumowanie.

Nie ma impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących; jest też oczywiste, że z tej świadomości powstaje najbardziej doskonała idea istnienia i najbardziej doskonałe *przeświadczenie o istnieniu*. Stąd możemy utworzyć dylemat, najbardziej jasny i konkluzywny, jaki można sobie wyobrazić, a mianowicie: skoro nigdy nie przypominamy sobie żadnej idei ani impresji, nie przypisując im istnienia, to idea istnienia musi bądź pochodzić z odrębnej impresji związanej z każdą percepcją czy przedmiotem naszej myśli, bądź też musi być dokładnie tożsama z ideą percepcji czy przedmiotu.

Ponieważ ten dylemat jest oczywistą konsekwencją zasady, że każda idea powstaje z podobnej jej impresji, przeto nasz wybór między zdaniem tego dylematu nie następczą wątpliwości. Nie tylko nie ma żadnej odrębnej impresji, która by towarzyszyła każdej impresji i każdej idei, lecz nie myślę też, żeby były jakieś dwie odrębne impresje, które by były związane niepodzielnie. Choć pewne doznania zmysłowe mogą w pewnej chwili być ze sobą związane, to przecież znajdujemy niebawem, że dopuszczają one podział i że mogą zjawiać się oddzielnie. Tak więc, choć każda impresja i każda idea, jaką sobie przypominamy, może być uważana za istniejącą, to przecież idea istnienia nie pochodzi z żadnej szczególnej impresji.

Idea istnienia tedy jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące. Myśleć po prostu o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie. Ta idea, powiązana z ideą jakiegokolwiek rzeczy, nic do niej nie dodaje. Cokolwiek sobie przedstawiamy, przedstawiamy sobie jako rzecz istniejącą. Każda idea, jaką podoba nam się

utworzyć, jest ideą jakiegoś bytu; i ideą jakiegoś bytu jest każda idea, jaką się nam podoba utworzyć.

Ktokolwiek myśli przeciwnie, musi koniecznie wskazać tę odrębną impresję, z której pochodzi idea istnienia (bytu), i musi dowieść, że ta impresja jest nieodłączna od wszelkiej percepcji, o której jesteśmy przekonani, że jest rzeczą istniejącą. A to, stwierdzić możemy bez wahania, jest niemożliwe.

Nasze rozumowanie przeprowadzone powyżej, dotyczące *rozdzielenia idei*, gdzie nie ma różnicy realnej, nic nam tutaj nie pomoże. Ten rodzaj rozdzielenia oparty jest na różnych podobieństwach, jakie ta sama idea prosta może wykazywać z wieloma różnymi ideami. Lecz nie można wskazać żadnego przedmiotu, który byłby podobny do jakiejś rzeczy pod względem swego istnienia, różny zaś od innych rzeczy pod tym samym względem, albowiem każdy przedmiot dany świadomości musi z konieczności być rzeczą istniejącą.

Podobne rozumowanie będzie się stosowało do idei *istnienia zewnętrznego*. Możemy zauważyć, że uznane jest powszechnie wśród filozofów i poza tym jest całkiem oczywiste samo przez się, iż umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza jego percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują. Nienawidzić, kochać, myśleć, czuć, widzieć — wszystko to, to nic innego niż postrzegać.

Otóż teraz, skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy, swoiście różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wzniesmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawyły się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje.

Najdalszą granicą, do jakiej dojść możemy w pojmowaniu rzeczy zewnętrznych, gdy założymy, że są swoiście różne od naszych percepcji, to przedstawić je sobie jako uwikłane w stosunki, nie mając roszczenia, iżbyśmy obejmowali myślą same związane stosunki rzeczy. Ogólnie mówiąc, nie zakładamy, iżby one były swoiście różne, lecz tylko przypisujemy im różne stosunki, związki, trwania. Lecz o tym później obszerniej.

CZĘŚĆ III O WIEDZY I PRAWDOPODOBIENSTWIE

Rozdział I

O wiedzy

Siedem jest rodzajów różnych stosunków w znaczeniu filozoficznym, a mianowicie *podobieństwo, tożsamość, stosunki czasu i miejsca, stosunek ilości lub liczby, stopnie jakości, przeciwieństwo i przyczynowość*. Stosunki te można podzielić na dwie klasy; na takie, co zależą całkowicie od idei, które porównujemy, i na takie, które mogą się zmieniać bez zmiany w ideach. Na podstawie idei trójkąta, odkrywamy stosunek równości, jaki zachodzi między jego trzema kątami a dwoma kątami prostymi, i stosunek ten jest niezmienny, póki nasza idea pozostaje ta sama. Przeciwnie, stosunki *styczności i odległości* pomiędzy dwiema rzeczami mogą się zmieniać przez samą zmianę ich miejsca, bez jakiegokolwiek zmiany w samych tych rzeczach lub w ich ideach; miejsce zaś zależy od setki różnych okoliczności przypadkowych, których umysł nie może przewidzieć. To samo z *tożsamością* i z *przyczynowością*. Dwie rzeczy, choć dokładnie podobne do siebie i choć nawet zjawiają się w tym samym miejscu w różnym czasie, mogą być od siebie różne numerycznie. Że zaś moc, dzięki której jedna rzecz wytwarza inną, nie da się nigdy odkryć jedynie

na podstawie samej ich idei, przeto jest oczywiste, że związek *przyczyny i skutku* jest stosunkiem, o którym informację otrzymujemy z doświadczenia, nie zaś z jakiegokolwiek rozumowania abstrakcyjnego lub też refleksji. Nie ma jednego zjawiska, choćby najprostszego, które by można wyjaśnić na podstawie własności rzeczy, tak jak one się nam ukazują, lub które moglibyśmy przewidzieć bez pomocy naszej pamięci i naszego doświadczenia.

Okazuje się więc, że z tych siedmiu stosunków w znaczeniu filozoficznym pozostają tylko cztery, które, zależąc jedynie od idei, mogą być przedmiotem wiedzy i pewności. Te cztery, to *podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i stosunki ilościowe lub liczbowe*. Trzy spośród tych stosunków dadzą się odkryć na pierwszy rzut oka i należą właściwie raczej do dziedziny intuicji niż dowodu. Gdy jakieś rzeczy są podobne do siebie, to podobieństwo od razu uderza nasze oko lub raczej umysł i rzadko wymaga powtórnego badania. Tak samo jest z *przeciwieństwem* oraz ze *stopniami jakości*. Od razu nikt nie może mieć wątpliwości, że istnienie i nieistnienie znoszą się wzajemnie oraz że są całkowicie niezgodne ze sobą i przeciwne. I choć jest rzeczą niemożliwą wydać sąd dokładny o stopniach jakiejś jakości, takiej jak barwa, smak, ciepło, chłód, gdzie różnica między stopniami tymi jest bardzo mała, to przecież łatwo jest rozstrzygnąć, że jeden z nich jest wyższy lub niższy niż inny, gdy różnica między nimi jest znaczna. I ten sąd wypowiadamy zawsze na pierwszy rzut oka, nie badając bliżej ani nie rozumując.

Moglibyśmy postępować w ten sam sposób, ustalając *stosunki ilościowe lub liczbowe*, i moglibyśmy w jednym rzucie oka zauważyć wyższość lub niższość między liczbami lub figurami, szczególnie tam, gdzie różnica jest bardzo znaczna i widoczna. Co się tyczy równości lub innego dokładnego stosunku, to z jednego rzutu oka możemy się go tylko domyślać; wyjątkiem są tu liczby bardzo małe lub bardzo ograniczone odcinki rozciągłości, które ujmujemy w jednej chwili i gdzie widzimy, iż nie podobna popełnić jakiegoś znaczniejszego błędu. We wszystkich innych przypadkach musimy ustalać stosunki z pewną dowolnością albo postępować w sposób bardziej wymyślny.

Zaznaczyłem już, że geometria lub *sztuka*, z której pomocą ustalamy stosunki między figurami, choć znacznie góruje powszechnością i ścisłością nad luźnymi sądami opartymi na danych zmysłowych i na wyobraźni, nigdy przecież nie osiąga doskonałej precyzji i ścisłości. Jej pierwsze zasady są wzięte z ogólnego wyglądu rzeczy: a wygląd ten nigdy nie może dać nam pewności, gdy badamy te rzeczy zadziwiająco drobne, jakie są możliwe w naturze. Idee nasze zdają się dawać całkowitą pewność, że żadne dwie proste nie mogą mieć wspólnego odcinka; lecz gdy rozważamy dokładniej te idee, to znajdziemy, że zawsze zakładają one dostrzegalne pochylenie dwóch prostych i że gdy kąt, który tworzą, jest bardzo mały, to nie mamy probierza prostej dość precyzyjnego, ażeby upewnić się, iż prawdziwe jest to zdanie. Rzecz się ma tak samo z większością podstawowych sądów w matematyce.

Pozostają więc algebra i arytmetyka jako te jedyne nauki, w których możemy doprowadzić łańcuch rozumowania do pewnego stopnia złożoności i niemniej zachować całkowitą ścisłość i pewność. Jesteśmy w posiadaniu ścisłego probierza, na którego podstawie możemy sądzić o równości i stosunkach między liczbami; i zależnie od tego, czy one odpowiadają, czy też nie odpowiadają temu probierzowi, określamy stosunki między nimi, nie mogąc popełnić tu żadnego błędu. Gdy dwie liczby są takie, iż jedna z nich ma zawsze jednostkę, która odpowiada jednostce drugiej liczby, to orzekamy, że te liczby są równe; geometrię natomiast trudno uważać za naukę ścisłą i nieomylną właśnie dlatego, że brak jej takiego probierza równości rzeczy rozciąglanych.

Nie będzie tu nie na miejscu wyjść na spotkanie trudności, która może powstać stąd, że twierdzę, iż geometria góruje nad niedoskonałymi sądami naszych zmysłów i wyobraźni, choć brak jej doskonałej precyzji i pewności, która jest właściwa arytmetyce i algebrze. Pewną nieścisłość przypisuję geometrii dlatego, iż jej pierwotne i podstawowe zasady opierają się jedynie na tym, co się ukazuje zmysłom: i można sobie nawet, być może, pomyśleć, iż wada ta musi na zawsze pozostać i przeszkadzać, iżby osiągnęła kiedykolwiek większą ścisłość, gdy porównuje rzeczy lub idee, niż jest zdolne osiągnąć samo nasze oko lub sama wyobraźnia. Przyznaję, że ta wada tak jest od niej nieodłączna, iż nie pozwala jej nawet dążyć do całkowitej pewności. Lecz wobec tego, że te podstawowe zasady opierają się na najłatwiej uchwytnych i najmniej zwodniczych wyglądach rzeczy, przeto dają one konkluzjom, które z nich płyną, taki stopień ścisłości, jakiego by te

konkluzje same osiągnąć nie mogły. Oko nie mogłoby określić, że kąty tysiącokąta są równe 1996 kątom prostym, ani nawet nie mogłoby wysunąć żadnego domysłu, który by się zbliżał do tej liczby; gdy natomiast ono określa, że linie proste nie mogą mieć wspólnego odcinka, że nie możemy narysować więcej niż jedną prostą między dwoma danymi punktami, to jego błędy nigdy nie mogą być bardziej znaczne. I to jest właśnie istota i znaczenie praktyczne geometrii, iż prowadzi nas ona ku takim wyglądom rzeczy, które ze względu na swą prostotę nie mogą znacznie mylić naszych sądów.

Skorzystam tu ze sposobności, ażeby wysunąć drugą uwagę dotyczącą naszych rozumowań dowodowych, jaką poddaje ten sam temat, matematyka. Jest rzeczą zwyczajną u matematyków, iż uważają, że te idee, które są przedmiotem ich rozważań, z natury są tak wysubtelnione i uduchowione, iż nie może ich uchwycić wyobraźnia, lecz musi je ująć czysto intelektualne wejrzenie, do jakiego są zdolne jedynie wyższe władze duszy. Ta sama koncepcja przewija się przez większość działów filozofii i nią głównie się posługujemy, by wyjaśnić nasze idee oderwane oraz pokazać, jak możemy utworzyć ideę trójkąta, na przykład, który by nie był ani równoramienny, ani różnoboczny, i który by nie był ograniczony do jakiejś określonej długości i proporcji boków. Łatwo zrozumieć, dlaczego filozofowie tak radzi są tej koncepcji przeżyć wysubtelnionych i uduchowionych; albowiem dzięki temu przysłaniają wiele spośród swych niedorzeczności i mogą odmówić poddania się decyzjom opartym na ideach jasnych, odwołując się do takich idei, które są ciemne i niepewne. Ażeby zburzyć tę sztuczną konstrukcję, wystarczy po prostu zastanowić się nad zasadą, na którą tak często kładziemy nacisk, że *wszelkie nasze idee są kopiami naszych impresji*. Albowiem stąd możemy wyprowadzić bezpośrednio konkluzję, że skoro wszystkie impresje są jasne i ściśle, to idee, które są ich kopiami, muszą być tej samej natury i nigdy nie mogą bez naszej winy zawierać nic tak ciemnego i zawilego. Idea z samej swej natury jest słabsza i bardziej mglista niż impresja; lecz wobec tego, iż pod każdym innym względem jest taka sama, przeto nie może tkwić w niej żadna wielka tajemnica. Jeżeli jej słabość czyni ją ciemną, to naszą rzeczą jest zaradzić temu brakowi, o ile to tylko możliwe, utrzymując tę ideę jako trwałą i precyzyjną; i póki tego nie uczynimy, próżno jest mieć roszczenie do tego, że rozumiemy i filozofujemy.

Rozdział II

O prawdopodobieństwie oraz o idei przyczyny i skutku

Oto wszystko, co uważam za konieczne zanotować, co się tyczy tych czterech stosunków, które są podstawą nauki; lecz co się tyczy trzech pozostałych, które nie zależą od samej treści idei i które mogą zachodzić lub nie zachodzić nawet wówczas, gdy ta pozostaje ta sama, to będzie rzeczą właściwą wyjaśnić je bardziej szczegółowo. Te trzy stosunki, to *tożsamość, położenia w czasie i przestrzeni i przyczynowość*.

Wszystkie rodzaje rozumowania polegają nie na czym innym niż na *porównaniu* i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie. To porównanie możemy czynić bądź wtedy, gdy obie rzeczy są dane bezpośrednio zmysłom, bądź gdy żadna z nich nie jest tak dana, bądź gdy dana jest tylko jedna. Gdy obie rzeczy są dane bezpośrednio zmysłom wraz ze stosunkiem, nazywamy to raczej percepcją niż rozumowaniem; i w tym przypadku nie ma tu żadnej operacji myśli ani w ogóle żadnego działania we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz jest zupełnie bierne przyjęcie impresji przez narządy doznawania zmysłowego. Zgodnie z takim sposobem ujęcia rzeczy nie powinniśmy uważać za rozumowanie żadnej z tych obserwacji, jakie możemy uczynić, co się tyczy *tożsamości i stosunków w czasie i w przestrzeni*; albowiem w żadnej z nich umysł nie może wyjść poza to, co jest bezpośrednio dane zmysłom, i nie ustala ani realnego istnienia, ani stosunków między rzeczami. To tylko przyczynowość tworzy takie powiązanie, iż to, że istnieje lub działa jakaś jedna rzecz, daje nam pewność, iż po niej nastąpi albo ją poprzedzało istnienie lub działanie jakiejś innej rzeczy; i z żadnego z dwóch pozostałych stosunków nie można nigdy zrobić użytku w rozumowaniu, o ile one nie wpływają na ten stosunek przyczynowości, albo nie podlegają jego wpływowi. Nie ma w żadnej rzeczy niczego takiego, co by nas przekonywało, że one są albo zawsze *oddalone* od siebie, albo zawsze *sąsiadują*; i gdy w doświadczeniu i obserwacji odkrywamy, iż stosunek ich w tym

poszczególnym przypadku jest niezmienny, wówczas zawsze wnioskujemy, że jest jakaś ukryta przyczyna, która je dzieli lub łączy. To samo rozumowanie rozciąga się na tożsamość. Łatwo przyjmujemy, że jakaś rzecz może trwać indywidualnie niezmienna, choć czasem jest bezpośrednio dana zmysłom, czasem zaś nie dana; i przypisujemy jej tożsamość, choć przerywa się jej postrzeganie, ilekroć wnioskujemy, że gdyby nasze oko lub ręka spoczywały na niej bez przerwy, to byłaby ona dawała postrzeżenie niezmiennie i nieprzerwane. Lecz ten wniosek, wychodzący poza impresje naszych zmysłów, może być oparty tylko na powiązaniu *przyczyny i skutku*; inaczej nie możemy mieć pewności, iż rzecz dana nie zmieniła się dla nas, choćby nowa rzecz nie wiedzieć jak była podobna do tej, która pierwotnie była dana zmysłom. Ilekroć odkrywamy takie doskonałe podobieństwo, tylekroć rozważamy, czy się je spotyka potocznie w danym gatunku rzeczy; i czy jest możliwe lub prawdopodobne, iżby jakaś przyczyna mogła wytworzyć tę zmianę i to podobieństwo; i zależnie od tego, co ustalimy co do tych przyczyn i skutków, tworzymy nasz sąd, dotyczący tożsamości danej rzeczy.

Tu się więc okazuje, że z tych trzech stosunków, które nie zależą od samych idei, tylko jeden, który wychodzi poza nasze zmysły i informuje nas o rzeczach i istnieniach, jakich nie widzimy i nie czujemy, to *przyczynowość*. Ten stosunek zatem będziemy próbowali wyjaśnić dokładnie, nim porzucimy badanie umysłu.

Ażeby zacząć rzecz systematycznie, musimy rozważyć ideę *przyczynowości* i zbadać, jakie jest jej pochodzenie. Niepodobna rozumować słusznie, nie rozumiejąc dokładnie idei, której tyczy nasze rozumowanie; i niepodobna dokładnie rozumieć jakiegokolwiek idei, nie doszukując się jej pochodzenia i nie badając tej pierwotnej impresji, z jakiej ona powstaje. Badanie impresji daje jasność idei; badanie idei zaś daje podobną jasność wszelkiemu naszemu rozumowaniu.

Rzućmy więc okiem na jakieś dwie rzeczy, które nazywamy przyczyną i skutkiem, i przyjrzyjmy się im ze wszystkich stron, ażeby znaleźć tę impresję, która tworzy ideę o tak zadziwiających konsekwencjach. Na pierwszy rzut oka postrzegam, że nie mogę szukać tej impresji w żadnej szczególnej własności rzeczy; albowiem na jakiegokolwiek z tych własności się zatrzymam, znajduję zaraz jakąś rzecz, która jej nie posiada, a przecież podpada pod nazwę przyczyny albo skutku. Istotnie też nie ma takiej rzeczy, istniejącej bądź zewnątrz, bądź wewnątrz, której by nie należało uważać bądź za przyczynę, bądź za skutek, choć jest rzeczą jasną, że nie ma takiej jednej własności, która by przynależała powszechnie wszystkim rzeczom istniejącym i dawała im tytuł do tej nazwy.

Tak więc idea przyczynowości musi pochodzić ze *stosunku* między rzeczami; i teraz musimy spróbować odkryć ten stosunek. Znajduję po pierwsze, że gdy jakieś rzeczy są uważane za przyczyny albo skutki, to sąsiadują ze sobą w czasie lub przestrzeni; i że żadna rzecz nie może oddziaływać w jakiejś chwili lub w jakimś miejscu na to, co choćby tylko cokolwiek było oddalone od chwili i miejsca, gdzie ona się znajduje; i jakkolwiek czasem może się wydawać, iż rzeczy odległe od siebie działają na siebie, to jednak zazwyczaj okazuje się przy badaniu, że są one związane łańcuchem przyczyn, które stykają się ze sobą i wiążą rzeczy od siebie odległe; i jeżeli w jakimś poszczególnym przypadku nie możemy odkryć tego powiązania, to niemniej zakładamy, iż ono istnieje. Możemy więc uważać, że *stosunek styczności* jest istotny dla stosunku przyczynowości; co najmniej możemy zakładać, że jest istotny zgodnie z poglądem ogólnym, póki nie znajdziemy bardziej odpowiedniej sposobności, aby wyjaśnić tę sprawę, badając, jakie rzeczy dopuszczają, a jakie nie dopuszczają styczności i powiązania.

Drugi stosunek, który będę uważał za istotny dla przyczyn i skutków, nie jest powszechnie uznany, lecz może wywołać kontrowersję. Jest to stosunek *pierwszeństwa* w czasie przyczyny przed skutkiem. Niektórzy uważają, iż nie jest bezwzględnie konieczne, by przyczyna poprzedzała swój skutek; i że wystarcza, by rzecz lub działanie zaraz w pierwszym momencie swego istnienia mogły rozwinąć swą własność wytwórczą i dać początek innej rzeczy lub działaniu, dokładnie równoczesnym. Lecz doświadczenie zdaje się przeczyć temu pogładowi w większości przypadków, a poza tym możemy ustalić stosunek pierwszeństwa na drodze pewnego rodzaju wnioskowania, czy rozumowania. Jest ustaloną tezą zarówno w filozofii naturalnej jak moralnej, że rzecz, która przez pewien czas istnieje w całej swej pełni, nie wytwarzając drugiej, nie jest jej jedyną przyczyną, lecz że ją wspiera jakiś inny czynnik, który ją wyprowadza z jej stanu beczymności i sprawia, iż rozwija

ona tę energię, którą posiadała w sposób utajony. Otóż teraz, jeżeli jakaś przyczyna może być dokładnie jednoczesna ze swoim skutkiem, to jest rzeczą pewną zgodnie z tą tezą, że muszą one zawsze być takie; albowiem jakaś z nich, która by opóźniała o chwilę swoje działanie, nie działałaby w tym samym indywidualnym czasie, w którym miała działać i, co za tym idzie, nie byłaby właściwą przyczyną. Konsekwencją tego byłoby ni mniej, ni więcej tylko zniweczenie tego następstwa przyczyn, jakie obserwujemy w świecie i nawet całkowite unicestwienie czasu. Jeśli bowiem jedna przyczyna byłaby jednoczesna ze swoim skutkiem, a ten skutek ze swoim skutkiem, i tak dalej, to, rzecz jasna, nie byłoby takiej rzeczy jak następstwo i wszystkie rzeczy musiałyby istnieć jednocześnie.

Jeżeli ten argument wydaje się zadowalający, to dobrze. Jeżeli nie, to proszę czytelnika, iżby mi pozwolił, jak w poprzednim przypadku, założyć, że argument ten wystarcza. Znajdzie on bowiem, że sprawa nie jest tak wielkiej wagi.

Stwierdziwszy więc, czy też założywszy, że dwa stosunki *styczności i następstwa* są istotne dla przyczyn i skutków, znajduję teraz, że się urwała przede mną droga i że nie mogę posuwać się ani na krok dalej, rozważając jakikolwiek poszczególny przypadek przyczyny i skutku. Ruch jednego ciała, które uderza drugie, uważany jest za przyczynę ruchu tego drugiego. Gdy rozważamy te rzeczy z największym napięciem uwagi, to stwierdzamy tylko to, że jedno ciało zbliża się do drugiego i że jego ruch poprzedza ruch drugiego, lecz bez uchwytnej przerwy. Próżno dręczyć się nam dalszym myśleniem i rozważaniem tej sprawy. Nie możemy posunąć się dalej, rozważając ten poszczególny przypadek.

Gdyby ktoś chciał porzucić ten przypadek i uważał, że definiuje przyczynę, mówiąc, iż jest to coś, co wytwarza jakąś inną rzecz, to, rzecz oczywista, nie powiedziałaby tym nic. Co bowiem rozumie on przez *wytwarzanie*? Czy może podać definicję wytwarzania, która nie byłaby tym samym, co definicja przyczynowości? Jeżeli może, to chciałbym, żeby ta definicja została podana. Jeżeli zaś nie może, to obraca się tutaj w błędnym kole i podaje synonim zamiast definicji.

Czy tedy mamy poprzestać na tych dwóch stosunkach styczności i następstwa, jako na tych, które dają pełną ideę przyczynowości? Bynajmniej. Jakaś rzecz może być styczna i wcześniejsza w stosunku do innej, a może nie być uważana za jej przyczynę. Trzeba tu wziąć pod rozważanie jakieś powiązanie konieczne; i ten stosunek ma znacznie większe znaczenie niż którykolwiek z dwóch powyżej wspomnianych.

Tu znów rozważam sprawę ze wszystkich stron, ażeby odkryć naturę tego powiązania koniecznego, i znaleźć impresję czy też impresje, z których ideę tego powiązania można wyprowadzić. Gdy rzucam okiem na *znane cechy* rzeczy, odkrywam natychmiast, że stosunek przyczyny i skutku nie zależy ani trochę od nich. Gdy rozważam *stosunki* między nimi, nie mogę znaleźć żadnego innego niż stosunek styczności i następstwa, który już uznałem za niedostateczny i niewystarczający. Czyż bojąc się o wynik pomyślny, mam twierdzić, iż jestem tu w posiadaniu idei, której nie poprzedza żadna impresja podobna? To byłoby zbyt wielkim dowodem lekkomyślności i niekonsekwencji, skoro zasada przeciwna została już tak mocno ugruntowana, iż nie dopuszcza żadnej dalszej wątpliwości — co najmniej dotąd, póki nie zbadaliśmy dokładniej obecnej trudności.

Musimy więc postąpić jak ci, co poszukując jakiejś rzeczy, która jest przed nimi ukryta, i nie znajdując jej tam, gdzie jej oczekiwali, przeszukują tereny sąsiednie bez jakiegoś określonego pomysłu czy zamiaru, mając nadzieję, że przychylny im los naprowadzi ich wreszcie na to, czego szukają. Jesteśmy zmuszeni porzucić bezpośrednio rozważanie tego, jaka jest natura tego powiązania koniecznego, które wchodzi w skład naszej idei przyczyny i skutku, i spróbować znaleźć jakieś inne pytania, których rozważanie podda nam, być może, myśl, która nam pomoże wyjaśnić trudność obecną. Zjawiają się dwa takie pytania, które tu rozważę, a mianowicie:

Po pierwsze: jaka jest racja, że twierdzimy, iż jest rzeczą konieczną, iżby każda rzecz, której istnienie ma początek, miała również przyczynę?

Po wtóre: dlaczego wnioskujemy, że takie a takie poszczególne przyczyny muszą *koniecznie* mieć takie a takie poszczególne skutki; i jaka jest natura tego wniosku, w którym z jednego sądzą o drugim, i tego *przeświadczenia*, któremu ufamy.

Zauważę tylko, nim posunę się dalej, że jakkolwiek idee przyczyny i skutku pochodzą z impresji refleksywnych w równej mierze, jak z impresji zmysłowych, to przecież dla zwięzłości

zazwyczaj wspominam tylko o tych ostatnich jako o źródle tych idei, choć chcę, ażeby wszystko, cokolwiek mówię o nich, mogło rozciągać się na te pierwsze. Uczucia związane są ze swymi przedmiotami i jedno z drugimi nie mniej niż ciała zewnętrzne są związane między sobą. A zatem ten sam stosunek przyczyny i skutku, który zachodzi między jednymi, musi zachodzić między wszelkimi rzeczami.

Rozdział III

Dlaczego przyczyna jest zawsze konieczna

Zacznijmy od pierwszego pytania, które dotyczy konieczności przyczyny. Jest powszechną maksymą filozofii, że *cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć przyczynę, istnienia*. To potocznie przyjmuje się za oczywiste we wszelkich rozumowaniach i nie podaje się ani nie żąda dowodu. Przyjmuje się, że jest to oparte na intuicji i że jest to jedna z tych tez, które choć można zaprzeczyć ustami, to przecież niepodobna, iżby ludzie w swym sercu rzeczywiście o nich wątpili. Lecz jeśli zbadamy tę maksymę z pomocą idei wiedzy, którąśmy wyjaśnili powyżej, to nie odkryjemy w niej żadnego znaku takiej pewności intuicyjnej; przeciwnie, znajdziemy, że z istoty swojej jest zupełnie daleka od tego rodzaju pewności.

Wszelka pewność powstaje z porównania idei i z ustalenia takich stosunków, które są niezmiennie, póki idee pozostają te same. Te stosunki to: *podobieństwo, stosunki ilości i liczbowe, stopnie wszelkiej jakości i przeciwieństwa*. Żaden z tych stosunków nie mieści się w tym zdaniu, iż *cokolwiek ma początek, to ma również przyczynę istnienia*. To zdanie więc nie jest pewne intuicyjnie. Ten, kto by twierdził, iż zdanie to jest pewne intuicyjnie, musiałby co najmniej przeczyć temu, iż powyższe stosunki są jedynymi, co do których nie może być błędu i musiałby znaleźć jakiś inny stosunek tegoż rodzaju, który by był zawarty *implicite* w tym zdaniu. Wtedy będzie dość czasu, ażeby zbadać ten stosunek.

Lecz jest argument, który dowodzi od razu, iż powyższe zdanie nie jest pewne ani intuicyjnie, ani na mocy dowodu. Nie możemy nigdy dowieść, że przyczyna jest konieczna dla każdego nowego istnienia lub też dla nowej modyfikacji istnienia, nie wykazując jednocześnie, iż jest niemożliwe, by jakakolwiek rzecz mogła kiedykolwiek zacząć istnieć bez jakiejś zasady, która by ją wytwarzała; gdzie zaś tej ostatniej tezy dowieść nie można, tam musimy porzucić nadzieję, ażebyśmy mogli dowieść pierwszą. Otóż teraz, że prawdziwości tej ostatniej tezy zupełnie dowieść niepodobna, o tym możemy się przekonać, biorąc pod rozwagę, iż wszelkie idee odrębne od siebie można oddzielić i że idee przyczyny i skutku są w oczywisty sposób od siebie odrębne; a zatem łatwo jest nam pomyśleć sobie, że jakaś rzecz nie istnieje w danej chwili, a istnieje w następnej, nie wiążąc z nią odrębnej od niej idei przyczyny lub zasady sprawczej. Wyobraźnia więc, rzecz jasna, może oddzielić ideę przyczyny od idei początku istnienia; co za tym idzie, można faktycznie oddzielić te rzeczy, jako że nie ma w tym ani sprzeczności, ani niedorzeczności; i dalej, niepodobna tego rozdzielenia obalić żadnym rozumowaniem opartym na samych tylko ideach; bez czego znów niepodobna dowieść, że konieczna jest przyczyna.

Toteż badając znajdziemy, że każdy dowód, który wysuwano za koniecznością przyczyny, jest błędny i sofistyczny. Wszystkie punkty czasu i przestrzeni, powiadają niektórzy filozofowie [przypis: Hobbes.], o których możemy założyć, że jakaś rzecz w nich zaczyna istnieć, są równe między sobą; i gdyby nie było jakiejś przyczyny, szczególnej dla danego czasu i danego miejsca, która by w ten sposób wyznaczała i ustalała istnienie, musiałoby ono pozostać w wiecznym zawieszeniu; i rzecz nie mogłaby nigdy zacząć istnieć z braku czegoś, co by wyznaczało jej początek. Lecz pytam: czy większa jakaś trudność tkwi w założeniu, że czas i miejsce istnienia rzeczy są wyznaczone bez jakiejś przyczyny niż w założeniu, że istnienie to jest wyznaczone przyczynowo? Pierwsze pytanie, jakie zawsze powstaje w tej sprawie, to: czy rzecz będzie istniała, czy też nie? Drugie, to kiedy i gdzie zacznie istnieć? Jeżeli usunięcie przyczyny jest intuicyjnie niedorzeczne w jednym przypadku, to musi być także w innym; i jeżeli ta niedorzeczność nie jest jasna bez dowodu w jednym przypadku, to będzie równie wymagała dowodu w innym. Niedorzeczność więc jednego założenia nie może nigdy być dowodem niedorzeczności drugiego, albowiem oba mają tę samą podstawę i muszą ostawać się lub upadać na mocy tego samego

rozumowania.

Drugi argument [przypis: Dr Clarke oraz inni.], który, jak znajduję, wysuwają ludzie w tej sprawie, spotyka się z równą trudnością. Każda rzecz, mówi się, musi mieć przyczynę; i gdyby jakaś rzecz nie miała przyczyny, to musiałaby wytwarzać sama siebie, to znaczy: istnieć, nim zaczęła istnieć, co jest niemożliwe. Lecz rozumowanie to jest wyraźnie niekonkluzywne, albowiem zakłada, że negując przyczynę zakładamy niemniej to, co wyraźnie negujemy, a mianowicie, że musi istnieć przyczyna; a zatem za przyczynę przyjmuje się samą rzecz; to zaś bez wątpienia jest oczywistą sprzecznością. Lecz powiedzieć, iż jakaś rzecz jest wytworzona lub, że wyrażę się bardziej odpowiednio, zaczyna istnieć bez przyczyny, to nie to samo, co twierdzić, że ona jest własną swoją przyczyną; przeciwnie, wyłączając wszelkie przyczyny zewnętrzne, wyłącza się *a fortiori* samą tę rzecz, która jest stwarzana. Rzecz, która istnieje absolutnie bez żadnej przyczyny, z pewnością nie jest własną swoją przyczyną. Gdy zaś twierdzicie, że jedno wynika z drugiego, zakładacie właśnie samą rzecz sporną i przyjmujecie za oczywiste, że całkiem niemożliwe jest, iżby jakaś rzecz mogła kiedykolwiek zacząć istnieć bez przyczyny i że wyłączając jedną zasadę sprawczą, musimy niemniej uciekać się do innej.

Dokładnie tak samo rzecz się ma z trzecim argumentem [przypis: Locke.], którym posługiwano się, by dowieść konieczności przyczyny. Cokolwiek powstaje bez przyczyny, powstaje z niczego, czyli innymi słowy: ma nic za przyczynę. Lecz nic nie może nigdy być przyczyną tak samo, jak nic nie może być czymś i jak nie może być równe dwóm kątom prostym. Ta sama intuicja, która nam mówi, że nic nie może być równe dwóm kątom prostym lub nie może być czymś, wskazuje nam, że nigdy nie może ono być przyczyną; a zatem musimy dostrzegać, że każda rzecz ma realną przyczynę swego istnienia.

Myślę, że nie potrzeba koniecznie wielu słów, ażeby wykazać słabość tego argumentu po tym, co powiedziałem o poprzednim. Wszystkie takie argumenty opierają się na tym samym błędzie i wywodzą się z tego samego toku myśli. Wystarcza po prostu zauważyć, że gdy wykluczamy wszelkie przyczyny, to je rzeczywiście wykluczamy i nie zakładamy, iżby nic czy też rzecz sama była przyczyną istnienia; a co za tym idzie, nie możemy z niedorzeczności tych założeń wywieść żadnego argumentu, który by dowodził niedorzeczności tego wyłączenia. Jeżeli każda rzecz musi mieć przyczynę, to stąd wynika, że wyłączwszy inne przyczyny, musimy przyjąć jako przyczynę samą rzecz rozważaną albo nic. Lecz właśnie tego dotyczy samo pytanie, czy każda rzecz musi mieć przyczynę, czy jej nie ma; co za tym idzie, jeśli rozumowanie ma być poprawne, nie można tego nigdy brać za rzecz pewną.

Jeszcze bardziej lekkomyślni są ci, którzy powiadają, że każdy skutek musi mieć swoją przyczynę, albowiem to już tkwi w samej idei skutku. Każdy skutek z konieczności zakłada przyczynę; skutek bowiem jest terminem relatywnym, którego korelatem jest przyczyna. Lecz to nie dowodzi, iżby każda rzecz istniejąca musiała mieć uprzednią przyczynę, podobnie jak stąd, iż każdy mąż musi mieć żonę, nie wynika, iż każdy mężczyzna musi być żonaty. Właściwą treścią pytania jest, czy każda rzecz, która zaczyna istnieć, musi zawdzięczać swe istnienie przyczynie; ja twierdzę, że to nie jest pewne ani intuicyjnie, ani na mocy dowodu, i mam nadzieję, że tego dostatecznie dowiodłem argumentami powyższymi.

Wobec tego, że pogląd, iż przyczyna jest konieczna dla wytworzenia wszelkiej rzeczy nowej, nie wywodzi się z naszego poznania, ani z jakiegoś rozumowania naukowego, przeto musi z konieczności wywodzić się z obserwacji i doświadczenia. Najbliższym więc pytaniem będzie z natury rzeczy: *jak doświadczenie daje początek takiej zasadzie?* Lecz ja znajduję, że wygodniej będzie wcielić to pytanie w pytanie następujące: *dlaczego wnioskujemy, że takie a takie przyczyny muszą, z konieczności mieć takie a takie skutki i dlaczego z danej przyczyny wnioskujemy o danym skutku?* To właśnie uczynimy przedmiotem naszego dalszego badania. Być może, okaże się w końcu, że ta sama będzie odpowiedź na oba pytania.

Rozdział IV

O składnikach naszych rozumowań, które się, tyczą przyczyny i skutku

Jakkolwiek umysł w swoich rozumowaniach, wychodzących z przyczyn albo skutków, sięga poza te rzeczy, które widzi lub przypomina, to przecież nie może nigdy stracić ich z oczu całkowicie ani też nie może opierać się w swym rozumowaniu jedynie na własnych ideach, nie łącząc z nimi jakichś impresji lub co najmniej idei pamięci, które są równoważne impresjom. Gdy wyprowadzamy skutki z przyczyn, to musimy ustalać istnienie tych przyczyn; a do tego prowadzą tylko dwie drogi, bądź przez bezpośrednią percepcję naszej pamięci lub zmysłów, bądź też przez wnioskowanie z ich przyczyn; te zaś przyczyny z kolei musimy stwierdzać w ten sam sposób, już to poprzez impresje obecne, już to poprzez wnioskowanie z ich przyczyn i tak dalej, póki nie dojdziemy do jakiejś rzeczy, którą widzimy lub sobie przypominamy. Niepodobna prowadzić naszych wniosków w nieskończoność; a jedyną rzeczą, która może je zatrzymać, jest impresja pamięci lub zmysłów, poza którą nie ma już miejsca na wątpliwość czy badanie.

Ażeby dać tego przykład, możemy wybrać jakiś moment dziejów i rozważyć, dlaczego bądź wierzymy w jakieś zdarzenie, bądź je odrzucamy. Tak, wierzymy, że Cezar został zabity w senacie w Idy Marcowe; a wierzymy dlatego, iż ten fakt jest ustalony na podstawie jednomyślnego świadectwa historyków, którzy zgodnie wyznaczają dokładnie ten. czas i miejsce temu zdarzeniu. Tu pewne znaki i litery dane są bądź naszej pamięci, bądź naszym zmysłom; podobnie, przypominamy sobie, że te znaki były używane jako znaki pewnych idei; i te idee były bądź w umysłach takich ludzi, którzy bezpośrednio byli obecni przy tym zdarzeniu i otrzymali swe idee wprost dzięki temu, że ono miało miejsce; bądź też otrzymali je na mocy świadectwa innych ludzi, a ci znów z kolei na mocy świadectwa jeszcze innych, aż wreszcie poprzez taką gradację dochodzimy do tych, co byli świadkami naocznymi i widzami tego zdarzenia. Jest rzeczą oczywistą, że cały ten łańcuch argumentów czy powiązanie przyczyn i skutków opiera się przede wszystkim na tych znakach lub literach, jakie widzimy lub sobie przypominamy, i że bez autorytetu bądź pamięci, bądź zmysłów całe nasze rozumowanie byłoby chimeryczne i nie miałyby podstawy. Każde ogniwo łańcucha zahaczałoby w tym przypadku o inne ogniwo; lecz na jednym końcu tego łańcucha nie byłoby żadnej rzeczy, która by mogła podtrzymywać całość; i, co za tym idzie, nie byłoby tu ani przeświadczenia, ani oczywistości. I tak istotnie się rzecz ma ze wszystkimi argumentami hipotetycznymi, czyli rozumowaniami, opartymi na jakimś założeniu, w których nie ma ani danej bezpośrednio impresji, ani przeświadczenia o rzeczywistym istnieniu.

Nie potrzebuję podkreślać, że nie jest trafnym zarzutem przeciw tezie obecnej to, iż możemy opierać nasze rozumowanie na naszych dawnych wnioskach lub zasadach, nie uciekając się do tych impresji, z których one po raz pierwszy powstały. Jeśli bowiem założyć nawet, że te impresje całkowicie zatarły się w pamięci, to przecież przeświadczenie, jakie one wytworzyły, może niemniej pozostać; i również prawdą jest, że wszelkie rozumowania, dotyczące przyczyn i skutków, ostatecznie wywodzą się z jakiejś impresji zupełnie tak samo, jak pewność co do dowodu wynika zawsze z porównania idei, choć może pozostać, gdy zostanie zapomniane porównanie.

Rozdział V

O impresjach zmysłów i pamięci

W tym więc rodzaju rozumowania na podstawie przyczynowości operujemy elementami, które z natury swej są mieszane i różnego pochodzenia i które, choć powiązane ze sobą, z natury swej różnią się między sobą. Wszystkie nasze argumenty, które dotyczą przyczyn i skutków, składają się zarówno z impresji pamięci lub zmysłów, jak i z idei tego istnienia, które tworzy przedmiot impresji lub które przez ten przedmiot zostaje wytworzone. Mamy więc tu wyjaśnić trzy rzeczy, a mianowicie: po pierwsze: impresję pierwotną; po wtóre: przejście do związanej z nią idei przyczyny albo skutku, po trzeciej: naturę i własności tej idei.

Co się tyczy *impresji*, które powstają *ze zmysłów*, to ich ostatecznej przyczyny w moim przekonaniu zupełnie nie może wyjaśnić rozum ludzki; i zawsze będzie rzeczą niemożliwą zdecydować pewnie, czy powstają one bezpośrednio pod wpływem tego, co jest ich przedmiotem, czy wytwarza je moc twórcza umysłu, czy też wreszcie pochodzą one od twórcy naszego istnienia. I takie pytanie nie jest istotne dla naszego obecnego celu. Możemy wyprowadzać wnioski z powiązania naszych percepcji niezależnie od tego, czy są one prawdziwe, czy fałszywe, i niezależnie od tego, czy przedstawiają naturę wiernie, czy też są po prostu złudzeniami naszych zmysłów.

Gdy szukamy cechy charakterystycznej, która wyróżnia *pamięć* od wyobraźni, to musimy od razu zauważyć, że nie może ona leżeć w prostych ideach, jakie pamięć nam daje; albowiem obie te władze zapożyczają swe proste idee z impresji i nie mogą nigdy wyjść poza te percepcje pierwotne. Władze te również niemal zupełnie nie różnią się od siebie uporządkowaniem swych idei złożonych. Choć bowiem jest własnością swoistą pamięci, iż zachowuje pierwotny porządek i stosunek wzajemny swych idei, gdy tymczasem wyobraźnia przestawia je i zmienia ich porządek, jak jej się podoba; niemniej ta różnica nie wystarcza, by rozróżnić te władze w ich działaniu i aby dać nam poznać tę różnicę; nie można bowiem przywołać impresji minionych, ażeby je porównać, z naszymi obecnymi ideami i żeby się przekonać, czy ich ułożenie jest dokładnie podobne. Skoro zaś pamięci nie rozpoznajemy ani na podstawie porządku jej idei *złożonych*, ani na podstawie natury jej idei prostych, przeto wynika stąd, że różnica między nią a wyobraźnią leży w jej większej sile i żywości. Człowiek może puścić wodze swej wyobraźni, przedstawiając sobie fikcyjnie jakąś scenę, należącą do przygód minionych; i nie będzie tu żadnej możliwości, żeby to odróżnić od wspomnienia podobnego rodzaju, poza tym, że idee wyobraźni będą bardziej mgliste i ciemne.

Malarz, który by chciał przedstawić uczucie czy emocję jakąś, starałby się zobaczyć kogoś doznającego podobnej emocji, ażeby ożywić swe idee i dać im siłę i żywość większą niż ta, jaką znajdujemy w ideach, które są czystą fikcją wyobraźni. Im bliższe czasowo jest wspomnienie, tym jest jaśniejsza idea; gdy zaś człowiek po dłuższym odstępie czasu powróci do rozważania danej rzeczy, to zawsze znajduje, iż idea tej rzeczy uległa znacznemu rozkładowi, jeśli nie zatarła się wręcz całkowicie w pamięci. Często mamy wątpliwości co do idei pamięci w miarę, jak one stają się bardzo słabe i ubogie; i mamy kłopot z tym, czy jakiś obraz pochodzi z wyobraźni, czy z pamięci, gdy nie ma tak żywych barw, jakie wyróżniają tę ostatnią władzę. Myślę, że przypominam sobie takie a takie zdarzenia, powiada ktoś, lecz nie jestem pewien. Długi odstęp czasu już je niemal zatarł w mojej pamięci i pozostawia mnie w niepewności, czy to nie jest czysty twór mojej fantazji.

Podobnie jak idea pamięci, tracąc swą siłę i żywość, może się zdegenerować tak dalece, iż można ją wziąć za ideę wyobraźni; tak samo z drugiej strony idea wyobraźni może zdobyć taką siłę i żywość, iż może uchodzić za ideę pamięci i całkiem się do niej upodobnić w swym wpływie na przeświadczenie i sąd. To można zauważyć u kłamców, którzy, często powtarzając swe kłamstwa, dochodzą wreszcie do tego, że w nie wierzą i że przypominają je sobie jak rzeczy realne; nawyk i zwyczaj mają tu przy tym, jak w wielu innych przypadkach, ten sam wpływ na umysł jak przyroda i wrażliwość w umysł idee z równą siłą i energią.

Tak więc okazuje się, że *przeświadczenie lub uznanie czegoś*, jakie zawsze towarzyszy wspomnieniom i doznaniom zmysłowym, nie jest niczym innym niż żywością tych percepcji, jakie one dają; i że jedynie to odróżnia je od wyobraźni. Mieć przeświadczenie o czymś, to w tym przypadku doznawać bezpośredniej impresji zmysłów albo powtórzenia tej impresji w pamięci. Pierwszym aktem sądenia jest po prostu siła i żywość percepcji; i ten akt kładzie podstawę pod rozumowanie, które opieramy na nim, gdy ustalamy stosunek przyczyny i skutku.

Rozdział VI

O wnioskowaniu z impresji o idei

Łatwo zauważyć, że gdy ustalamy ten stosunek, to wniosek z przyczyny o skutku nie opiera się wyłącznie na ujęciu myślowym tych rzeczy indywidualnych i na takim wejrzeniu w ich istotę, iżby można było odkryć zależność jednej od drugiej. Nie ma rzeczy, która by wymagała *implicite* istnienia jakiejś innej rzeczy, jeśli rozważamy te rzeczy każdą samą w sobie i nie wychodzimy

wzrokiem poza te idee, jakie o nich sobie tworzymy. Taki wniosek dawałby wiedzę pewną i z nim wiązałyby się niemożliwość pomyślenia przeciwnego stanu rzeczy jako sprzeczność bezwzględna. Że jednak wszystkie idee odrębne dadzą się oddzielić, przeto oczywiste jest, iż nie może być niemożliwości tego rodzaju. Gdy od impresji obecnie danej przechodzimy do idei jakiejś rzeczy, to dana nam jest możliwość, by oddzielić tę ideę od tej impresji i zastąpić ją jakąś inną ideą.

Tak więc tylko z *doświadczenia* możemy wnioskować o istnieniu jakiejś rzeczy na podstawie istnienia innej. Oto jaka jest natura tego doświadczenia. Przypominamy sobie, że mieliśmy częste przypadki istnienia rzeczy jednego rodzaju; i przypominamy sobie również, że indywidua innego rodzaju rzeczy zawsze towarzyszyły tamtym i istniały w prawidłowym porządku styczności i następstwa względem tamtych. Tak, na przykład, przypominamy sobie, że widywaliśmy rzeczy, które nazywamy *plomieniem*, i że zarazem doznawaliśmy wrażeń zmysłowych tego rodzaju, jakie nazywamy *cieplem*. Podobnie przypominamy sobie, że we wszystkich minionych przypadkach rzeczy tych dwóch rodzajów stale łączyły się ze sobą. Bez żadnej dalszej ceremonii nazywamy jedno *przyczyną*, drugie *skutkiem*, i z istnienia jednego wnioskujemy o istnieniu drugiego. We wszystkich tych przypadkach, z których dowiadujemy się o powiązaniu poszczególnych przyczyn i skutków, te przyczyny i skutki były postrzegane przez zmysły, a teraz są przypomniane. Lecz we wszystkich przypadkach, gdzie rozumujemy o nich, tylko jedno jest postrzegane lub przypomniane, drugie zaś zostaje dodane zgodnie z naszym doświadczeniem przeszłym.

Tak więc w toku rozważań niepostrzeżenie odkryliśmy nowy stosunek między przyczyną a skutkiem, kiedyśmy tego najmniej oczekiwali i kiedy całkowicie byliśmy zajęci inną sprawą. Tym stosunkiem jest ich *stałe powiązanie*. Styczność i następstwo nie wystarczają do tego iżbyśmy uznali, że dwie rzeczy są przyczyną i skutkiem, póki nie postrzegamy, że te dwa stosunki zachodzą w wielu przypadkach. Przekonujemy się teraz, jak korzystnie było porzucić bezpośrednio badanie tego stosunku, by odkryć naturę tego *koniecznego powiązania*, które stanowi tak istotną jego część. Są nadzieje, że tą drogą dojdziemy wreszcie do postawionego sobie celu; choć, prawdę mówiąc, ten nowoodkryty stosunek stałego powiązania zdaje się bardzo nieznacznie posuwać nas naprzód. Nie mieści się w tym bowiem nic innego niż to, że rzeczy podobne zawsze znajdowały się w podobnych stosunkach styczności i następstwa, i wydaje się rzeczą oczywistą, przynajmniej na pierwszy rzut oka, że tą drogą nigdy nie możemy odkryć żadnej nowej idei; i że możemy na tej drodze tylko zwiększyć ilość przypadków podobnych, że nie możemy natomiast rozszerzyć zakresu rzeczy obejmowanych przez nasz umysł. Można sobie pomyśleć, że czego się nie uczymy z jednej rzeczy, tego nie możemy się nauczyć ze stu, które wszystkie są tego samego rodzaju i dokładnie są do siebie podobne we wszystkich przypadkach. Podobnie jak nasze zmysły ukazują nam w jednym przypadku dwa ciała lub dwa ruchy, lub cechy w pewnych stosunkach następstwa i styczności, tak nasza pamięć stawia przed nami tylko pewną mnogość przypadków, gdzie znajdujemy zawsze podobne ciała, ruchy lub cechy w podobnych stosunkach. Z samego powtarzania jakiejś minionej impresji, choćby nawet do nieskończoności, nigdy nie powstanie żadna nowa idea pierwotna taka, jak idea koniecznego powiązania; i ilość impresji nie ma w tym przypadku żadnego większego skutku, niż gdybyśmy się ograniczyli tylko do jednej. Lecz choć rozumowanie to wydaje się słuszne i oczywiste, to przecież byłoby szaleństwem tracić nadzieję zbyt wcześnie i wobec tego będziemy snuli dalej nic naszego rozważania; ustaliwszy, że skoro odkrywamy stałe powiązanie między jakimiś rzeczami, to zawsze wnioskujemy z jednej rzeczy o drugiej, zbadamy teraz naturę tego wnioskowania i przejścia od impresji do idei. Być może, okaże się w końcu, że powiązanie konieczne opiera się na tym wnioskowaniu, nie zaś, że wnioskowanie opiera się na powiązaniu koniecznym.

Ponieważ okazuje się, że przejście od impresji, która jest aktualnie dana pamięci lub zmysłom, do idei tej rzeczy, którą nazywamy przyczyną albo skutkiem, że przejście to jest oparte na *doświadczeniu przeszłym* i na naszym przypomnieniu tego, iż te rzeczy stale były ze sobą powiązane, przeto powstaje następne pytanie, a mianowicie: czy doświadczenie tworzy tę ideę z pomocą rozumu, czy też wyobraźni; czy rozum to sprawia, iż robimy to przejście, czy też pewne powiązanie kojarzeniowe i pewien stosunek między przedstawieniami. Gdyby rozum to sprawiał, to opierałby się tu na zasadzie, że *przypadki*, których nie mieliśmy w doświadczeniu, muszą być *podobne do tych*, jakieśmy byli mieli, oraz że *bieg zdarzeń natury pozostaje zawsze ten sam*. Ażeby

więc wyjaśnić tę sprawę, rozważmy wszystkie argumenty, na jakich taka teza mogłaby się opierać; że zaś te argumenty można oprzeć zarówno na *wiedzy pewnej* jak na *prawdopodobieństwie*, przeto rzućmy okiem na każdy z tych stopni oczywistości i przekonajmy się, czy one dają słuszną konkluzję tego rodzaju.

Metoda rozumowania, jaką posługiwaliśmy się powyżej, łatwo nas przekona, że nie może być bezspornych argumentów, którymi by można *dowieść, iż te przypadki, których nie mieliśmy byli w doświadczeniu, są podobne do tych, jakie mieliśmy*. Możemy co najmniej pomyśleć sobie zmianę w biegu zdarzeń w naturze, co dowodzi dostatecznie, iż taka zmiana nie jest absolutnie niemożliwa. To, że tworzymy sobie jasną ideę jakiejś rzeczy, jest niezaprzeczalnym argumentem, iż jest ona możliwa, i samo to obala już wszelki argument, który chce być dowodem przeciw tej możliwości.

Prawdopodobieństwo, wobec tego, że nie odkrywa stosunków między ideami jako takimi, lecz tylko stosunki między rzeczami, musi pod pewnymi względami być oparte na impresjach naszej pamięci i naszych zmysłów, pod innymi zaś na naszych ideach. Gdyby w naszych rozumowaniach dotyczących prawdopodobieństwa nie było domieszki impresji, konkluzja byłaby całkowicie chimeryczna. Gdyby zaś nie było żadnej domieszki idei, to operacja myślowa przy ustalaniu tego stosunku byłaby, ściśle biorąc, doznaniem zmysłowym, nie zaś rozumowaniem. Jest więc rzeczą konieczną, iżby we wszelkich rozumowaniach ustalających prawdopodobieństwo było dane umysłowi coś, co jest z tym związane, lecz czego umysł nie widzi i sobie nie przypomina.

Jedynym powiązaniem czy stosunkiem między rzeczami, i który może nas wyprowadzić poza bezpośrednie impresje, naszej pamięci i naszych zmysłów, jest stosunek przyczyny i skutku; a to dlatego, że jest to jedyny stosunek, na którym możemy oprzeć słusnie wnioskowanie z jednej rzeczy o drugiej. Idea przyczyny i skutku pochodzi z doświadczenia, które nas informuje, że takie oto rzeczy szczególne były we wszystkich przypadkach minionych stale powiązane ze sobą. Że zaś rzecz, podobna do jednej z tamtych, jest bezpośrednio dana teraz w impresji, przeto wnioskujemy o istnieniu rzeczy podobnej do takiej, jaka zazwyczaj towarzyszy tej pierwszej. Zgodnie z takim ujęciem rzeczy, które, jak myślę, w żadnym punkcie nie podlega wątpliwości, prawdopodobieństwo jest oparte na założeniu, że zachodzi podobieństwo między tymi rzeczami, które spotkaliśmy byli w doświadczeniu, a tymi, których nie spotkaliśmy; niemożliwe jest więc, iżby to założenie mogło wywodzić się z prawdopodobieństwa. Ta sama zasada nie może być jednocześnie przyczyną i skutkiem drugiej zasady; i to, jak się zdaje, jest jedyne twierdzenie, dotyczące tego stosunku, które jest bądź pewne intuicyjnie, bądź też da się dowieść.

Gdyby ktoś myślał, że można uciec przed tym argumentem, i gdyby, nie określając, czy nasze rozumowanie w tej sprawie opiera się na dowodzie czy na prawdopodobieństwie, chciał twierdzić, iż wszystkie wnioski z przyczyn i skutków opierają się na solidnym rozumowaniu, to ja życzyłbym sobie tylko, iżby mi przedstawiono takie rozumowanie, by je można było poddać naszemu badaniu. Być może, ktoś powie, że mając dane w doświadczeniu stale powiązanie pewnych rzeczy, my rozumujemy w sposób następujący: rzecz taka a taka zawsze, jak się okazuje, wytwarza inną rzecz określonego typu. Nie byłoby to możliwe, iżby miała ona ten skutek, gdyby nie była obdarzona mocą wytwarzania go. Ta moc z natury rzeczy obejmuje ten skutek; a zatem istnieje słusna podstawa, by wyprowadzać ten wniosek z istnienia jednej rzeczy o istnieniu innej, która zwykle tamtej towarzyszy. Jeśli wytworzyła ona skutek w przeszłości, to ma moc wytwarzania; jeśli zaś ma moc wytwarzania, to wytworzy skutek znowu; że wytworzy ten nowy skutek, to wnioskujemy z jej mocy wytwarzania i z tego, że w przeszłości skutek swój wytwarzała.

Byłoby mi łatwo wykazać, że słabe jest to rozumowanie, gdybym zechciał zrobić użytek z tych obserwacji, jakie już poczyniłem, a mianowicie, że idea *wytwarzania* jest tym samym, co idea *przyczynowości*, i że w żadnym istnieniu nie tkwi z pewnością *implicite* i nie da się wykazać dowodem, iżby jakaś inna rzecz miała w sobie moc wytwarzania skutków; albo też, gdyby było rzeczą właściwą wziąć już w rachubę to, co będę miał sposobność stwierdzić później o idei, jaką sobie tworzymy, *mocy* i *zdolności sprawczej*. Ponieważ jednak taki sposób postępowania, może się wydać, osłabia mój system, jako że jedna jego część opiera się na drugiej, albo wywołuje pomieszanie w rozumowaniu, przeto będę się starał podtrzymać moje twierdzenie obecne, nie uciekając się do takiej pomocy.

Przyjmijmy więc na chwilę, że wszędzie, gdzie jakaś jedna rzecz wytwarza inną, tam musi

być moc sprawcza i że ta moc jest związana ze swoim skutkiem. Że jednak zostało już dowiedzione, iż moc ta nie tkwi w uchwytnych zmysłami własnościach przyczyny i że nie jest nam dane nic poza tymi własnościami, jakie uchwycić mogą zmysły, przeto pytam, dlaczego przyjmujecie w innych przypadkach, iż istnieje ta sama moc, jedynie na tej podstawie, że dane są bezpośrednio te własności? To, że się odwołujecie do doświadczenia minionego, nie rozstrzyga nic w przypadku obecnym; może to co najwyżej dowieść, iż ta sama rzecz, która wytworzyła jakąś inną w tamtym momencie, była obdarzona taką mocą; lecz nie może nigdy dowieść, że ta sama moc musi tkwić nadal w tej samej rzeczy lub w zbiorze własności dostrzegalnych zmysłami; tym mniej zaś, że moc podobna zawsze związana jest z podobnymi własnościami, uchwytnymi zmysłowo. Gdyby zaś ktoś powiedział, że mamy bezpośrednie doświadczenie, iż ta sama moc łączy się nadal z tą samą rzeczą, i że rzeczy podobne są obdarzone podobnymi mocami, to jeszcze raz postawiłbym pytanie, *dlaczego na podstawie tego doświadczenia wyprowadzamy jakiekolwiek konkluzje, które wychodzą poza te przypadki minionie, jakie mieliśmy byli w naszym doświadczeniu.* Jeżeli odpowiecie na to pytanie w taki sam sposób jak poprzednio, to odpowiedź wasza daje znów sposobność do nowego pytania tego samego rodzaju, i tak *in infinitum*, co jasno dowodzi, że rozumowanie powyższe nie miało właściwej podstawy.

Tak więc, nie tylko gdy chodzi o odkrycie ostatecznego powiązania przyczyn i skutków, zawodzi nasz rozum; lecz nawet wówczas, gdy doświadczenie już nas poinformuje o ich stałym powiązaniu, nie możemy pojąć naszym rozumem, dlaczego można by rozciągnąć to doświadczenie poza te poszczególne przypadki, które były przedmiotem naszej obserwacji. Zakładamy, lecz nigdy nie jesteśmy zdolni tego dowieść, że musi zachodzić podobieństwo między tymi rzeczami, któreśmy mieli w doświadczeniu, a tymi, które leżą poza zasięgiem tego, co odkryć możemy.

Zauważyliśmy już pewne stosunki, jakie pozwalają nam przejść od jednej rzeczy do innej, choćby nie było żadnej racji, która by uzasadniała to nasze przejście; i możemy ustalić jako regułę ogólną, że ilekroć umysł robi jakieś przejście stale i jednakowo, nie mając do tego żadnej racji, to czyni to pod wpływem tych stosunków. Otóż właśnie tutaj zachodzi taki przypadek. Rozum nigdy nie może nam pokazać związku między jedną rzeczą a inną, choćby go wspierało doświadczenie i obserwacja, że są powiązane stale we wszystkich minionych przypadkach. Gdy więc umysł przechodzi od idei albo impresji jednej rzeczy do idei albo przeświadczenia o innej, to nie wyznacza tego rozum, lecz czynią to jakieś zasady, które wiążą idee tych rzeczy i łączą je w jedno w wyobraźni. Gdyby idee nie były związane w wyobraźni bardziej, niż rzeczy się wydają rozumowi, nie moglibyśmy nigdy wyprowadzać wniosków z przyczyn o skutkach, ani zdobywać przeświadczenia o jakimkolwiek fakcie. Wnioskowanie więc zależy wyłącznie od powiązania idei w jedno.

Zasady powiązania w jedno idei sprowadziłem do trzech ogólnych zasad i stwierdziłem, że idea albo impresja jakiejś rzeczy z natury rzeczy wprowadza do świadomości ideę jakiejś innej rzeczy, która jest do tamtej podobna, styczna z nią lub z nią związana. Nie zakładam, iżby te zasady były *nieomyślnymi* lub *wyłącznymi* przyczynami powiązania idei w jedno. Nie są one niezawodnymi przyczynami idei. Można bowiem zatrzymać uwagę przez pewien czas na jednym jakimś przedmiocie, nie patrząc dalej. Nie są też one jedynymi przyczynami. Albowiem myśl porusza się bardzo nieregularnie, przechodząc od jednego swego przedmiotu do innego, i może skakać z nieba na ziemię, z jednego końca wszechświata na drugi, bez jakiejś określonej metody i bez określonego porządku. Lecz chociaż liczę się z tą słabą stroną tych trzech stosunków i z tym, że tak nieregularnie działa wyobraźnia, to przecież niemniej twierdzę, że jedyne zasady *ogólne*, które kojarzą idee, to podobieństwo, styczność i przyczynowość.

Jest istotnie pewna zasada powiązania idei w jedno, którą na pierwszy rzut oka można uważać za różną od tamtych, lecz która, okazuje się ostatecznie, pochodzi z tego samego źródła. Gdy każda indywidualna rzecz jakiegoś gatunku rzeczy łączy się stale, jak to się okazuje w doświadczeniu, w jedno z jakąś indywidualną rzeczą innego gatunku, to gdy zjawia się nowe indywiduum któregośkolwiek z tych gatunków, w naturalny sposób podsuwa to myśl o rzeczy drugiej, która zazwyczaj towarzyszy tamtej. Tak, ponieważ pewna określona idea wiąże się zazwyczaj z pewnym określonym słowem, przeto wystarczy usłyszeć to słowo, by powstała odpowiednia idea; i jest rzeczą niemal niemożliwą, by umysł przy największym swym wysiłku mógł

zapobiec temu przejściu od wyrazu do idei. W tym przypadku nie jest bezwzględnie konieczne, iżbyśmy, usłyszawszy taki określony dźwięk, pomyśleli o jakimś minionym doświadczeniu i zastanawiali się, jaka idea zazwyczaj wiązała się z dźwiękiem. Wyobraźnia sama przez się zastępuje takie rozważanie i tak nawykła do tego, iżby przechodzić od słowa do idei, że nie pozostawia ani chwili zwłoki między usłyszeniem słowa a zjawieniem się idei.

Choć uznaję, że jest to rzeczywista zasada kojarzenia idei, twierdzą jednak, że jest to ta sama zasada, jaka wiąże idee przyczyny i skutku, i że jest ona istotnym elementem we wszystkich naszych rozumowaniach, opartych na tym stosunku. Nie wiemy o przyczynie i skutku nic poza tym, że jakieś dwie rzeczy *łączyły się zawsze* ze sobą w przeszłości i że we wszystkich minionych przypadkach znajdowaliśmy je razem. Nie możemy przeniknąć rozumem, dlaczego one są nierozłączne. Obserwujemy tylko rzecz samą i znajdujemy zawsze, że dzięki temu stałemu powiązaniu dane rzeczy wiążą się w jedno w wyobraźni. Gdy impresja jednej rzeczy zostaje nam dana; natychmiast tworzymy ideę rzeczy, która jej zwykle towarzyszy; i możemy zatem ustalić, iż to jest jednym ze składników definicji przekonania czy przeświadczenia, że jest *to idea związana stosunkiem lub skojarzona z obecną impresją*.

Tak więc, choć przyczynowość jest stosunkiem filozoficznym, jako że implikuje styczność, następstwo i stałe powiązanie, to przecież możemy nią operować w naszym myśleniu i wyprowadzać z niej wnioski tylko o tyle, o ile jest ona stosunkiem *naturalnym* i tworzy powiązania w jedno naszych idei.

Rozdział VII

O naturze idei i przeświadczenia

Idea jakiejś rzeczy jest istotną częścią składową przeświadczenia o niej, lecz nie jest nim całym. Przedstawiamy sobie wiele rzeczy, co do których nie mamy żadnego przeświadczenia. Aby więc dokładniej ustalić, co jest istotą przeświadczenia, czyli jakie są własności tych idei, które obdarzamy przeświadczeniem, musimy zważyć, co następuje.

Jest rzeczą oczywistą, że wszelkie rozumowania z przyczyn czy skutków kończą się wnioskami dotyczącymi faktów; to znaczy: dotyczącymi istnienia rzeczy czy ich własności. Jest też oczywiste, że idea istnienia nie jest niczym różnym od idei jakiejś rzeczy i że naprawdę nic nie dodajemy ani nie zmieniamy w naszej pierwszej idei, gdy najpierw pomyślawszy sobie po prostu o jakiejś rzeczy, następnie myślimy o niej jako o istniejącej. Tak, gdy twierdzimy, że Bóg istnieje, to po prostu tworzymy sobie ideę takiej istoty, jaką Go nam przedstawiają; i istnienia, które Mu przypisujemy, nie przedstawiamy sobie w jakiejś odrębnej idei, którą byśmy łączyli z ideą Jego innych cech i którą byśmy mogli znów oddzielić i odróżnić od nich. Posunę się nawet dalej: nie poprzestając na stwierdzeniu, że pojęcie istnienia jakiejś rzeczy nie dodaje nic do prostego pojęcia o tej rzeczy, utrzymuję podobnie, że przeświadczenie o istnieniu nie dodaje żadnych nowych idei do tych, które składają się na ideę danej rzeczy. Gdy myślę o Bogu, gdy myślę o Nim jako o bycie istniejącym i gdy jestem przeświadczony, że istnieje, moja idea Boga ani nie rośnie w treść, ani z niej nic nie traci. Że jednak pewne jest, iż zachodzi duża różnica pomiędzy prostym pojęciem o istnieniu jakiejś rzeczy, a przeświadczeniem o istnieniu, i że różnica ta nie polega na częściach, z których się składa idea, jaką ujmujemy pojęciowo, przeto wynika stąd, że musi ona leżeć w sposobie, jak ją pojmujemy.

Wyobraźmy sobie, że osoba, która jest ze mną, wysuwa twierdzenia, na które ja się nie zgadzam, a mianowicie, że *Cezar umarł w swym łóżku*, że *srebro jest bardziej topliwe niż ołów* i że *rteć jest cięższa niż złoto*; oczywiście jest, że mimo, iż nie daję temu wiary, to przecież jasno rozumiem, co ona ma na myśli, i tworzę te same idee, które ona tworzyła. Moja wyobraźnia obdarzona jest tą samą mocą jak jej; i nie ma ona możliwości przedstawić sobie jakąś ideę, której ja bym nie mógł pojąć, lub powiązać parę idei, których ja bym nie mógł powiązać. Pytam więc, na czym polega różnica pomiędzy przeświadczeniem o prawdziwości jakiegoś zdania, a przeświadczeniem o fałszywości? Odpowiedź jest łatwa co się tyczy twierdzeń, które sprawdza się intuicyjnie albo drogą dowodu. W tym przypadku osoba, która akceptuje dane twierdzenie, nie tylko przedstawia sobie idee zgodnie z treścią zdania, lecz również z konieczności musi przedstawiać je

sobie w ten szczególny sposób, bądź bezpośrednio, bądź przy pomocy innych idei. Co jest niedorzeczne, to nie da się przedstawić; i wyobraźnia nie może przedstawić sobie żadnej rzeczy, która jest sprzeczna z tym, co zostało doświadczone. Że jednak w rozumowaniach, które są oparte na przyczynowości i dotyczą faktów, nie może być takiej bezwzględnej konieczności, i że wyobraźnia może tu swobodnie przedstawiać sobie zarówno pozytywną, jak negatywną odpowiedź na dane pytanie, przeto pytam znowu, na *czym polega różnica między przeświadczeniem pozytywnym a negatywnym*, skoro w obu przypadkach przedstawienie sobie tej samej idei jest równie możliwe i konieczne.

Nie będzie zadowalającą odpowiedzią, gdy rzekniemy, iż osoba, która nie zgadza się na twierdzenie, jakie wysuwamy, najpierw przedstawia sobie daną rzecz w ten sam sposób jak my, a następnie przedstawia ją sobie w inny sposób i ma inne idee tej rzeczy. Odpowiedź ta jest niezadowalająca nie dlatego, iż zawiera fałsz, lecz dlatego, że nie odkrywa całej prawdy. Istotnie tak jest, że we wszystkich przypadkach, gdzie nie zgadzamy się z kimś, przedstawiamy sobie myślowo zarówno pozytywną jak negatywną odpowiedź na dane pytanie; lecz że możemy mieć przeświadczenie tylko o prawdziwości jednej z nich, przeto jest oczywiste, iż przeświadczenie musi czynić jakąś różnicę między pojmowaniem tego, na co się zgadzamy, a pojmowaniem tego, na co się nie zgadzamy. Możemy nasze idee mieszać, łączyć, rozdzielać, brać jedne i znów łączyć i zmieniać na sto różnych sposobów; lecz póki nie zjawi się jakaś zasada, która utwali jedną z tych różnych kombinacji, póty naprawdę nie mamy jeszcze poglądu na rzecz. Zasada ta zaś, skoro, rzecz jasna, nic nie dodaje do naszych idei poprzednich, może tylko zmienić sposób naszego ich pojmowania.

Wszystkie percepcje umysłu są dwojakiego rodzaju, a mianowicie są impresjami albo ideami, które różnią się od siebie tylko różnym stopniem siły i żywości. Nasze idee są kopiami naszych impresji i reprezentują je we wszystkich swoich częściach składowych. Gdybyśmy chcieli w jakiś sposób zmienić ideę danej rzeczy poszczególnej, to moglibyśmy tylko bądź zwiększyć, bądź zmniejszyć jej siłę i żywość. Jeżeli dokonamy w niej jakiejś innej zmiany, to będzie ona reprezentowała inną rzecz lub impresję. Tak samo rzecz się ma tutaj jak z barwami. Pewien szczególny odcień danej barwy może zdobyć nowy stopień żywości lub jasności bez żadnej innej zmiany towarzyszącej. Lecz jeżeli wprowadzimy jakąś inną zmianę, to nie będzie to już ten sam odcień czy ta sama barwa. Podobnie z przeświadczeniem: nie wprowadza ono żadnej innej zmiany poza tym, że zmienia sposób, w jaki ujmujemy myślą daną rzecz. A zatem może ono dać naszym ideom tylko dodatkową siłę i żywość. A więc przekonanie czy przeświadczenie o czymś można określić najściślej jako *ideę żywą, odnoszącą się do impresji, danej aktualnie lub z nią skojarzoną* [przypis: Możemy tu skorzystać ze sposobności i wskazać na bardzo godny uwagi błąd, który szkoły filozoficzne często wrażają w umysł i który przez to stał się pewnego rodzaju ustaloną regułą, powszechnie przyjętą przez wszystkich logików. Błąd ten polega na pospolitym podziale aktów rozumu na pojmowanie, sądzenie i rozumowanie oraz na definicjach tych aktów. Pojmowanie definiuje się jako proste ujęcie jednej lub wielu idei; sądzenie jako oddzielanie lub wiązanie różnych idei; rozumowanie jako oddzielanie lub wiązanie różnych idei przy pomocy wstawionych między nie innych idei, które wskazują na stosunki, jakie zachodzą między nimi. Lecz te rozróżnienia i definicje są błędne pod wieloma istotnymi względami. Po pierwsze, dalekie jest od prawdy, iżbyśmy w każdym sądzie, jaki tworzymy, wiązali w jedno dwie różne idee; oto bowiem w zdaniu: „Bóg istnieje”, zresztą w każdym innym, które dotyczy istnienia, idea istnienia nie jest ideą odrębną, którą byśmy łączyli z ideą danej rzeczy i która mogłaby tworzyć przez to połączenie w ideę złożoną. Po wtóre, podobnie jak możemy utworzyć zdanie, które zawiera tylko jedną ideę, tak też możemy rozumować, nie operując więcej niż dwiema ideami i nie uciekając się do trzeciej, która by miała być ogniwem wiążącym między tamtymi. O przyczynie wnosimy wprost z jej skutku; i wnioskanie to nie tylko jest rodzajem rozumowania, lecz jest rodzajem najbardziej niezawodnym wśród innych i bardziej przekonującym niż takie, gdzie wstawiamy jako ogniwo łączące nową ideę między dwie dane. Co się tyczy tych trzech aktów rozumu, to możemy stwierdzić ogólnie, że gdy je ujmujemy we właściwym świetle, to wszystkie one sprowadzają się do pierwszego aktu i nie są niczym innym niż szczególnymi sposobami ujmowania myślowego rzeczy. Czy to rozważamy rzecz poszczególną, czy wiele rzeczy; czy zatrzymujemy się na tych rzeczach,

czy też przechodzimy od nich do innych; i bez względu na to, w jakiej formie czy w jakim porządku je ujmujemy, akt naszego umysłu nie wychodzi poza to, czym jest proste pojmowanie; i jedyna godna uwagi różnica zachodzi tu wówczas, gdy wiążemy przeświadczenie z pojmowaniem i gdy jesteśmy przekonani o prawdziwości tego, co sobie przedstawiamy. Ten akt umysłu nigdy nie został wyjaśniony przez żadnego filozofa; mogę więc swobodnie wysunąć własną hipotezę co do tego; a polega ona na tym, że jest to po prostu przedstawienie myślowe jakiejś idei o dużym natężeniu i trwałości, takie, iż się zbliża w pewnej mierze do bezpośredniej impresji.].

Oto myśli przewodnie tych argumentów, które prowadzą nas do tego wniosku. Gdy wnosimy o istnieniu jednej rzeczy z istnienia innych, jakaś rzecz musi zawsze być dana bądź w pamięci, bądź w doznawaniu zmysłowym, ażeby mogła być podstawą naszego rozumowania: umysł bowiem nie może ciągnąć swych wniosków *in infinitum*. Rozum nie może nas nigdy przekonać dostatecznie o tym, że istnienie jednej rzeczy pociąga zawsze za sobą istnienie innej; gdy przechodzimy od impresji, jaką daje jedna rzecz, do idei innej rzeczy lub do przeświadczenia o niej, przejście to wyznacza nie rozum, lecz nawyk albo zasada kojarzenia. Lecz przeświadczenie jest czymś więcej niż prostą ideą. Jest to pewien szczególny sposób tworzenia idei. Że zaś ta sama idea może się zmieniać tylko przez to, iż zmienia się stopień jej siły i żywości, przeto wynika stąd, łącznie biorąc, to, iż przeświadczenie jest żywą ideą, która powstaje dzięki stosunkowi do danej obecnie impresji, jak to właśnie mówi definicja powyższa.

Okaże się również, że ta definicja zgadza się całkowicie z tym, co każdy z nas czuje i doświadcza. Nic bardziej oczywistego niż to, że te idee, na które dajemy naszą zgodę, mają większą intesywność, są bardziej stałe i żywe niż luźne marzenia człowieka, który buduje zamki na lodzie. Gdy jeden zabiera się do czytania książki jako powieści, drugi zaś do tej samej jako do opowieści prawdziwej, to, jasna rzecz, obaj otrzymują te same idee i w tym samym porządku; i że jeden nie wierzy, a drugi jest przeświadczony, to nie przeszkadza im kłaść dokładnie ten sam sens w słowa pisarza. Jego słowa wzbudzają te same idee u obu, choć to, co on mówi, ma niejednakowy wpływ na obu. Ten drugi czytelnik ma bardziej żywe przedstawienie wszystkich opowiadanych zdarzeń. Wchodzi on głębiej w sprawy osób, o których mowa: przedstawia sobie ich działania, charaktery, przyjaźnie i nie-przyjaźnie; i idzie nawet tak daleko, że tworzy sobie pojęcie o ich rysach, wyglądzie i całej osobie. Natomiast pierwszy czytelnik, który nie daje wiary świadectwu autora, przedstawia sobie wszystkie te szczegóły w sposób bardziej mglisty i niejasny; i opowiadanie nie daje mu wiele zadowolenia poza tym, jakie mu sprawia styl i błyskotliwość kompozycji.

Rozdział VIII

O przyczynach przeświadczenia

Wyjaśniwszy w ten sposób istotę przeświadczenia i pokazawszy, że polega ono na tym, iż żywa idea pozostaje w pewnym stosunku do aktualnie danej impresji, przejdźmy teraz do badania, na jakich zasadach ono się opiera i co daje idei tę żywość.

Chciałbym ustalić jako ogólną tezę w nauce o naturze ludzkiej, że *gdy jakaś impresja staje się dla nas dana aktualnie, to nie tylko ona zwraca umysł ku takim ideom, jakie są z nią związane, lecz również udziela im pewnej dozy swej siły i żywości*. Wszystkie operacje umysłu zależą w znacznej mierze od jego dyspozycji w chwili, gdy ich dokonuje; stąd też działanie umysłu będzie zawsze mniej lub więcej energiczne i żywe, zależnie od tego, czy usposobienie ogólne jest bardziej czy mniej ożywione i czy uwaga jest więcej lub mniej napięta. Gdy więc dana jest umysłowi jakaś rzecz, która podnosi i ożywia myśl, to każde działanie, jakie podejmuje umysł, będzie bardziej energiczne i żywe, tak długo, jak długo trwa ta dyspozycja. Jest zaś rzeczą oczywistą, że trwanie dyspozycji zależy wyłącznie od rzeczy, którymi umysł się zajmuje; i że każdy nowy przedmiot myśli z natury daje nowy kierunek usposobieniu i zmienia dyspozycję; z drugiej strony, gdy umysł zatrzymuje się dłużej na tej samej rzeczy lub lekko i niepostrzeżenie przechodzi od jednej rzeczy do innej, z nią związanej różnymi stosunkami, to dyspozycja ma znacznie dłuższe trwanie. Stąd zdarza się, że gdy umysł zostanie raz ożywiony przez impresję daną aktualnie, to następnie tworzy bardziej żywą ideę rzeczy, z nią związanych, dzięki temu, że dyspozycja w naturalny sposób przechodzi od jednej rzeczy ku drugiej. Zmiana przedmiotów jest tak łatwa, że umysł niemal jej nie zauważa, lecz

wkłada w ujęcie myślowe powiązanej stosunkiem idei całą siłę i żywość, jakie nabył z obecnej impresji.

Dobrze jest, jeżeli rozważając naturę wiążącego stosunku, i łatwość przejścia, która jest istotna dla tego stosunku, możemy się przekonać, iż rzeczywiście zachodzi to zjawisko. Lecz muszę wyznać, że gdy chodzi o dowód tak istotnej zasady, to największe zaufanie pokładam w doświadczeniu. Otóż możemy zauważyć — a będzie to pierwszy eksperyment, służący naszemu obecnemu celowi — że gdy zjawi się przed nami obraz nieobecnego przyjaciela, to nasza idea tego przyjaciela w oczywisty sposób zostaje ożywiona dzięki podobieństwu, i że każde wzruszenie, jakie ta idea wywołuje, czy to będzie radość czy smutek, zdobywa nową siłę i energię. Ten skutek wywołują łącznie: stosunek podobieństwa i aktualnie dana impresja. Gdzie obraz nie wykazuje podobieństwa do przyjaciela lub gdzie nie ma go przedstawiać, tam nie zwraca naszej myśli ku niemu. Gdy zaś nie ma tego obrazu ani osoby, to choć umysł przechodzi od myśli o jednym do myśli o drugim, to przecież czuje, że jego idea raczej się osłabia niż ożywia przy tym przejściu. Doznajemy przyjemności, patrząc na portret przyjaciela, gdy go nam postawią przed oczy; lecz gdy go nam usuną, to raczej wolimy patrzeć na przyjaciela bezpośrednio niż poprzez odbicie jego w obrazie, który jest równie odległy i niejasny.

Obrzędy *religii katolickiej* można uważać za eksperymenty tego samego rodzaju. Wyznawcy tego dziwnego zabobonu zazwyczaj bronią tych praktyk maskaradowych, jakie im ludzie wyrzucają, tym, że czują oni dodatni wpływ tych ruchów, postaw i działań, które ożywiają ich pobożność i podnoszą ich gorliwość i że bez tego zniknęłaby ta pobożność i gorliwość zwrócona całkowicie ku rzeczom odległym i niematerialnym. Przedstawiamy sobie obrazowo przedmioty naszej wiary, powiadają oni, jako postacie i obrazy uchwytnie zmysłami i dzięki bezpośredniej obecności tych postaci czynimy je bardziej aktualnymi dla nas, niżby to było dla nas możliwe uczynić w czysto intelektualnej kontemplacji. Przedmioty, dostępne zmysłom, mają zawsze większy wpływ na wyobraźnię niż inne; i wpływ ten przekazują łatwo tym ideom, z którymi są związane i do których są podobne. Z tych praktyk i z tego rozumowania wyciągam tylko ten wniosek, że wpływ podobieństwa na ożywienie idei jest bardzo powszechny, że zaś w każdym przypadku podobieństwo i dana aktualnie impresja muszą współdziałać, przeto mamy obfitą ilość danych doświadczenia, które nam potwierdzają słuszność zasady wyżej sformułowanej.

Tym danym doświadczenia możemy dodać siły przekonującej innymi faktami odmiennego rodzaju, rozważając wpływ zarówno *styczości*, jak i *podobieństwa*. Jest rzeczą pewną, że odległość zmniejsza siłę każdej idei i że przeciwnie, gdy zbliżamy się do jakiejś rzeczy, to choć ona nie ukazuje się sama naszym zmysłom, to przecież działa na umysł w sposób podobny do bezpośredniej impresji. Myśląc o jakiejś rzeczy, umysł łatwo przechodzi do tego, co się z nią styka; lecz tylko aktualna obecność rzeczy sprawia, że umysł przechodzi do rzeczy sąsiedniej ze znacznieszą żywością. Gdy jestem o parę mil od domu, to wszystko, co się z nim wiąże, obchodzi mnie bardziej blisko, niż gdy jestem oddalony o dwieście mil, choć nawet na tej odległości myślenie o jakiejś rzeczy, która znajduje się w sąsiedztwie mojej rodziny i moich przyjaciół, z natury rzeczy wywołuje ideę tych przyjaciół i osób. Lecz choć w ostatnim tym przypadku oba przedmioty w umyśle są ideami, to pomimo że łatwe jest przejście od jednego do drugiego, przejście to nie może samo przez się dać wyższej żywości żadnej z tych idei, brak tu bowiem jakiejś bezpośredniej impresji.

Nie można wątpić, że przyczynowość ma ten sam wpływ jak dwa inne stosunki, podobieństwa i styczości. Ludzie zabobonni otaczają wciąż relikwie świętych z tej samej racji, dla jakiej uciekają się do figur świętych i obrazów, a mianowicie dlatego, by ożywić swoją pobożność i stworzyć sobie bardziej pogłębione i żywe pojęcie o tych wzorowych życiach, jakie pragną naśladować. Otóż jest rzeczą oczywistą, że jedną z najlepszych relikwii, jaką sobie może zdobyć wierny, byłoby jakieś dzieło rąk świętego; i jeżeli jego ubranie i meble są widziane w tym świetle, to jest tak dlatego, że kiedyś znajdowały się w jego posiadaniu i że były przezeń noszone i używane. Pod tym względem trzeba je uważać za niedoskonałe ślady jego aktywności i za rzeczy związane z nim krótszym łańcuchem skutków niż jakikolwiek inny łańcuch, z którego wnosimy o rzeczywistym jego istnieniu. To zjawisko dowodzi jasno, że impresja, dana aktualnie wraz ze stosunkiem przyczynowości, może ożywić jakąś ideę i, co za tym idzie, wytworzyć przeświadczenie czy uznanie, zgodnie z powyżej podaną jego definicją.

Lecz dlaczegoż mamy szukać innych argumentów, by dowieść, że dana aktualnie impresja łącznie ze stosunkiem lub przejściem wyobraźni od jednej rzeczy do drugiej może ożywić każdą ideę, skoro ten właśnie przykład naszego wnioskowania z przyczyny o skutku wystarczy sam dla tego celu. To pewna, że musimy posiadać ideę każdego faktu, o którym jesteśmy przeświadczeni. I pewna również, że ta idea powstaje jedynie dzięki stosunkowi do jakiejś aktualnie danej impresji. Pewne jest też, że przeświadczenie nie dodaje nic do tej idei, lecz tylko zmienia nasz sposób ujmowania jej myślowo i czyni ją bardziej intensywną i żywą. Obecna konkluzja, dotycząca wpływu stosunku, jest bezpośrednią konsekwencją tych wszystkich kroków; każdy zaś krok wydaje mi się pewny i nieomylny. W tej operacji umysłu wchodzi w grę jedynie aktualnie dana impresja, żywa idea oraz stosunek czy związek kojarzeniowy w wyobraźni między impresją a ideą, tak iż nie może być nawet podejrzenia, że tu zachodzi jakiś błąd.

Ażeby pełniej oświetlić całą tę sprawę, rozważmy ją jako zagadnienie filozofii przyrody, które mamy rozstrzygnąć na podstawie doświadczenia i obserwacji. Załóżmy, że mamy przed sobą jakąś rzecz, z czego wyciągam pewną konkluzję i tworzę sobie idee, w które, jak to się mówi, wierzę, lub o których jestem przeświadczony. Tu jest rzeczą jasną, że wprowadzić można sobie pomyśleć, iż przedmiot, który jest dany moim zmysłem, i ten drugi, o którego istnieniu wnoszę na drodze rozumowania, wpływają jeden na drugi dzięki swoim szczególnym własnościom lub mocom; niemniej wobec tego, że zjawisko przeświadczenia, które badamy w tej chwili, jest czysto wewnętrzne, to własności te i moce całkowicie nam nieznane nie mogą mieć żadnego udziału w wytworzeniu tego przeświadczenia. Tę daną aktualnie impresję trzeba uważać za prawdziwą i realną przyczynę tej idei i tego przeświadczenia, które się z nią wiąże. Musimy więc próbować odkryć w danych doświadczenia te szczególne własności, dzięki którym ma ona zdolność wytwarzać taki niezwykły skutek.

Otóż, po pierwsze, stwierdzam, że aktualnie dana impresja nie ma tego skutku dzięki swej własnej mocy i zdolności sprawczej, gdy ją rozważamy oddzielnie jako pojedynczą percepcję ograniczoną do danej chwili. Znajduję też, że impresja, z której, gdy się po raz pierwszy ukazuje, nie mogę wyciągnąć żadnego wniosku, może później stać się podstawą przeświadczenia, gdy już dowiedziałem się na drodze doświadczenia o jej zwykłych następstwach. Za każdym razem musieliśmy obserwować tę samą impresję w przypadkach minionych i musieliśmy stwierdzić, iż wiąże się stale z jakąś inną impresją. To powiązanie potwierdza taka mnogość faktów danych w doświadczeniu, że nie podlega ono najmniejszej wątpliwości.

Z drugiej obserwacji wnioskuję, że przeświadczenie, które towarzyszy aktualnie danej impresji i powstaje dzięki pewnej ilości minionych impresji i powiązań — że to przeświadczenie, powiadam, powstaje bezpośrednio bez jakiejś nowej operacji rozumu czy wyobraźni. Co do tego mogę być pewien, ponieważ nigdy nie zauważam w swej świadomości takiej operacji i nie znajduję nic w rzeczy, o której myślę, na czym ona mogłaby być oparta. Otóż teraz nawykami nazywamy każdą rzecz, która powstaje z minionych powtórzeń bez jakiegoś nowego rozumowania czy wnioskowania; możemy więc ustalić jako prawdę pewną, że wszelkie przeświadczenie, które powstaje dzięki danej aktualnie impresji, pochodzi jedynie z tego źródła. Gdy nawykliśmy do tego, że widzimy dwie impresje związane ze sobą, to zjawienie się jednej czy jej idea bezpośrednio prowadzi nas do idei tej drugiej.

Wyjaśnwszy całkowicie tę sprawę, podejmuję trzecią serię eksperymentów myślowych, ażeby się przekonać, czy do tego, ażeby wywołać to zjawisko wierzenia, potrzebna jest jeszcze jakaś inna rzecz poza tym przejściem nawykowym. Zamieniam tedy tę pierwszą impresję na ideę i obserwuję, że nie ma tu teraz ani przeświadczenia; ani przekonania, choć pozostaje nawykowe przejście od danej idei do idei, z nią związanej korelacją. Aktualnie dana impresja tedy jest bezwzględnie nieodzowna do tego, ażeby dokonał się cały ten proces; i gdy potem porównuję jakąś impresję z jakąś ideą i gdy znajduję, że jedyna między nimi różnica polega na różnym stopniu siły i żywości, to wyprowadzam stąd ostatecznie wniosek, iż przeświadczenie jest bardziej żywym i intensywnym ujęciem idei, które wynika stąd, iż pozostaje ona w związku z bezpośrednio daną impresją.

Tak też wszelkie rozumowanie dotyczące prawdopodobieństwa nie jest niczym innym niż rodzajem doznawania zmysłowego. Nie tylko w poezji i muzyce idziemy z konieczności za naszym

upodobaniem i uczuciem, lecz również w filozofii. Gdy jestem przekonany o słuszności jakiejś zasady, to jest to jedynie pewna idea, która działa na mnie bardziej intensywnie. Gdy przechylam szalę na stronę jednego zespołu argumentów na niekorzyść drugiego, to nie czynię nic innego niż to, że decyduję na podstawie mego wyczucia, który z tych zespołów ma większy wpływ na mnie. Pomiedzy rzeczami nie ma powiązania, które by można było odkryć; i z ukazania się jednej rzeczy możemy wnioskować o istnieniu innej nie na jakiejś innej zasadzie niż *nawyk*, który działa na wyobraźnię.

Warto tu zauważyć, że minione doświadczenie, na którym opierają się wszelkie nasze sądy o przyczynie i skutku, może wpływać na nasz umysł w sposób tak nieuchwytny, iż to nigdy nie zostanie zauważone, a nawet może w pewnej mierze w ogóle nie być nam znane. Człowiek, który w swoim spacerze zatrzymuje się, gdy spotka rzekę na swej drodze, przewiduje, co by się stało, gdyby posunął się krok dalej; i jego wiedzę o tym, co by się stało, daje mu jego minione doświadczenie, które go informuje o takich niezmiennych powiązaniach przyczyn i skutków. Ale czyż możemy sobie pomyśleć, że w takiej sytuacji zastanawia się on nad jakimś minionym doświadczeniem i że wywołuje w pamięci przypadki, które był widział lub o których był słyszał, ażeby ustalić skutki, jakie ma woda na ciała zwierzęce? Z pewnością nie: to nie jest metoda, którą on się posługuje w swym rozumowaniu. Idea zanurzania się jest tak ściśle związana z ideą wody, idea zaś duszenia się z ideą zanurzania, że umysł dokonuje tego przejścia bez pomocy pamięci. Nawyk działa, nim znajdziemy czas na refleksje. Te rzeczy wydają się tak nierozdzielne, że nie zatrzymujemy się ani na chwilę, przechodząc od jednej do drugiej. Że jednak to przejście opiera się na doświadczeniu, nie zaś na jakimś pierwotnym powiązaniu między ideami, przeto musimy z konieczności rzeczy przyznać, że z doświadczenia może powstać przeświadczenie i sąd o przyczynach i skutkach w jakimś procesie utajonym, bez wyraźnej o tym myśli. To usuwa wszelki pretekst, jeśli taki jeszcze pozostaje, do tego, by twierdzić, że umysł drogą rozumowania jest przekonany o tej zasadzie, iż *przypadki, których nie mieliśmy w doświadczeniu, muszą z konieczności być podobne do tych, któreśmy mieli*. Znajdujemy tu bowiem, że rozum albo wyobraźnia może wyciągnąć wnioski z minionego doświadczenia, nie zastanawiając się nad nim; co więcej, może je wyciągać, nie tworząc żadnej zasady, która by tego dotyczyła, ani nie opierając rozumowania na tej zasadzie.

Ogólnie możemy zauważyć, że we wszystkich najmocniej ustalonych i jednorodnych powiązaniach przyczyn i skutków, takich jak tam, gdzie chodzi o grawitację, o pchnięcie, o twardość i temu podobne — że wszędzie tam umysł nigdy nie zwraca się specjalnie ku żadnemu minionemu doświadczeniu, choć w innych skojarzeniach rzeczy bardziej rzadkich i niezwykłych może on swą refleksją dawać pomoc nawykowemu przejściu od idei do idei. Znajdujemy też istotnie w pewnych przypadkach, że refleksja wywołuje przeświadczenie bez pomocy nawyku; albo, wysławiając się lepiej, że refleksja tworzy nawyk drogą *okólną i sztuczną*. Wyjaśnię, co mam na myśli. Jest rzeczą pewną, że nie tylko w filozofii, lecz nawet w życiu potocznym możemy zdobyć wiedzę o pewnym określonym powiązaniu przyczynowym w jednym eksperymencie, pod warunkiem, że dokonamy go z rozmysłem, usunawszy starannie wszelkie okoliczności, obce sprawie i zbędne. Otóż po jednym eksperymencie tego rodzaju umysł może, gdy zjawi się bądź przyczyna, bądź skutek, wyprowadzić wniosek o istnieniu drugiego korelatu; lecz że nawyku nie można nigdy zdobyć w jednym poszczególnym przypadku, przeto można sądzić, iż przeświadczenia nie można w tym przypadku uważać za skutek nawyku. Lecz trudność ta zniknie, gdy zważymy, że choć przyjęliśmy tutaj, iż został dokonany tylko jeden eksperyment o danym określonym skutku, to przecież mamy ich wiele milionów na to, by się przekonać o prawdziwości tej zasady, iż *podobne rzeczy, znajdujące się w podobnych warunkach, dadzą zawsze skutki podobne*. Że zaś ta zasada ustaliła się dzięki wystarczającemu nawykowi, to daje ona oczywistość i moc przekonującą każdemu przekonaniu, do którego może być zastosowane. Powiązanie idej po jednym eksperymencie nie jest powiązaniem nawykowym; lecz to powiązanie podpada pod inną zasadę, która opiera się na nawyku, i to nas sprowadza z powrotem do naszej hipotezy. Za każdym razem przenosimy nasze doświadczenie minione *wyraźnie* albo *milcząco*, *bezpośrednio* albo *pośrednio*, na przypadki, które nie były nam dane w doświadczeniu.

Nie mogę zamknąć tych rozważań, nie zwróciwszy uwagi na to, że trudno bardzo mówić o operacjach umysłu ściśle i dokładnie, jak trzeba, albowiem język potoczny rzadko dokonuje

należytego rozróżnienia tych operacji i na ogół nazywa tym samym mianem wszystkie takie, które mniej więcej są do siebie podobne. To dla pisarza jest źródłem nieuniknionej niemal niejasności i pomieszania pojęć, a stąd może to budzić wątpliwości i sprzeczności u czytelnika, o których nawet by nie śnił, gdyby nie owa niejasność. Tak więc moja ogólna teza, że opinia albo przeświadczenie nie jest *niczym innym niż intensywną i żywą ideą pochodzącą z impresji danej aktualnie i z nią związaną*, może się spotkać z następującym zarzutem wskutek tego, że jest pewna dwuznaczność w wyrazach *intensywny* i *żywy*. Może ktoś powiedzieć, że nie tylko impresja może dać impuls do rozumowania, lecz że idea również może to uczynić, szczególnie, jeśli słuszna jest moja zasada, iż wszystkie nasze idee wywodzą się z odpowiadających im impresji. Załóżmy bowiem, że tworzę w tej chwili taką ideę, o której odpowiedniku-impresji zapomniałem: łatwo mogę wnioskować z tej idei, że taka impresja kiedyś istniała. Że zaś tej konkluzji towarzyszy przeświadczenie, to można zapytać, skąd pochodzą te własności siły i żywości, które składają się na to przeświadczenie? Na to gotów jestem dać od razu odpowiedź: *z obecnej idei*. Idea ta nie jest tu uważana za reprezentanta jakiejś rzeczy nieobecnej, lecz za realną percepcję w umyśle, której jesteśmy bezpośrednio i intymnie świadomi; a zatem musi ona być zdolna do tego, by dać temu, co z nią jest związane, tę samą własność — nazwijmy ją *mocą, stałością, siłą czy żywością* — z jaką umysł przedstawia sobie tę ideę i z jaką ma pewność, że ona jest obecna w danej chwili. Idea zastępuje tu impresję i jest zupełnie ta sama, o ile chodzi o nasz cel obecny.

Na tych samych zasadach nie powinno nas to dziwić, gdy słyszymy o przypominaniu sobie idei; to znaczy, gdy słyszymy o *idei i o jej sile i żywości*, która przewyższa luźne twory wyobraźni. Myśląc o naszych myślach minionych, nie tylko przedstawiamy sobie zarys rzeczy, o których byliśmy myśleli, lecz przedstawiamy sobie działanie umysłu w medytacji — to *je ne sais quoi*, czego nie podobna ani zdefiniować, ani opisać, lecz co każdy wystarczająco rozumie. Gdy pamięć tworzy ideę tego działania i przedstawia je sobie jako rzecz minioną, to łatwo pojąć, jak to ta idea może mieć więcej siły i stanowczości, niż gdy myślimy o minionej myśli, której sobie nie przypominamy.

Po tym wyjaśnieniu zrozumie każdy, jak możemy tworzyć ideę impresji oraz ideę idei i jak możemy być przeświadczeni o istnieniu impresji i o istnieniu idei.

Rozdział IX

O skutkach innych stosunków i innych nawyków

Bez względu na to, jak dalece przekonujące mogą się wydać powyższe argumenty, nie możemy na nich z zadowoleniem poprzestać, lecz musimy rozważyć sprawę ze wszystkich stron, ażeby znaleźć pewne nowe punkty widzenia, z których moglibyśmy zilustrować i potwierdzić takie niezwykle i tak podstawowe zasady. Pełne skrupułów wahanie, gdy mamy przyjąć jakąś nową hipotezę, jest u filozofów postawą tak godną pochwały i tak niezbędną w poszukiwaniu prawdy, że zasługuje ono na to, by zaspokoić jego wymogi i wskazać wyraźnie każdy argument, który zmierza do tego, by ich zaspokoić i usunąć każdy zarzut, który może zatrzymać tok ich rozumowania.

Często zwracałem na to uwagę, że poza przyczyną i skutkiem dwa stosunki, podobieństwa i styczności, należy uważać za zasady kojarzenia myśli, zdolne przenosić wyobraźnię z jednej idei na inną. Zwracałem też uwagę, że gdy z dwóch rzeczy, związanych jednym z tych stosunków, jedna jest bezpośrednio dana pamięci lub zmysłom, to umysł nie tylko zostaje zwrócony ku drugiej z rzeczy korelatywnych przy pomocy kojarzącej zasady, lecz również ujmuje ją w myśli z dodatkową siłą i żywością dzięki połączonemu działaniu tej zasady i danej aktualnie impresji. Wszystko to stwierdzałem, ażeby potwierdzić przez analogię moje wyjaśnienie naszych sądów o przyczynie i skutku. Lecz ten sam argument można, być może, zwrócić przeciw mnie i może on się stać zarzutem przeciw mej hipotezie, zamiast być jej potwierdzeniem. Można bowiem powiedzieć, że jeżeli wszystkie składniki tej hipotezy są prawdą, to znaczy, że trzy rodzaje stosunków mają źródło w tych samych zasadach, że ich działanie na siłę i żywość naszych idei jest to samo i że przeświadczenie nie jest niczym innym niż bardziej intensywnym i żywym ujęciem myślowym idei — to stąd wynikałoby, iż to działanie umysłu może opierać się nie tylko na stosunku przyczyny i skutku, lecz również na stosunkach styczności i podobieństwa. Lecz, jak wiemy z doświadczenia, to

przeświadczenie powstaje tylko z przyczynowości i nie możemy wyprowadzić żadnego wniosku z jednej rzeczy o innej, o ile one nie są związane tym stosunkiem; a stąd możemy wnosić, że jest jakiś błąd w tym rozumowaniu, który nas wprowadza w takie trudności.

Tak brzmi obiekcja. Rozważmy teraz, jak ją odeprzeć. Jest rzeczą oczywistą, że cokolwiek jest dane bezpośrednio pamięci i co uderza umysł z żywością, która przypomina bezpośrednio daną impresję, to musi nabrać znacznej wagi we wszystkich operacjach umysłu i musi łatwo odróżniać się od czystych fikcji wyobraźni. Z tych impresji albo idei pamięci tworzymy rodzaj systemu, który obejmuje wszystko, co, jak sobie przypominamy, było kiedyś dane bezpośrednio bądź naszej percepcji wewnętrznej, bądź naszym zmysłem; i każdy element składowy tego systemu łącznie z danymi aktualnie impresjami radzi jesteśmy nazywać rzeczą *realną*. Lecz umysł tu się nie zatrzymuje. Znajdując bowiem, że z tym systemem percepcji wiąże się inny przez nawyk lub, jeśli chcecie, przez stosunek przyczyny i skutku, umysł przechodzi do rozważania tych idei, że zaś czuje on, iż jest w pewien sposób koniecznie wyznaczone, że musi on zwrócić się ku tym właśnie ideom i że nawyk czy stosunek, który to wyznacza, nie dopuszcza najmniejszej zmiany, przeto tworzy z nich nowy system, któremu podobnie daje dostojny tytuł *realności*. Pierwszy z tych systemów jest przedmiotem pamięci i zmysłów, drugi przedmiotem sądu.

Ta to druga zasada zaludnia wszechświat i zapoznaje nas z takimi istnieniami, które przez swoje oddalenie w czasie i przestrzeni leżą daleko poza zasięgiem zmysłów i pamięci. Dzięki tej zasadzie maluję sobie wszechświat w mej wyobraźni i zatrzymuję w tym obrazie uwagę na tym, na czym mi się podoba. Tworzę sobie ideę Rzymu, którego ani nie widzę, ani nie przypominam sobie, lecz która jest związana z takimi impresjami, jakie, jak sobie przypominam, otrzymałem kiedyś w rozmowie lub czytając książki podróżników i historyków. Tę ideę Rzymu lokuję w pewien sposób na idei rzeczy, którą nazywam globem ziemskim. Łączę z nią *myśl o pewnym szczególnym ustroju, religii i obyczajach*. Zwracam myśl wstecz i rozważam początki Rzymu, różne w nim przemiany, sukcesy i niepowodzenia. Wszystko to i w ogóle wszystko inne, o czym jestem w związku z Rzymem przeświadczony, to nic innego niż idee; lecz dzięki ich sile i ustalonemu porządkowi, który wynika z nawyku i ze stosunku przyczyny i skutku, wyróżniają się one spośród innych idei, które są jedynie tworem wyobraźni.

Co się tyczy wpływu styczności i podobieństwa, to możemy zauważyć, że te dwa stosunki niewątpliwie wzmacniają stosunek przyczyny i skutku i wrażają związaną z nimi ideę w wyobraźnię z większą siłą, jeśli rzecz, pozostająca do tej idei w stosunku styczności lub podobieństwa, jest objęta tym systemem rzeczywistości. O tym będę teraz mówić szerzej. Na razie posunę moją obserwację o jeden krok i stwierdzę, że nawet wówczas, gdy rzecz związana tymi stosunkami jest tworem wyobraźni, to jednak ten stosunek przyczynia się do ożywienia tej idei i zwiększa jej działanie. Poeta niewątpliwie będzie mógł dać opis Pól Elizejskich, wywołujący bardziej silne wrażenie, gdy wyobraźnię jego pobudza widok pięknej łąki lub ogrodu; podobnie, jak kiedy indziej znowu może się on przenieść w te bajeczne regiony własną swą fantazją, by ta fikcyjna styczność mogła ożywiać jego wyobraźnię.

Choć nie mogę wyłączyć stosunku podobieństwa i styczności, gdy chodzi o takie działanie na fantazję, to przecież łatwo stwierdzić, że wpływ każdego z tych stosunków z osobna jest bardzo słaby i nieokreślony. Stosunek przyczyny i skutku jest nieodzowny do tego, iżby nas przekonać o jakimkolwiek realnym istnieniu; i nieodzownie potrzebne jest to przekonanie o stosunku przyczynowym, ażeby te stosunki podobieństwa i styczności nabrały siły. Gdzie bowiem przy zjawieniu się impresji nie tylko przedstawiamy sobie fikcyjnie jakąś inną rzecz, lecz równie dowolnie i jedynie z naszej dobrej woli wyznaczamy jej pewien szczególny stosunek do tej impresji, tam może to mieć mały wpływ na umysł; i nie ma żadnej racji, dla której, gdy powróci ta sama impresja, mielibyśmy koniecznie wiązać z nią tym samym stosunkiem tę samą rzecz fikcyjną. Nie ma żadnej konieczności, iżby umysł musiał fikcyjnie przedstawiać sobie jakieś rzeczy podobne lub styczne; jeśli zaś wyobraża je sobie, to nie ma żadnej konieczności, iżby zawsze ograniczał się do tego samego, bez różnicy i zmiany. Istotnie taka fikcja tak małe ma uzasadnienie, że tylko czysty *kaprys* może skłonić umysł do tego, by ją wytworzył; że zaś kaprys jest rzeczą zmienną i niepewną, przeto niepodobna, iżby mógł on działać na bieg myśli silnie i stale. Umysł przewiduje i antycypuje zmiany; i od pierwszej chwili ma poczucie, iż luźno związane są te jego działania i że słabe jest

wiązało między rzeczami, którymi on operuje. Że zaś ta niedoskonałość da się wyraźnie wyczuć w każdym poszczególnym przypadku, przeto wzrasta ona przez doświadczenie i obserwację, gdy porównujemy poszczególne przypadki, jakie sobie możemy przypomnieć i gdy tworzymy *regulę ogólną*, iżby nie ufać tym chwilowym błyskom światła, jakie powstają w wyobraźni z urojonego podobieństwa i styczności.

Stosunek przyczyny i skutku ma wszelkie zalety, które są przeciwieństwem tamtych stosunków. Rzeczy, które on wiąże, są stałe i niezmienne. Impresje pamięci nigdy się nie zmieniają zbyt znacznie; i każda impresja pociąga za sobą ideę precyzyjną, która zajmuje miejsce w wyobraźni jako rzecz solidna i realna, pewna i niezmienna. Myśl zawsze musi przechodzić od impresji do idei, od tej poszczególnej impresji do tej poszczególnej idei, bez wyboru i wahania.

Nie zadowolając się usunięciem tej obiekcji, spróbuję wydobyć z niej dowód mej tezy obecnej. Styczność i podobieństwo mają wpływ znacznie mniejszy niż przyczynowość; lecz pewien wpływ przecież mają i zwiększają moc przekonania oraz żywość każdej koncepcji. Jeżeli będzie to można udowodnić na pewnej ilości nowych przykładów poza tymi, któreśmy już rozważali, to trzeba będzie przyznać, że jest to argument nie bez wagi na korzyść tego, iż przeświadczenie nie jest niczym innym niż żywą ideą, powiazaną stosunkiem z impresją, która jest dana bezpośrednio w danej chwili.

Zacznijmy od *styczności*. Stwierdzano wielokrotnie, że zarówno u mahometan jak i u chrześcijan pielgrzymi, którzy widzieli Mekkę albo Ziemię Świętą, są zawsze później bardziej gorliwymi wyznawcami niż ci ludzie, którzy nigdy tych miejsc nie widzieli. Człowiek, którego pamięć ukazuje mu żywy obraz Morza Czerwonego, Pustyni, Jerozolimy i Galilei, nigdy nie może żywić wątpliwości co do cudownych zdarzeń, o jakich mówi Mojżesz lub Ewangelisci. Żywość idei tych miejsc udziela się łatwo tym faktom, które miały być związane stycznością z tymi miejscami, i wzmacnia moc przeświadczenia, wzmagając żywość myśli o tych rzeczach. Wspomnienie tych pól i rzek ma ten sam wpływ i z tych samych przyczyn na nieoświecone rzesze jak nowy argument.

Podobną rzecz możemy zanotować co się tyczy *podobieństwa*. Zauważyliśmy, że wniosek, jaki wyprowadzamy z rzeczy danej nam aktualnie o jej nieobecnej przyczynie lub skutku, nigdy nie opiera się na żadnej własności, jaką postrzegamy w danej rzeczy, rozważanej z osobna; albo, innymi słowy, że niepodobna określić inaczej niż na podstawie doświadczenia, co wyniknie z jakiegoś zjawiska lub co je poprzedzało. Lecz choć to rzecz tak oczywista sama przez się, iż zdaje się nie wymagać żadnego dowodu, to przecież niektórzy filozofowie wyobrażali sobie, że widoczna jest przyczyna, dla której powstaje ruch, i że rozumny człowiek mógłby bezpośrednio wnioskować o ruchu jednego ciała z impulsu, jaki mu daje drugie, nie opierając się na żadnej wcześniejszej obserwacji. Że pogląd ten jest fałszywy, łatwo będzie dowieść. Gdyby bowiem taki wniosek można było wysnuć z samych tylko idei ciała, ruchu oraz impulsu, to musiałyby on mieć charakter dowodu i musiałyby stąd wynikać, iż absolutnie niemożliwe jest jakiegokolwiek założenie przeciwne. W takim razie każdy skutek poza wywołaniem ruchu zawierałby sprzeczność formalną; i byłoby rzeczą niemożliwą nie tylko to, iżby taki skutek mógł istnieć, lecz nawet to, iżby go można było sobie pomyśleć. Lecz szybko możemy się przekonać o czymś przeciwnym, tworząc jasną i zgodną w sobie ideę tego, że jakieś ciało się porusza po ruchu innego, lecz również i tego, że pozostaje ono w spoczynku bezpośrednio po takiej styczności; albo, że ono cofnie się po tej samej linii, po której do drugiego się przysunęło, albo że zostanie unicestwione, albo że zacznie się poruszać po okręgu lub elipsie; krótko mówiąc: możemy sobie przedstawić nieskończoną ilość innych zmian i przypuścić, że one zachodzą. Wszystkie te przypuszczenia są zgodne wewnątrznie i naturalne; że zaś wyobrażamy sobie, iż wprawienie w ruch drugiego ciała jest bardziej zgodne wewnątrznie i naturalne nie tylko niż te inne przypuszczenia, lecz również bardziej niż jakiegokolwiek inny skutek naturalny, to opiera się na podobieństwie przyczyny i skutku, które tutaj wiąże się z doświadczeniem i łączy te rzeczy ze sobą w sposób najbardziej ścisły i intymny, tak iż to sprawia, że przedstawiamy je sobie jako zupełnie nierozdzielne. Podobieństwo tedy ma wpływ taki sam, jak doświadczenie lub równoległy z doświadczeniem; że zaś jedynym wpływem bezpośrednim doświadczenia jest, iż wiąże ze sobą nasze idee, przeto wynika stąd, że wszelkie przeświadczenie powstaje z kojarzenia idei, zgodnie z moją hipotezą.

Jest rzeczą powszechnie uznaną przez pisarzy, zajmujących się optyką, że oko w każdej

chwili widzi *jednakową ilość punktów fizycznych* i że człowiek na szczycie góry ma przed sobą obraz bynajmniej nie rozleglejszy, niż gdy jest zamknięty w najwęższym podwórku czy izdebce. Jedynie na mocy doświadczenia wnioskuje on o wielkości rzeczy widzianej z pewnych własności szczególnych obrazu; i to wnioskowanie w myśli miesza on z doznaniem zmysłowym, jak to często bywa i w innych przypadkach. Otóż jest rzeczą oczywistą, że ten wniosek w w myśli jest tutaj znacznie bardziej żywy, niż to zwykle bywa w naszych rozumowaniach potocznych, i że człowiek bardziej żywo ujmuje myślą wielki przestwór oceanu, gdy ma przed sobą jego obraz wzrokowy, stojąc na szczycie wysokiego przylądka, niż gdy jedynie słyszy ryk fal. I odczuwa też bardziej wyraźnie przyjemność na widok wspaniałości morza, co jest dowodem bardziej żywej idei; i miesza on swój sąd z doznaniem zmysłowym, co jest jeszcze jednym dowodem tej większej żywości. Lecz że wniosek jest równie pewny i bezpośredni w obu przypadkach, przeto większa żywość naszego ujęcia rzeczy w jednym przypadku może pochodzić jedynie stąd, że gdy wyciągamy wniosek z danych wzroku, zachodzi nie tylko powiązanie nawykowe, lecz również podobieństwo między obrazem a rzeczą, o której wnioskujemy; a to wzmacnia więź stosunku i daje łatwiej, w przejściu bardziej naturalnym, żywość impresji tej idei, która jest stosunkiem związaną.

Żadna słaba strona natury ludzkiej nie jest bardziej powszechna i nie uderza bardziej w oczy niż to, co zazwyczaj nazywamy *łatwowiernością*, czyli zbyt łatwą wiarą w świadectwo innych ludzi; tę słabość naszej natury bardzo prosto wyjaśnia również wpływ podobieństwa. Gdy przyjmujemy jakiś fakt na podstawie świadectwa innych ludzi, wiara nasza powstaje z tego samego źródła, jak nasze wnioski z przyczyn o skutkach i ze skutków o przyczynach; i tylko nasze doświadczenie, dotyczące zasad, które władają naturą ludzką, może nam dać jakąś pewność co do prawdomówności ludzi. Lecz choćby doświadczenie było słusznym probierzem tego, jak wszelkich innych sądów, to jednak rzadko kierujemy się nim wyłącznie; raczej zaś mamy godną uwagi skłonność, iżby wierzyć w to, co nam ludzie podają, nawet gdy chodzi o zjawy, uroki, potwory, choćby nie wiedzieć jak sprzeczne z codziennym doświadczeniem i z codzienną obserwacją. Słowa czy wypowiedzi innych ludzi mają intymne powiązanie z pewnymi ideami w ich umyśle; i idee te mają również powiązanie z faktami czy rzeczami, które reprezentują. To drugie powiązanie zazwyczaj znacznie przeceniamy i to sprawia, że nasza wiara wykracza poza to, co uzasadnia doświadczenie; co nie może wynikać z niczego innego niż z podobieństwa między ideami a faktami. Inne skutki wskazują na swe przyczyny tylko w sposób pośredni; natomiast świadectwo ludzi czyni to bezpośrednio i trzeba je uważać zarówno za obraz, jak i za skutek. Nic więc dziwnego, że tak pochopni jesteśmy, wyprowadzając wnioski z takiego świadectwa, i że mniej kierujemy się doświadczeniem, gdy sądzimy o tym świadectwie, niż gdy sądzimy o innych rzeczach.

Jak podobieństwo połączone z przyczynowością wzmacnia nasze rozumowania, tak też z drugiej strony brak podobieństwa bardziej wyraźnego może niemal całkowicie je podważyć. Godnym uwagi przykładem tego jest powszechne niedbalstwo i tępota ludzi, gdy chodzi o przyszły stan rzeczy, gdzie wykazują oni tak uporczywe niedowiarstwo, jak przeciwnie, w innych przypadkach wykazują ślepe łatwowierność. Nie ma istotnie rzeczy, która by bardziej dziwiła uczonego, a załem napawała człowieka pobożnego, niż obserwować beztroskę ogromnej większości ludzi, gdy chodzi o to, co ich czeka w najbliższym czasie. I rację mają liczni wybitni teologowie, którzy bez skrupułów twierdzą, iż masy choć, nie mają żadnej formalnej podstawy do niewiary, jednak w istocie rzeczy w sercach swych wiary nie mają, i że nie posiadają niczego takiego, co moglibyśmy nazwać wiarą w wieczne trwanie ich dusz. Zważmy bowiem z jednej strony to, co teologowie rozwijali z taką wymową o doniosłości życia wiecznego; a jednocześnie weźmy pod uwagę, że choć w sprawach retoryki należy liczyć się z pewną przesadą, to przecież w tym przypadku musimy przyznać, iż nawet najdobitniejsze figury retoryczne nieskończenie nie dorównują rzeczy, o której mowa. A teraz z drugiej strony spójrzmy na zadziwiająco pewność ludzi w tej sprawie: pytam, czy ci ludzie rzeczywiście wierzą w to, co im jest wdrażane i co jakoby twierdzą. Odpowiedź jest oczywiście negatywna. Wobec tego, że wiara jest aktem umysłu, powstającym z nawyku, przeto nie jest rzeczą dziwną, iż brak podobieństwa może obalić to, co ustalił nawyk, i zmniejszyć siłę idei w tym samym stopniu, w jakim nawyk ją zwiększa. Życie przyszłe jest tak dalekie od tego, co zdolni jesteśmy ujmować myślą, i mamy tak niejasną ideę o tym, jak będziemy istnieli, gdy rozłoży się nasze ciało, że wszelkie racje, jakie możemy wynaleźć,

choćby nie wiedzieć jak przekonywające same przez się i nie wiedzieć jak wzmocnione przez wychowanie, nigdy nie są zdolne przewyciężyć tej trudności przy słabej wyobraźni i dać dostateczny autorytet i siłę tej idei. Ja raczej skłonny jestem przypisywać to niedowiarstwo niejasnej idei, jaką sobie tworzymy o naszym życiu przyszłym, a jaka jest niejasna raczej dlatego, że brak jej podobieństwa z życiem teraźniejszym niż dlatego, że jest czymś odległym. Stwierdzam bowiem, że ludzie wszędzie i zawsze bardzo interesują się tym, co może się zdarzyć po ich śmierci, o ile to dotyczy tego świata; i że jest niewielu takich, dla których ich imię, ich rodzina, ich przyjaciele i ich kraj stawałyby się w pewnych okresach całkowicie obojętne.

Istotnie, brak podobieństwa w tym przypadku tak gruntownie niszczy przeświadczenie, że tylko tych niewielu, chłodno zważywszy znaczenie sprawy, dołożyło starania, by wciąż na nowo rozmyślając o tym, wrazić w swe umysły argumenty za życiem przyszłym; poza tymi nie ma chyba takich, którzy by wierzyli w nieśmiertelność duszy na mocy sądu tak pewnego i ustalonego, jaki powstaje, gdy wierzymy w świadectwo podróżników i historyków. Ta rzecz staje się całkiem jasna, gdzie tylko ludzie mają sposobność, by porównywać przyjemności i przykrości, nagrody i kary w tym życiu i w przyszłym, choćby to nie dotyczyło ich samych i choćby żaden gwałtowny afekt nie naruszał spokoju ich sądenia. Katolicy rzymscy są niewątpliwie najbardziej gorliwi spośród wszystkich sekt świata chrześcijańskiego; a przecież nawet wśród nich znajdziecie niewielu ludzi bardziej rozsądnych, którzy by nie potępiali Spisku Prochowego i rzezi z nocy św. Bartłomieja jako rzeczy okrutnych i barbarzyńskich, choć były one zamierzone i wykonane przeciw tym właśnie ludziom, których bez żadnych skrupułów oni skazują na wieczne i nie mające końca kary. Na wytłumaczenie tej niekonsekwencji możemy powiedzieć tylko to, iż w istocie rzeczy nie wierzą oni w to, co twierdzą o życiu przyszłym; i najlepszym tego dowodem jest właśnie sama ta niekonsekwencja.

Do tej uwagi możemy dodać, że w rzeczach dotyczących religii ludzie znajdują przyjemność w tym, iż doznają strachu; i że żaden kaznodzieja nie jest tak popularny jak ten, który wzbudza najwięcej wzruszeń ponurych i okropnych. W potocznych sprawach życia, gdzie mamy poczucie, że rzeczy są uchwytnie i realne i gdzie przeniknięci jesteśmy tym poczuciem, nic nie może nam być bardziej nieprzyjemne niż bojaźń i strach; i tylko w przedstawieniach dramatycznych i w dysputach religijnych dają one przyjemność. W tych ostatnich przypadkach wyobraźnia beztrudno i niedbale zatrzymuje się na swej idei; uczucie zaś, złagodzone przez to, że nie ma tu przeświadczenia o tym, co jest przedmiotem myśli, ma tylko ten przyjemny wpływ, iż ożywia umysł i zatrzymuje na tej rzeczy uwagę.

Hipoteza, którą rozwijam, zostanie umocniona jeszcze, jeśli zbadamy wpływ innych rodzajów nawyku oraz innych stosunków. Ażeby to zrozumieć, musimy zważyć, że nawyk, któremu ja przypisuję wszelkie przeświadczenie i rozumowanie, może działać na umysł tak, iż wzmacnia ideę na dwa różne sposoby. Załóżmy, że we wszystkich minionych doświadczeniach znajdowaliśmy, iż dwie jakieś rzeczy zawsze były ze sobą powiązane; będzie tu więc oczywiste, że gdy jedna z tych rzeczy zjawi się w impresji, to mocą nawyku musimy łatwo przejść do idei tej rzeczy, która zazwyczaj tamtej towarzyszy. I dzięki danej obecnie impresji oraz temu łatwemu przejściu musimy przedstawić sobie tę ideę bardziej silnie i żywo, niż przedstawiamy sobie obraz luźno przesuwaną się w wyobraźni. Lecz teraz załóżmy sobie z kolei, że jakaś idea odosobniona od innych i bez tego godnego uwagi i niemal sztucznego przygotowania, zjawia się często w umyśle: idea ta musi stopniowo zdobyć łatwiejszy dostęp do świadomości i większą siłę. I musi zacząć się różnić od wszelkiej idei nowej i niezwyklej zarówno dzięki swej mocnej pozycji w świadomości, jak i temu, że się w niej łatwo zjawia. To jest jedyna własność szczególna, wspólna tym dwóm rodzajom nawyku; i jeżeli się okazuje, że ich wpływ na nasze sądenie jest podobny i że jest tym większy, im bardziej zakorzeniony jest nawyk, to możemy z pewnością wyprowadzić wniosek, iż wyjaśnienie tej władzy, któreśmy podali powyżej, jest zadowalające. Lecz czyż możemy wątpić, że zgodny jest ich wpływ na proces sądenia, gdy rozważymy *naturę* i skutki *wychowania*?

Wszystkie te poglądy i pojęcia o rzeczach, do których nawykliśmy od naszego dzieciństwa, zapuszczają tak głębokie korzenie, że niepodobna, byśmy je mogli wykorzenić nawet całą mocą rozumowania i doświadczenia; i nawyk ten ma nie tylko skutki podobne do tego nawyku, który powstaje ze stałego i nierozzerwalnego powiązania przyczyn i skutków, lecz nawet w wielu

przypadkach jest silniejszy od niego. Tutaj nic możemy zadowolić się tym, że powiemy, iż żywość idei tworzy przeświadczenie. Tu musimy twierdzić, że te dwie rzeczy są tym samym. Częste powtarzanie jakiejś idei wraza ją w wyobraźnię, lecz samo przez się nigdy by nie mogło wytworzyć przeświadczenia, gdyby ten akt umysłu był w pierwotnej strukturze naszej natury czymś, co jest tylko dodatkowo związane z rozumowaniem i porównywaniem idei. Nawyk mógłby prowadzić nas do porównań fałszywych między ideami. To jest ten wpływ graniczny, jaki sobie możemy pomyśleć. Lecz jest rzeczą pewną, że nawyk nigdy nie mógłby zastąpić tego porównania ani wywołać żadnego aktu w naszym umyśle, który by naturalnie podpadał pod tę zasadę.

Człowiek, który utracił nogę albo rękę wskutek amputacji, przez długi czas później próbuje jej używać. Gdy ktoś umrze, to cała rodzina, a w szczególności służba, stwierdza zazwyczaj, że nie może uwierzyć, iż ten człowiek nie żyje, i wciąż wyobraża sobie, iż jest on w swoim pokoju lub gdzie indziej, gdzie się zazwyczaj znajdował. Często zdarzało mi się słyszeć w rozmowach, gdy mowa była o jakiejś sławnej osobie, że ktoś, kto jej nie znał bezpośrednio, oświadczał: *nigdy nie widziałem tej osoby, lecz niemal wyobrażam sobie, że ją widziałem, tyle bowiem razy słyszałem, jak o niej mówiono*. Wszystko to są przykłady równoległe.

Gdy rozważymy argument dotyczący wychowania w świetle właściwym, to okaże się, iż jest bardzo przekonujący; a to tym bardziej, że opiera się na zjawisku niezmiernie pospolitym, z którym się można spotkać na każdym kroku. Jestem przekonany, że gdy rzecz, zbadamy, to znajdziemy, iż więcej niż połowa tych poglądów, które przeważają u ludzi, powstała dzięki wychowaniu i że zasady, które tkwią *implicite* w tych poglądach, przeważają liczbowo te, które powstały bądź na drodze rozumowania abstrakcyjnego, bądź dzięki doświadczeniu. Podobnie jak kłamcy często powtarzają swoje kłamstwa i dochodzą wreszcie do tego, iż je sobie przypominają, tak również sądowi lub raczej wyobraźni w ten sam sposób można wrazić idee tak mocno i sprawić, iż będzie je ujmował w tak pełnym świetle, iż idee te mogą działać na umysł zupełnie tak samo jak te, które nam dają zmysły, pamięć lub rozum. Że jednak wychowanie jest czynnikiem sztucznym, nie zaś naturalnym, i że jego maksymy są często sprzeczne z rozumem, a nawet sprzeczne między sobą w różnym czasie i miejscu, przeto filozofowie nigdy go nie biorą w rachubę, choć w rzeczywistości opiera się ono na tej samej podstawie nawyku i powtórzenia, jak nasze wnioskowanie z przyczyn i skutków [przypis: Możemy stwierdzić ogólnie, że wobec tego, iż nasze uznanie za słuszne wszelkiego rozumowania, które dają wnioski prawdopodobne, opiera się na żywości idei, przeto podobne jest ono do wielu urojeń i przesądów, jakie odrzucamy z pejoratywnym uzasadnieniem, iż są płodem wyobraźni. W tym zwrocie ujawnia się, że wyraz „wyobraźnia” jest używany potocznie w dwóch różnych znaczeniach; i choć nie ma rzeczy bardziej sprzecznej z prawdziwą filozofią niż ta nieścistość, to jednak w dalszym toku rozumowania często byłem zmuszony w nią popadać. Gdy przeciwstawiam wyobraźnię pamięci, mam na myśli władzę, z której pomocą tworzymy nasze bardziej mgliste idee. Gdy zaś przeciwstawiam ją rozumowi, to mam na myśli tę samą władzę, wyjąwszy tylko te nasze rozumowania, które podają dowód lub ustalają prawdopodobieństwo. Gdy zaś nie przeciwstawiam wyobraźni ani pamięci, ani rozumowi, to jest rzeczą obojętną, czy biorę ten wyraz w znaczeniu szerszym czy bardziej ograniczonym, a w każdym razie kontekst wyjaśnia dostatecznie jego znaczenie.].

Rozdział X

O wpływie przeświadczenia

Lecz chociaż filozofia odmawia wartości wychowaniu, uważając je za źródło, z którego może płynąć fałszywe przeświadczenie wszelkiej możliwej treści, niemniej ma ono znaczną pozycję w świecie i jest przyczyną, dla której każdy system filozoficzny może być odrzucony od pierwszego wejrzenia, jako nowy i niezwykły. Taki, być może, będzie los tego, co rozwinąłem tutaj, mówiąc o *przeświadczeniu*; i chociaż dowody, które wysunąłem, mnie samemu wydają się całkowicie przekonujące, nie oczekuję, iżbym zjednał sobie wielu prozelitów dla mego poglądu. Ludzie chyba nigdy nie dadzą się przekonać, że konsekwencje o takiej doniosłości mogą płynąć z zasad, które na pozór są tak niepozorne, iż że ogromna większość naszych rozumowań wraz z naszymi działaniami i emocjami może wynikać po prostu i jedynie z nawyku i zwyczaju. Ażeby wyjść na spotkanie temu

zarzutowi, sięgnę nieco naprzód do tego, co właściwie powinno stać się przedmiotem naszego rozważania później, gdy dojdziemy do uczuć i poczucia piękna.

W umyśle ludzkim zakorzeniona jest percepcja przykrości i przyjemności jako główna sprężyna i czynnik poruszający wszystkich jego działań. Lecz przykrość i przyjemność w dwojaki sposób zjawiają się w umyśle; i różne bardzo są w obu przypadkach skutki tego że się zjawiają. Mogą one mianowicie zjawiać się w świadomości w impresji albo też tylko w idei, tak jak mi się zjawiają w tej chwili, gdy o nich mówię. Oczywiście, wpływ tych przeżyć na nasze działania jest wyraźnie niejednakowy. Impresje zawsze wprowadzają umysł w stan aktywny i to w najwyższym stopniu; natomiast nie każda idea ma taki skutek. Natura postąpiła w tym przypadku ostrożnie i, jak się zdaje, starannie unikała niedogodności, jakie przedstawiają dwa przypadki krańcowe. Gdyby tylko impresje miały wpływ na wolę, to w każdej chwili naszego życia wystawieni byłibyśmy na największe nieszczęścia: albowiem choćbyśmy je przewidywali, to nie byłibyśmy wyposażeni przez naturę w taką zasadę działania, która by mogła nas skłonić do tego, iżbyśmy uniknęli tych nieszczęść. Z drugiej zaś strony, gdyby każda idea miała wpływ na nasze działania, to nasza sytuacja nie wiele byłaby lepsza. Albowiem *niestałość i ruchliwość* myśli jest taka, że obrazy wszelkich rzeczy, zwłaszcza złych i dobrych, wciąż snują się w naszym umyśle; i gdyby nań miała wpływ każda idea tego rodzaju, umysł nie miałby nigdy chwili pokoju i spokoju.

Natura tedy wybrała drogę pośrednią; i ani nie obdarzyła każdej idei zła czy dobra mocą uruchamiania woli, ani też nie pozbawiła ich całkowicie tego wpływu. Jakkolwiek pusta fikcja nie ma żadnego wpływu na wolę, to jednak stwierdzamy w doświadczeniu, że idee tych rzeczy, które, jak jesteśmy przeświadczeni, już istnieją lub będą istnieć, wywołują ten sam skutek, choć w mniejszym stopniu, co te impresje, które są aktualnie dane zmysłom i percepcji. Skutkiem przeświadczenia tedy jest to, iż prosta idea wznosi się na poziom równy naszym impresjom i osiąga podobny wpływ na nasze uczucia. Ten skutek może mieć przeświadczenie tylko dzięki temu, iż sprawia ono, że idea zbliża się do impresji swą siłą i żywością. Wobec tego, że różne stopnie natężenia stanowią całą pierwotną różnicę między impresją a ideą, przeto muszą one być źródłem wszelkich różnic w skutkach, jakie mają te percepcje, a usunięcie tych różnic w części lub całości musi być przyczyną tego, że między impresją i ideą powstają nowe podobieństwa. Ilekroć możemy sprawić, że idea zbliży się do impresji swą siłą i żywością, tylekroć będzie się ona upodobniała do nich w swoim wpływie na umysł; i *vice versa*, gdy jest ona podobna do nich w swym wpływie, jak to jest w przypadku obecnym, tam musi to wypływać stąd, iż zbliża się ona do impresji swą siłą i żywością. Przeświadczenie więc, skoro sprawia, że idea upodobnia się w swych skutkach do impresji, musi też sprawiać, iż idea podobna jest do niej co do tych własności; i nie jest ono niczym innym niż *bardziej żywym i intensywnym ujęciem jakiejś idei*. To więc może służyć jako dodatkowy argument na korzyść naszej koncepcji, a jednocześnie może dać nam pojęcie o tym, jak nasze wnioski oparte na przyczynowości mogą działać na wolę i uczucia.

Podobnie jak przeświadczenie jest niemal bezwzględnie konieczne do tego, iżby wzbudzić nasze uczucia, tak też uczucia z drugiej strony bardzo sprzyjają przeświadczeniu; i nie tylko takie fakty, które wywołują emocje przyjemne, lecz również bardzo często takie, które sprawiają przykrość, stają się z tej racji znacznie łatwiej przedmiotem wiary i przekonania. Człowiek tchórzliwy, którego obawy budzą się łatwo, łatwo zawierza każdemu opowiadaniu o niebezpieczeństwie; podobnie człowiek o usposobieniu smutnym i melancholijnym jest bardzo łatwowierny, gdy chodzi o rzeczy, które podsycają to jego dominujące uczucie. Gdy umysł staje wobec jakiejś rzeczy, która budzi wzruszenia, to rzecz ta daje sygnał alarmowy i wywołuje od razu odpowiadające jej wzruszenie o pewnym stopniu natężenia, zwłaszcza u ludzi, którzy z natury swej są do tego skłonni. Emocja ta łatwo przenosi się na wyobraźnię i osnuwając naszą ideę tej rzeczy, która budzi wzruszenie, sprawia, iż idea nabiera większej siły i żywości; a wskutek tego obdarzamy ją swoim uznaniem zgodnie z tezą, którą powyżej rozwinęliśmy. Podziw i zdziwienie mają ten sam skutek jak inne wzruszenia; toteż możemy zauważyć, że wśród pospólstwa kuglarze i żonglerzy łatwiej spotykają się z zaufaniem, gdy chodzi o ich sztuki najmniej wiarygodne, niż gdyby trzymali się w granicach umiaru. Pierwsze zdumienie, które w naturalny sposób towarzyszy ich zadziwiającym wyczynom, rozlewa się po całej duszy i w ten sposób ożywia ideę, tak iż ona upodobnia się do wniosków, jakie wyciągamy z doświadczenia. Jest to sprawa tajemnicza, z którą

możemy już być nieco oswojeni i w którą będziemy mieli dalszą sposobność wejrzeć w dalszym toku tego traktatu.

Tak przedstawivszy wpływ przeświadczenia na wzruszenia, mniej spotkamy trudności, wyjaśniając jego wpływ na wyobraźnię, choć mogą się one wydać niezwykle. Jest rzeczą pewną, że nie możemy znaleźć przyjemności w rozmowie, gdzie nasz sąd nie darzy uznaniem tych obrazów, które są podsuwane naszej wyobraźni. Rozmowa z ludźmi, którzy nawykli do tego, żeby kłamać nawet w sprawach niewielkiej wagi, nigdy nie daje zadowolenia; a to dlatego, że te idee, które ludzie ci nam poddają, nie znajdują u nas uznania i nie wywierają żadnego wrażenia na umysł. Nawet poeci, choć kłamcy z zawodu, zawsze starają się dać pozór prawdy swoim fikcjom; gdzie zaś tego zaniedbują całkowicie, tam ich płody, choćby bardzo pomysłowe, nigdy nie będą zdolne dać wiele zadowolenia. Krótko, możemy stwierdzić, że nawet wówczas, gdy idee nie mają żadnego wpływu na wolę i uczucia, prawda i realność są przecież potrzebne na to, iżby te idee uczynić zajmującymi dla wyobraźni.

Lecz jeśli porównamy wszystkie zjawiska, jakie zachodzą w tej dziedzinie, to znajdziemy, że prawda, choć może się zdawać bardzo nieodzowna we wszelkich dziełach geniuszu ludzkiego, nie ma innego znaczenia niż to, iż zapewnia łatwe przyjęcie ideom i że sprawia, iż umysł zatrzymuje się na nich z zadowoleniem lub co najmniej bez oporu. Lecz że to jest skutek, który, łatwo przyjąć można, płynie ze stałości i siły, jakie zgodnie z moją tezą towarzyszą tym ideom, co się opierają na wnioskowaniu z przyczynowości, przeto wszelki wpływ przeświadczenia na wyobraźnię można wyjaśnić na podstawie tej tezy. Toteż możemy stwierdzić, że gdziekolwiek ten wpływ wywiera jakaś inna zasada, nie zaś prawdziwość lub realność idei, tam zajmuje ona jej miejsce i w równym stopniu absorbuje wyobraźnię. Poeci stworzyli to, co nazywają poetyckim porządkiem rzeczy: nie wierzą weń ani oni sami, ani ich czytelnicy, a przecież powszechnie jest on uważany za wystarczającą podstawę wszelkiej fikcji i opowieści. Tak już nawykliśmy do imion Marsa, Jowisza i Wenery, że zupełnie tak samo, jak wychowanie wraza w naszą świadomość przekonania wszelkiej możliwej treści, tak stałe powtarzanie tych idei sprawia, iż wchodzą one do świadomości łatwo i opanowują wyobraźnię, nie wpływając na władzę sądenia. W podobny sposób tragicy zapożyczają zawsze swą fabułę lub co najmniej imiona głównych swoich bohaterów z jakiegoś dobrze znanego fragmentu dziejów. I nie czynią tego, ażeby wprowadzać w błąd widzów, przyznają się bowiem otwarcie, że prawda nie jest tu wszędzie zachowana nienaruszalnie; czynią to dlatego, by wyobraźnia łatwiej przyjmowała te nadzwyczajne wydarzenia, jakie oni jej przedstawiają. Jest to środek ostrożności, którego nie potrzebują komediopisarze; osoby, wydarzenia ich komedii są bardziej bliskie potocznemu życiu i łatwo znajdują dostęp do wyobraźni i zostają przyjęte bez takich formalności, choćby nawet na pierwszy rzut oka wiadome było, że są to postacie i zdarzenia fikcyjne i że są czystym płodem fantazji.

To pomieszanie prawdy i fałszu w fabule tragiczków nie tylko służy naszemu obecnemu celowi przez to, iż wskazuje, że wyobraźnia może być zaspokojona, nie osiągając jakiegoś bezwzględniego przeświadczenia ani pewności; lecz również może z innej strony być uważane za bardzo silne potwierdzenie naszej tezy. Jest rzeczą oczywistą, że poeci uciekają się do tego środka, iż zapożyczają imiona osób i główne wydarzenia swych dzieł z historii dlatego, iżby zapewnić łatwiejsze przyjęcie całości i sprawić, by ona uczyniła głębsze wrażenie na fantazję i na uczucia. Różnorakie wydarzenia danej sztuki wiążą się ze sobą stosunkami różnego rodzaju przez to, że są powiązane w jeden utwór lub podane w jednym przedstawieniu; i jeśli jedno z tych wydarzeń jest przedmiotem przeświadczenia, to nadaje to siłę i żywość innym wydarzeniom, które pozostają w pewnym stosunku do tamtego. Żywość tej pierwszej koncepcji rozlewa się po linii tych stosunków i udziela się, niby poprzez wiele kanałów, każdej idei, która powiązana jest w jakikolwiek sposób z tą pierwszą. Oczywista, to nie może nigdy dać całkowitej pewności, a to dlatego, iż powiązanie między tymi ideami jest w pewnym stopniu przypadkowe. Lecz niemniej zbliża się to do zupełnej pewności tak dalece, iż może wywołać w nas przekonanie, że idee te mają wspólne to samo źródło. Przeświadczenie musi sprawiać przyjemność wyobraźni dzięki sile i żywości, jakie mu towarzyszą; albowiem wszelka idea, która ma siłę i żywość, jest przyjemna wyobraźni.

Ażeby to potwierdzić, możemy zauważyć, że władza sądenia i wyobraźnia wspierają się wzajemnie w równym stopniu, jak wspiera się władza sądenia i uczucie; i że przeświadczenie nie

tylko daje moc wyobraźni, lecz że żywa i silna wyobraźnia jest pośród wszelkich talentów tym, który najłatwiej zapewnia wiarę i autorytet u innych ludzi. Trudno nam się powstrzymać od uznania tego, co nam ktoś maluje wszelkimi barwami wymowy; i żywość, jaką daje wyobraźnia, w wielu przypadkach jest większa niż ta, którą daje zwyczaj i doświadczenie. Żywa wyobraźnia naszego autora czy towarzysza porywa nas; i nawet on sam często staje się ofiarą swego własnego ognia i umysłu.

Nie będzie nie na miejscu zauważyć tutaj, że podobnie jak żywa wyobraźnia bardzo często wyradza się w obłąd lub szaleństwo i wykazuje wielkie podobieństwo do nich w swoich przejawach, tak samo i one wpływają na władzę sądenia i wywołują przeświadczenia na zupełnie tych samych podstawach. Gdy wyobraźnia wskutek jakiegoś niezwykłego fermentowania krwi i humorów zdobywa taką żywość, iż to narusza porządek wszelkich jej władz i uzdolnień, to wówczas nie ma żadnego sposobu na to, ażeby odróżnić prawdę i fałsz; każda luźna fikcja czy idea, mając ten sam wpływ na impresje pamięci czy też na wnioski władzy sądenia, staje na tym samym poziomie i działa z równą mocą na wzruszenia. Teraz nie potrzeba już impresji danej aktualnie, ani przejścia nawykowego na to, iżby ożywić nasze idee. Każdy twór chimeryczny mózgu jest równie żywy i intensywny, jak owe wnioski, które powyżej uczciliśmy mianem konkluzji ustalających fakty; czasem zaś jest równie żywy i intensywny, jak aktualnie dane impresje zmysłowe.

W mniejszym stopniu możemy zauważyć ten sam wpływ poezji; z tą tylko różnicą, że najdrobniejsza dawka refleksji rozprasza złudzenia poezji i stawia jej wytwory we właściwym świetle. W każdym razie jest rzeczą pewną, że w gorączce poetyckiego uniesienia poeta ma jak gdyby udane przeświadczenie, a nawet pewnego rodzaju wizję swoich tworów. I jeśli jest jakiś cień dowodu, który by mógł poprzeć to przeświadczenie, to przecież nic nie przyczyni się bardziej do tego, iżby przekonanie to stało się zupełne niż jasny blask figur i obrazów poetyckich, które działają zarówno na samego poetę, jak i na jego czytelników.

Rozdział XI

O prawdopodobieństwie tego, co przypadkowe

Ażeby dać tej koncepcji pełnię siły przekonującej i oczywistość, musimy oderwać od niej na chwilę nasze oczy i rozważyć jej konsekwencje oraz na tych samych zasadach oprzeć wyjaśnienie pewnych innych rodzajów rozumowania, które wywodzą się z tego samego źródła.

Ci filozofowie, którzy podzielili poznanie ludzkie *na wiedzę, pewną i wiedzę prawdopodobną i którzy określili pierwszą jako tę oczywistość, która powstaje z porównania idei* — ci filozofowie zmuszeni są objąć wszystkie nasze argumenty oparte na przyczynach lub skutkach ogólnym mianem prawdopodobieństwa. Lecz chociaż każdemu wolno używać terminów w takim znaczeniu, jak mu się podoba, i choć zgodnie z tym w poprzednich moich wywodach trzymałem się tego sposobu wyrażania się, to przecież jest rzeczą pewną, iż potocznie twierdzimy często, że wiele wywodów, opierających się na przyczynowości, wychodzi poza prawdopodobieństwo i że można je uznać za wyższy rodzaj oczywistości. Wydałby się śmieszny ten, kto by powiedział, że jest tylko prawdopodobne, iż słońce wzejdzie jutro, albo że wszyscy ludzie muszą umrzeć; choć jest rzeczą jasną, iż nie mamy większej pewności co do tych faktów niż ta, jaką nam daje doświadczenie. Z tej racji byłoby, być może, bardziej wygodne zarówno dla tego, iżby zachować potoczne znaczenie wyrazów, jak i dlatego, ażeby rozróżnić różne stopnie oczywistości, rozróżnić trzy rodzaje ludzkiego poznania, a mianowicie: *wiedzę oczywistą, poznanie na podstawie dowodów oraz poznanie na podstawie prawdopodobieństw*. Przez wiedzę rozumiem pewność, jaka wynika z porównania idei. Przez dowody rozumiem te argumenty, które oparte są na stosunku przyczyny i skutku i które są całkowicie wolne od wątpliwości i niepewności. Przez prawdopodobieństwo wreszcie rozumiem tę oczywistość, której jeszcze towarzyszy niepewność. Ten właśnie ostatni rodzaj rozumowania poddam teraz badaniu.

Poznanie prawdopodobne, czyli rozumowanie oparte na domysłach, można podzielić na dwa rodzaje, a mianowicie na takie, które oparte jest na *przypadku*, i na takie, które *wywodzi się, z przyczyn*. Rozważymy oba te rodzaje jeden po drugim.

Idea przyczyny i skutku wywodzi się z doświadczenia, które, stawiając nas wobec pewnych

rzeczy stale powiązanych ze sobą, wytwarza taki nawyk ujmowania ich w tym stosunku, że nie możemy ujmować ich w stosunku odmiennym, nie zadając sobie wyraźnego gwałtu. Z drugiej strony wobec tego, że przypadek nie jest sam w sobie niczym realnym i, właściwie mówiąc, jest po prostu zaprzeczeniem przyczyny, przeto jego wpływ na umysł jest wręcz przeciwny do tego wpływu, jaki ma przyczynowość; i jest rzeczą istotną dla tego, co przypadkowe, że pozostawia wyobraźnię zupełnie obojętną, tak iż może ona rozważać istnienie lub nieistnienie danej rzeczy, które właśnie uważane jest za przypadkowe. Przyczyna wyznacza drogę dla naszej myśli i w pewien sposób zmusza nas do tego, iż ujmujemy takie a takie rzeczy w takich a takich stosunkach. Przypadek może tylko zburzyć tę utorowaną drogę myśli i pozostawić umysł w jego przyrodzonej postawie obojętności, którą, gdy nie ma jakiejś przyczyny, przyjmuje on natychmiast. Skoro więc całkowita obojętność jest istotna dla przypadku, to żadna możliwość przypadku nie może mieć wyższej pozycji niż jakaś inna, chyba że składa się na nią większa liczba równych możliwości. Jeśli bowiem twierdzimy, że jeden przypadek może w jakiś inny sposób mieć wyższą pozycję od innego, to musimy jednocześnie twierdzić, że jest coś, co daje mu tę wyższość i co wyznacza, że zdarzenie jakieś przyjmie raczej ten kierunek niż inny. A to znaczy innymi słowy, że musimy przyjąć jakąś przyczynę i odrzucić założenie przypadku, które powyżej przyjęliśmy. Zupełna i całkowita obojętność jest istotna dla przypadku, a jedna taka całkowita obojętność nie może sama przez się nigdy być wyższa lub niższa od innej. Ta prawda nie jest swoiście właściwa mej koncepcji, lecz uznawana jest przez każdego, kto przeprowadza obliczenia dotyczące przypadków.

I tu jest rzeczą godną uwagi, że choć przypadek i przyczynowość są sobie wręcz przeciwne, to przecież nie podobna ująć myślą tego zespołu możliwości, który jest nieodzowny do tego, iżby jeden przypadek miał pozycję wyższą niż inny, nie zakładając, że przyczyny mieszają się z możliwościami i że konieczność jednych rzeczy łączy się z całkowitą obojętnością co do innych. Gdzie nic nie ogranicza możliwości, tam wszelka myśl, jaką może wytworzyć najbardziej dziwaczna wyobraźnia, jest równie dobra, jak każda inna; i nie może być tutaj żadnej okoliczności, która by jednej z nich dawała wyższość nad inną. Tak, póki nie uznamy, że są pewne przyczyny, dla których kości do gry spadają, zachowują swój kształt w upadku i leżą na jednym ze swoich boków, poty nie możemy robić żadnych obliczeń co do praw gry. Gdy natomiast założymy, że działają takie przyczyny, i gdy założymy jednocześnie, iż wszystko inne jest obojętne i wyznaczone przez przypadek, to łatwo już dojść do myśli, że jedno zestawienie możliwości ma wyższą pozycję niż inne. Kość, której cztery strony mają pewną tę samą ilość kropek, a tylko dwie pozostałe inną ilość, taka kość daje nam oczywisty i łatwy przykład tej przewagi. Tutaj pewne określone przyczyny wyznaczają umysłowi granicę, jako ściśle określoną ilość i jakość zdarzeń; a jednocześnie nic nie wyznacza mu wyboru pośród tych zdarzeń.

Tak więc w rozumowaniu tym posunęliśmy się już o trzy kroki: przypadek jest po prostu zaprzeczeniem przyczyny i stwarza całkowitą obojętność w umyśle; jedno zaprzeczenie przyczyny i jedna całkowita obojętność nie może mieć pozycji wyższej albo niższej niż inna; zawsze muszą być pomieszane przyczyny z możliwościami, jeśli ma być podstawa do jakiegokolwiek rozumowania. A teraz możemy pójść dalej w naszym rozumowaniu i rozważyć z kolei, jaki wpływ na umysł może mieć zespół możliwości, który ma wyższą pozycję, i w jaki sposób wpływa on na nasz sąd i przekonanie. Tutaj możemy powtórzyć wszystkie te same argumenty, jakimi posługiwaliśmy się, badając przeświadczenie, które wywodzi się z przyczyn; i możemy dowieść w ten sam sposób, że większa ilość możliwości wywołuje nasze uznanie nie na drodze *dowodu ścisłego* i nie na drodze poznania dającego *prawdopodobieństwo*. Jest istotnie rzeczą oczywistą, że przez porównanie samych idei nie możemy nigdy dokonać żadnego odkrycia, które by w tej sprawie miało wagę, i że niepodobna dowieść z pewnością, iż jakieś zdarzenie musi pójść w tym kierunku, gdzie przeważa wyższa liczba możliwości. Przypuścić, że istnieje tu jakaś pewność, było by obalić to, co już ustaliliśmy, co się tyczy przeciwieństwa możliwości oraz ich zupełnej równowagi i obojętności.

Przypuśćmy, że zakładamy, co następuje: choć wówczas, gdy przeciwstawiają się różne możliwości, niepodobna wyznaczyć z zupełną pewnością, w jakim kierunku pójdzie rozważane zdarzenie, to jednak możemy powiedzieć z pewnością, iż jest bardziej prawdopodobne, że pójdzie to zdarzenie w kierunku, gdzie jest większa liczba możliwości niż w kierunku, gdzie jest mniejsza. Otóż pytam, co znaczy tutaj *prawdopodobieństwo*, gdy tak zakładamy? Prawdopodobieństwo

przypadkowego zdarzenia polega właśnie na większej liczbie równych możliwości; a więc gdy mówimy, że jest prawdopodobne, iż zdarzenie pójdzie raczej w tym kierunku, gdzie jest większa liczba możliwości, niż w tym, gdzie jest mniejsza, tam nie twierdzimy nic więcej niż to, że gdzie jest większa liczba możliwości, tam rzeczywiście jest większa, a gdzie jest mniejsza, tam jest mniejsza: to są tautologie bez żadnych konsekwencji. Zagadnieniem jest tu to, w jaki sposób większa ilość równych możliwości wpływa na umysł i wywołuje przeświadczenie czy uznanie, skoro się okazuje, że przeświadczenie to nie powstaje ani dzięki argumentom bezspornym, ani dającym prawdopodobieństwo.

Ażeby wyjaśnić tę trudność, załóżmy, że ktoś bierze do rąk kość, ukształtowaną w ten sposób, iż cztery jej strony mają ten sam znak albo tę samą ilość kropek, dwie zaś pozostałe inny znak lub inną ilość kropek; i że kładzie tę kość do pudełka, mając zamiar ją rzucić. Jest rzeczą jasną, iż musi on wyprowadzić wniosek, że jedna figura jest bardziej prawdopodobna niż druga, i że musi dać pierwszeństwo tej figurze, która narysowana jest na większej ilości ścian. Wierzy on w pewien sposób, że ta figura znajdzie się na wierzchu, choć wierzy jeszcze z pewnym wahaniem i wątpieniem, które odpowiada liczbie możliwości przeciwnych. W miarę zaś jak te przeciwne możliwości maleją i przewaga wzrasta po jednej stronie, przeświadczenie jego staje się bardziej stałe i pewne. To przeświadczenie umysł osiąga, operując rzeczą, która jest prosta i ograniczona; toteż jego naturę łatwiej tu ustalić i wyjaśnić. Mamy tu rozważyć tylko jedną kość, ażeby zrozumieć jedną z najbardziej ciekawych operacji rozumu.

Kość ta, ukształtowana jak powyżej, ma trzy rzeczy godne naszej uwagi. Po pierwsze, są w niej pewne czynniki, takie jak ciężkość, twardość, kształt sześcianu i tak dalej, które sprawiają, że kość ta upada, że zachowuje swój kształt w upadku i że obraca się do góry jedną ze swoich ścian. Po drugie, ma pewną ilość ścian, które, jak zakładamy, nie wykazują żadnych wyraźnych różnic. Po trzecie, na każdej ścianie ma pewną figurę. Te trzy momenty składają się na naturę tej kości w granicach, w jakich ona nas interesuje dla naszego obecnego celu; a zatem są to jedyne momenty, na które umysł zwraca swą uwagę, tworząc sąd, dotyczący tego, jaki będzie wynik rzutu. Rozważmy tedy stopniowo i starannie, jak muszą wpłynąć te momenty na myśl i wyobraźnię.

Otóż, po pierwsze, zauważyliśmy już powyżej, że nawyk wyznacza to, iż umysł przechodzi od przyczyny do jej skutku i że, gdy zjawia się jedno, to umysł nie jest niemal w stanie nie pomyśleć sobie o drugim. Stałe powiązanie przyczyny i skutku w przypadkach minionych wytworzyło w umyśle taki nawyk, iż wiąże on je zawsze w swej myśli i wnioskuje o istnieniu jednego z tego drugiego, które jest zwykłym towarzyszem tamtego. Gdy umysł przedstawia sobie kość jako już nie znajdującą się w pudełku, nie może on, nie zadając sobie gwałtu, przedstawiać sobie tej kości jako zawieszanej w powietrzu, lecz całkiem naturalnie umieszcza ją w myśli na stole i widzi ją odwróconą do góry jedną z jej ścian. To jest wynikiem tego, iż z możliwościami mieszały się tu przyczyny, które są nieodzowne do tego, iżbyśmy mogli dokonać obliczeń dotyczących możliwości.

Po drugie, zakłada się tutaj, że choć kość z konieczności upaść musi i obrócić się do góry jedną ze ścian, to przecież nie ma tu nic takiego, co by wyznaczało, którą: tę ścianę wyznacza całkowicie przypadek. Na tym właśnie polega natura i istota przypadku, że jest to zaprzeczenie przyczyn i że umysł pozostawiony tu jest w zupełnej obojętności pośród tych zdarzeń, które, jak się zakłada, są przypadkowe. Gdy więc przyczyny sprawiają to, że umysł przedstawia sobie, iż kość spada i obraca się do góry jedną ze swych ścian, możliwości przedstawiają wszystkie ściany kości jako równe i każą nam uważać, że równie prawdopodobne i możliwe jest, iż znajdzie się na górze dowolna z tych ścian. Wyobraźnia przechodzi od przyczyny, to znaczy od rzutu kością, do skutku, to znaczy do tego, iż kość obróci się do góry jedną z sześciu ścian; przy tym czuje wyobraźnia, że niepodobna zarówno zatrzymać się gdzieś na tej drodze, jak i stworzyć tu jakąś inną ideę. Lecz wszystkie te sześć ścian nie mogą znaleźć się na wierzchu jednocześnie i kość nie może odwrócić się do góry więcej niż jedną ścianą; a zatem zasada ta nie skłania nas do tego, byśmy przedstawiali sobie, że wszystkie ściany jednocześnie znajdują się na górze: to uważamy za niemożliwe. A jednocześnie zasada ta nie zwraca nas całą siłą ku jednej z tych ścian, gdyż w takim razie znalezienie się tej ściany na górze uważalibyśmy za pewne i nieuchronne; przeciwnie, zwraca nas ona ku wszystkim sześciu ścianom na raz w ten sposób, iż równo dzieli między nie swą siłę.

Wnioskujemy w sposób ogólny, że przy rzucie jedna ze ścian musi się znaleźć na górze, przebiegamy w myśli wszystkie ściany, jedną po drugiej; myśl zwraca się ku nim wszystkim jednakowo, lecz siła jej nie zwraca się ku żadnej ścianie w większym stopniu niż do reszty. W ten to sposób impuls pierwotny myśli i, co za tym idzie, jej żywość, która się wywodzi z samych przyczyn, dzieli się i rozszczepia na części wskutek tego, że z przyczynami sprzęga się przypadek.

Widzieliśmy już, jaki jest wpływ dwóch pierwszych własności kości, mianowicie wpływ przyczyn oraz liczby i równorzędności 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 XII

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 mianowicie 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 przypadkach 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

wniosujemy, 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 *przeciwieństwo* 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. Że 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 proszą, 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 spostrzega, 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 przypadkach 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 przeświadczeniu 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 nic 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 sądzymy o nich jedynie na podstawie naszego doświadczenia minionego, i że zawsze uważamy, iż są możliwe te skutki, które, jakżeśmy obserwowali, mogą wynikać z tej rzeczy. I podobnie jak doświadczenie minione reguluje nasze sądy dotyczące 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 przede wszystkim, 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 poszczególnie 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 poszczególnie 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 wnioski 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 przede wszystkim, 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 jakimś 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 nieznaną, 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 przypadkach, 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 prawdopodobieństwie 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 przypadkach 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 przypadku. W ten to 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 przeciw 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 jakkolwiek 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

przekonywające, 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 jakakolwiek 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 wydobyła 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 przeciągu 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 większą żywość 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 przekładamy 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 wzruszenia, gdzie liczby są ścisłe, a różnica uchwytana. Umysł może spostrzegać bezpośrednio w swoich przeżyciach, że trzy gwinee wywołują większe wzruszenie niż dwie; to przenosi on na liczby większe na mocy podobieństwa; na mocy reguły ogólnej zaś wiąże z tysiącem gwinei wzruszenie silniejsze niż z dziewięciuset dziewięćdziesięciu dziewięćcioma. 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 XIII

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 wynika, 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 niewidocznym sposobie 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 związaną 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 sądzenia 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 beztróskość 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 wyrodnieje 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 wnioskowanie 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 musiałoby całkowicie zniknąć. *I vice versa*, jeżeli przeświadczenie w pewnych przypadkach nie jest zdolne zamknąć w ten sposób, to musiałoby 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 później, 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 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 wieczni 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 przypadku oczywiście bardzo przyjemna, a z drugim bardzo rozsądna, to przecież zachowujemy taki przesąd co do nich, iż jeden musi być głupcem, a drugi firecykiem, 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 nam 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, zadowolony 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: niemniej 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, kając 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 solnej 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 wyobraźnią, 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 zali 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 dalej 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, że jakiś skutek może powstać bez współdziałania pewnej określonej okoliczności, to wnioskujeśmy, że okoliczność ta nie wchodzi w skład przyczyny sprawczej, choćby nie wiedzieć jak często z nią się wiązała. Że 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 rzeczą 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 doprowadzi 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; dowiaduje 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. Różnica 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 niejawni 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 oglądzie? I dlaczego sprzeciwia się ona temu, jeśli nie dlatego, iż bardziej razi nas niż subtelna satyra? Reguły dobrego wychowania potępiają wszystko, co jest otwarcie nieprzyjazne i co sprawia wyraźną przykrość i wstyd tym, z którymi rozmawiamy. Gdy to już raz zostanie ustalone, mowa obraźliwą 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 w

pewnej mierze być pośrednie i niejednoznaczne, niż wówczas, gdy są bezpośrednie i bezsporne. Ta sama idea zjawia się w obu przypadkach, i ściśle biorąc, znajduje równe uznanie naszej władzy sądenia; a przecieży wpływ jej jest różny dlatego, że w różny sposób zjawia 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 rozumowania 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 niebawem. 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 Retz, 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 ostatecznie, 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 użycząją odpowiadającym im ideom. Dzięki nawykowi przechodzimy od 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 przecieży 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 zadowolającego i samego w sobie zgodnego tych zjawisk 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 XIV *O idei powiązania koniecznego*

Tak wyjaśniewszy sposób, w jaki wychodzimy, rozumując, *poza impresje dane nam bezpośrednio* i w jaki *wyprowadzamy wniosek, że takie a takie przyczyny szczególne muszą mieć takie a takie szczególne skutki*, możemy teraz powrócić na nasze własne ślady, ażeby rozważyć to zagadnienie, które 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 przypuszcza, 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 przypadku 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 znajdują podobne rzeczy, istniejące zawsze w podobnych stosunkach styczności i następstwa. Na pierwszy rzut oka to 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 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 zaostri 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; szczególnie, 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, gdyby byli 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 powiedzieć: [przypis: Patrz Locke, rozdział o mocy.] 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 przyczyn [przypis: Patrz Malebranche, Ks. IV cz. II rozdz. III i ilustracje.]. Są tacy, którzy twierdzą, iż ciała działają 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 najprostszy 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 zadać 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 tezę negatywną.

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 nieznaną, 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, ustaliwszy jako zasadę, iż dokładnie 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 wnioskujeją oni, 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. Że 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, który 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 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 nieznaną własności. Że 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.

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 móc 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 móc 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 ciebie; 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 jużśmy 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 tkwić w jakiejś określonej poszczególniej 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 nic 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 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 obserwacji 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 wykazaliśmy. 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 rozumujemy, 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 ciele 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, 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 tworzył 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 rozważając 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 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, mogę 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 dezaprobuujemy. 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 przeważy 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 później. 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 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 *zdolność 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 obecnym przykładem, uciekając się do pewnego subtelного 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 przypadku 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 wyjaśniliśmy 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 przyczynę 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 niezwykłe, że tak czuję te rzeczy, myślę, że bezowocne by było robić sobie kłopot dalszym badaniem tej sprawy i myśleniem o niej, i poprzestanę 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 przede wszystkim 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 niezwykły 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 XV

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 oraz, 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 odryliśmy przyczyny lub skutki jakiegoś zjawiska, to natychmiast rozszerzamy naszą obserwację na wszelkie zjawisko tego samego rodzaju, nie czekając na to stałe 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. Ósmą i ostatnią regułą, którą tu zanotuję, jest to, że rzecz, która istnieje przez pewien czas w całej swej pełni, nie wywołując skutku, nie jest wyłączną przyczyną tego skutku, lecz wymaga, iżby z nią współdziałała jakaś inna zasada, która może poprzeć i wzmocnić jej wpływ i działanie. Skoro bowiem podobne skutki z konieczności rzeczy następują po podobnych przyczynach, przy tym w styczności czasowej i przestrzennej, to ich rozdzielenie choćby na chwilę wskazuje, że te przyczyny nie są przyczynami całkowitymi.

Oto całe dane logiki, jakimi uważam za wskazane operować w moim rozumowaniu; i, być może, nawet to nie byłoby bardzo nieodzowne, można by to bowiem zastąpić naturalnymi zasadami naszego rozumu. Nasi czołowi przedstawiciele scholastyki i logicy nie wykazują takiej przewagi nad przeciętnym człowiekiem w ich rozumowaniu i zdolności ujmowania rzeczy, iżby to nas miało skłaniać do naśladowania ich w tym, iż podają długi szereg reguł i przepisów, jak kierować naszą władzą sądenia w filozofii. Wszystkie reguły tego rodzaju bardzo łatwo wynaleźć, lecz nader trudno stosować; i nawet filozofia oparta na doświadczeniu, która wydaje się najbardziej naturalna i prosta, wymaga najwyższego napięcia ludzkiej władzy sądenia. Nie ma zjawiska w naturze, które nie byłoby złożone z tylu różnych składników i nie zależało w swym kształtowaniu od tylu; stąd też, by dojść do punktu decydującego, musimy starannie oddzielić wszystko, co jest zbędne, i badać w nowych obserwacjach, czy wszystkie konkretne składniki w pierwszej obserwacji były dla niej istotne. Te nowe obserwacje podlegają roztrząsaniu tego samego rodzaju, tak iż trzeba wielkiej stałości i konsekwencji, by wytrwać w naszym badaniu; niemniej trzeba jak największej bystrości, by wybrać właściwą drogę pośród wielu dróg, jakie się otwierają. Jeżeli rzecz się tak ma nawet w filozofii przyrody, to o ileż bardziej w filozofii moralnej, gdzie znacznie bardziej skomplikowane są okoliczności i gdzie te poglądy i poczucia, które są tak istotne dla każdej operacji umysłu, są tak głęboko ukryte i niejasne, iż często wymykają się spod naszej, choćby najbardziej nateżonej uwagi, i których nie tylko nie można wyjaśnić przyczynowo, lecz o których nawet istnieniu nie wiemy? Bardzo się obawiam, by małe powodzenie, z jakim się spotykam w moich badaniach, nie dały temu spostrzeżeniu raczej charakteru przechwałki niż obrony.

W tej sprawie jedna tylko rzecz może mi dać pewność, a mianowicie to, że trzeba rozszerzyć sferę moich obserwacji, jak tylko można; toteż może być wskazane na tym miejscu zbadać władzę rozumowania zarówno u zwierząt, jak i u istot ludzkich.

Rozdział XVI *O rozumie zwierząt*

Niemal tak samo śmieszne jest zaprzeczać prawdę oczywistą jak zadawać sobie wiele trudu, ażeby jej bronić; żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze, jak człowiek. Argumenty w tym przypadku są tak oczywiste, że nie może ich nie zrozumieć najgłupszy człowiek i najmniej wiedzący.

Jesteśmy świadomi, że my sami, przystosowując środki do celów, kierujemy się rozumem i zamiarem i że nie bez świadomości i nie przypadkiem wykonujemy te działania, które mają na celu samozachowanie, osiągnięcie przyjemności i uniknięcie bólu. Gdy więc widzimy, że inne istoty w milionie przypadków wykonują działania podobne i kierują je ku podobnym celom, to wszystkie nasze zasady rozumowania i wyznaczania prawdopodobieństwa skłaniają nas z nieodpartą siłą do tego, by wierzyć, że istnieje tu również przyczyna podobna. W moim rozumieniu nie potrzeba ilustrować tego argumentu wyliczając szczegóły. Krótka chwila uwagi da nam więcej tych argumentów, niż potrzeba. Podobieństwo to między działaniami zwierząt a działaniami ludzi jest tak zupełne pod tym względem, że pierwsze jakiegokolwiek działanie pierwszego lepszego zwierzęcia, które nam się wybrać podoba, dostarczy nam bezspornego argumentu przemawiającego za tezą obecną.

Teza ta jest równie pożyteczna, jak oczywista i daje nam pewnego rodzaju kamień probierczy, z którego pomocą możemy wypróbować każdy system w tym dziale filozofii. Z podobieństwa działań zewnętrznych u zwierząt do działań, które my sami wykonujemy, sądzymy o tym, że ich wewnętrzna strona również podobna jest do naszej; i ta sama zasada rozumowania przeniesiona o krok dalej każe nam wnioskować, że skoro nasze działania wewnętrzne podobne są do siebie, to przyczyny, z których one się wywodzą, muszą być również podobne. Gdy więc wysuwa się jakaś hipotezę, aby wyjaśnić jakąś operację myślową, która jest wspólna ludziom i zwierzętom, to musimy stosować tę samą hipotezę do jednych i drugich; że zaś każda słuszna hipoteza wytrzyma tę próbę, przeto mogą zaryzykować i twierdzić, że żadna fałszywa nigdy nie będzie zdolna wytrzymać takiej próby. Wspólną słabą stroną tych koncepcji, jakimi posługują się filozofowie, ażeby wyjaśnić działania umysłu, jest to, że zakładają one taką subtelność i takie wyrafinowanie myśli, jakie nie tylko przerasta uzdolnienia zwierząt, lecz również i dzieci oraz przeciętnych ludzi, którzy przecież są zdolni do tych samych wzruszeń i emocji jak jednostki o najwyższym rozwoju duchowym i rozumie. Taka subtelność jest jasnym dowodem, że koncepcja jest fałszywa, podobnie jak przeciwna temu prostota jest dowodem prawdy.

Wystawmy więc teraz naszą obecną koncepcję dotyczącą natury rozumu na tę decydującą próbę i zobaczymy, czy ona wyjaśni w równym stopniu rozumowania zwierząt jak i rozumowania ludzi.

Tutaj musimy rozróżnić te działania zwierząt, które są natury pospolitej i które zdają się pozostawać na jednym poziomie z ich przeciętnymi uzdolnieniami, oraz te bardziej niezwykle przykłady pojętności, jaką ujawniają zwierzęta, gdy chodzi o własne ich zachowanie i rozmnożenie ich rodzaju. Pies, który unika ognia i przepaści, który boi się ludzi obcych, a pieści się ze swym panem, daje nam przykład pierwszego rodzaju. Ptak, który tak troskliwie i tak skrupulatnie wybiera miejsce i materiały na gniazdo, który siedzi na jajach przez czas należny i w odpowiedniej porze roku i który podejmuje środki ostrożności, jakie zdolny jest podjąć chemik w swych najsubtelniejszych eksperymentach — taki ptak daje nam najżywszy przykład działań drugiego rodzaju.

Co się tyczy pierwszych działań, to twierdzą, że wynikają one z rozumowania, które samo w sobie nie jest ani różne, ani oparte na innych zasadach niż to, jakie widzimy w naturze ludzkiej. Trzeba przede wszystkim koniecznie, iżby jakaś impresja była dana aktualnie ich pamięci lub zmysłom, tak iżby mogła być podstawą ich sądu. Z tonu głosu pies wnioskuje o gniewie swego pana i przewiduje, że zostanie ukarany. Z pewnego wrażenia zmysłowego, które otrzymuje jego węch, pies wnioskuje, że zwierzęta znajdują się niedaleko od niego.

Po wtóre wniosek, który on wyciąga z aktualnie danych impresji, opiera się na doświadczeniu i na obserwacji powiązania rzeczy w minionych przypadkach. Jeśli będziemy zmieniali to jego doświadczenie, to zmieni się też jego rozumowanie. Niechaj w ciągu pewnego czasu uderzenia następują po pewnym znaku czy ruchu, a później po innym znaku czy ruchu, a pies będzie kolejno wyciągał różne wnioski, odpowiednio do najbliższego w czasie doświadczenia minionego.

Otóż teraz niechaj jakiś filozof uczyni próbę i postara się wyjaśnić ten akt umysłu, który nazywamy *przeświadczeniem*, i przedstawić zasady, z których ten akt się wywodzi, niezależnie od wpływu nawyku na wyobrażenie; i niechaj jego hipoteza w równym stopniu da się stosować do

zwierząt, jak do rodzaju ludzkiego. Jeśli on to wszystko uczyni, to przyrzekam, że przyjmę jego pogląd. Lecz jednocześnie żądam jako sprawiedliwego warunku, by moja koncepcja została przyjęta jako w pełni zadowalająca i przekonująca, jeśli okaże się jedyną, jaka może wyjaśnić wszystkie te rzeczy. Że zaś to jest jedyna, to jest oczywiste niemal bez wszelkiego rozumowania. Zwierzęta z pewnością nigdy nie spostrzegają żadnego realnego powiązania pomiędzy rzeczami. A zatem tylko mocą doświadczenia wnioskuje z jednej rzeczy o drugiej. Nie mogą one nigdy na podstawie żadnych argumentów wytworzyć konkluzji ogólnej co do tego, że te rzeczy, których nie miały w swym doświadczeniu, są podobne do tych, jakie w swym doświadczeniu spotykały. Tak więc działa na nie doświadczenie jedynie drogą nawyku. Wszystko to było wystarczająco oczywiste, gdy chodziło o człowieka. Co się tyczy zwierząt, to również nie może być najłżejszego podejrzenia, że to jest mylne, trzeba przyznać, że to jest silnym potwierdzeniem czy też raczej nieodpartym dowodem, iż słuszna jest moja koncepcja.

Nic nie wskazuje dobitniej, jaka jest siła nawyku, gdy chodzi o oswojenie nas z jakimś zjawiskiem niż to, iż ludzie nie dziwią się operacjom swego własnego rozumu, a jednocześnie, że podziwiają instynkt zwierząt i widzą trudność w wyjaśnieniu go po prostu dlatego, iż nie można go sprowadzić do tych samych dokładnie zasad. Jeśli ująć rzecz, jak należy, to rozum nie jest niczym innym niż godnym podziwu i niezrozumiałym instynktem w naszych duszach, który nas prowadzi poprzez pewien ciąg idei i obdarza je pewnymi szczególnymi własnościami, odpowiednio do ich szczególnej sytuacji i ich stosunków do innych idei, z jakimi są powiązane. Ten instynkt, to prawda, powstaje na gruncie obserwacji minionej i doświadczenia; lecz czy ktoś może wskazać rację ostateczną, dlaczego minione doświadczenie i obserwacja daje taki skutek lub też dlaczego tylko natura może go wytworzyć? Natura z pewnością może wytworzyć wszystko, cokolwiek może powstać z nawyku: wszak nawyk nie jest niczym innym niż jedną z zasad natury i czerpie całą swą moc z tego właśnie źródła.

CZĘŚĆ IV

O SCEPTYCZNYM I O INNYCH SYSTEMACH FILOZOFII

Rozdział I

O sceptycyzmie w stosunku do rozumu

We wszystkich naukach, które posługują się dowodem, reguły są pewne i niezawodne; lecz gdy je stosujemy, nasze władze umysłu, które są omylne i niepewne, łatwo bardzo mogą się odchylić od tych reguł i popaść w błąd. Musimy więc w każdym rozumowaniu tworzyć sobie nowy sąd jako hamulec czy środek kontrolny w stosunku do naszego pierwszego sądu czy przeświadczenia; i musimy rozszerzyć nasze pola widzenia tak, iżby objąć pewnego rodzaju historię wszystkich przykładów, gdzie nasz rozum zwiódł nas, i porównać z tymi przykładami, gdzie jego świadectwo było słuszne i prawdziwe. Rozum nasz trzeba uważać za rodzaj przyczyny, której prawda jest skutkiem naturalnym; lecz skutkiem takim, iż wtargnięcie innych przyczyn i niestałość naszych sił duchowych może często nie dopuścić do jego realizacji. Przez to wszelka wiedza schodzi na poziom wiedzy prawdopodobnej; i to prawdopodobieństwo jest większe lub mniejsze, zależnie od tego, jakie mamy doświadczenia co do niezawodności czy też zwodniczości naszego rozumu, i zależnie od tego, czy zagadnienie rozważane jest proste czy też skomplikowane.

Nie ma algebraisty czy też matematyka tak biegłego w swej nauce, iżby lokował całe swoje zaufanie w jakąś prawdę bezpośrednio po tym, jak ją odkryje, i który by ją uważał za coś więcej niż za rzecz jedynie prawdopodobną. Za każdym razem, gdy przebiega on na nowo swoje dowody, jego zaufanie wzrasta; jeszcze bardziej wzrasta, gdy znajduje aprobatę swoich przyjaciół; i dochodzi do

najwyższej doskonałości, gdy ta prawda zdobywa uznanie powszechne i poklask całego świata uczonego. Otóż jest rzeczą oczywistą, że to stopniowe zwiększanie się poczucia pewności nie jest niczym innym niż dodawaniem nowych prawdopodobieństw; i wywodzi się ono ze stałego powiązania przyczyn i skutków w minionym doświadczeniu i obserwacji.

W długich i ważnych rachunkach kupcy rzadko zawierają niezawodnej pewności liczb, jeśli chcą być pewni swej sprawy; lecz pomysłowo konstruując swe rachunki, podnoszą prawdopodobieństwo ponad to, co może dać wprawa i doświadczenie rachmistrza. To bowiem, rzecz jasna, samo przez się daje pewien stopień prawdopodobieństwa, choć niepewny i zmienny, zależnie od tego, jaki jest stopień doświadczenia rachmistrza i jak długie są rachunki. Otóż nikt nie będzie twierdził, że nasze poczucie pewności w długim rachunku wychodzi poza granice prawdopodobieństwa; mogę przeto bez obawy twierdzić, że chyba nie ma takiego twierdzenia dotyczącego liczb, co do którego moglibyśmy mieć większą pewność. Łatwo bowiem można, stopniowo zmniejszając ilość liczb, sprowadzić najdłuższą kolumnę dodawania do najprostszego zagadnienia, jakie można stworzyć, a mianowicie do dodania dwóch liczb; przyjmując zaś to znajdziemy, że niepodobna wskazać ścisłej granicy między poznaniem a prawdopodobieństwem lub znaleźć jakąś określoną liczbę, przy której jedno się kończy, a drugie zaczyna. Lecz wiedza pewna i prawdopodobna, to rzeczy o tak przeciwnej i niezgodnej naturze, iż nie mogą one niepostrzeżenie przechodzić jedna w drugą i, co za tym idzie, nie mogą być dane w części, lecz muszą albo być dane całkowicie, albo nie być dane zupełnie. Poza tym, gdyby jakieś poszczególne dodawanie było zupełnie pewne, to każde inne byłoby także, a co za tym idzie, pewna byłaby całość, czyli suma całkowita, jeśli całość nie ma być różna od wszystkich swoich części. Powiedziałem już prawie, że to ma być pewne; lecz gdy się zastanawiam, przychodzi mi myśl, że pewność tego rozumowania, jak wszelkiego innego, musi sama przez się zejść na niższy poziom i z wiedzy pewnej stać się wiedzą prawdopodobną.

Skoro więc wszelka wiedza pewna sprowadza się sama przez się do wiedzy prawdopodobnej i ostatecznie ma tylko tę oczywistość, jaką operujemy w życiu potocznym, przeto musimy teraz zbadać ten rodzaj rozumowania i zobaczyć, na jakiej podstawie się on opiera.

W każdym sądzie, jaki możemy utworzyć co do prawdopodobieństwa, równie dobrze jak co do tego, co jest pewne, winniśmy zawsze korygować pierwszy sąd oparty na naturze danej rzeczy, zestawiając go z innym sądem opartym na naturze rozumu. Jest to pewne, że człowiek o zdrowym rozsądku i długim doświadczeniu winien mieć i zazwyczaj ma większe poczucie pewności co do swych poglądów niż ktoś, kto jest nieopatrzny i pozbawiony wiedzy; i jest też pewne, że nasze poczucia mają różny stopień autorytetu nawet w naszych własnych oczach, odpowiednio do tego, jaki jest stopień naszej własnej zdolności sądzenia i naszego doświadczenia. U człowieka, który ma bardzo dużo zdrowego rozsądku i bardzo długie doświadczenie, ten autorytet nigdy nie jest całkowity; albowiem nawet taki człowiek musi być świadomy tego, że w przeszłości popełnił wiele błędów i że musi nadal się obawiać tegoż samego na przyszłość. Tu więc powstaje nowy rodzaj prawdopodobieństwa, który koryguje i reguluje pierwsze prawdopodobieństwo i ustala właściwy jego probierz i miarę. Podobnie jak dowód podlega kontroli prawdopodobieństwa, tak też i prawdopodobieństwo podlega nowym poprawkom, jakie może wprowadzić myśl refleksywna, której przedmiotem staje się natura naszego rozumu oraz nasze rozumowanie na podstawie pierwszego prawdopodobieństwa.

Gdyśmy już tak znaleźli w każdym prawdopodobieństwie poza pierwotną niepewnością, jaka tkwi w samym przedmiocie myśli, nową niepewność, wynikającą z tego, iż słaba jest ta władza, która sądzi, i gdyśmy już tak zbadali, jak jedna koryguje drugą, rozum nasz zmusza nas do tego, ażeby dodać jeszcze jedną wątpliwość, która wynika stąd, iż możliwa jest omyłka w ocenie tego, o ile wiarygodne i wierne są nasze władze umysłu. To jest wątpliwość, która bezpośrednio się nam nasuwa i co do której nie możemy uniknąć decyzji, jeśli mamy iść ściśle za dyktandem naszego rozumu. Lecz decyzja ta, choćby miała być przychylna dla naszego poprzedniego sądu, wobec tego, że jest oparta jedynie na prawdopodobieństwie, musi jeszcze bardziej osłabić naszą pierwotną oczywistość, ją zaś samą osłabi jeszcze bardziej czwarta wątpliwość tego samego rodzaju, i tak dalej, *in infinitum*; póki wreszcie nie pozostanie nic z pierwotnego prawdopodobieństwa, bez względu na to, jak wielką miarę przypiszemy mu na początku, i bez względu na to, jak nieznacznie

będzie je zmniejszała każda nowa niepewność. Żadna rzecz skończona nie może się ostać, gdy jej ubywa *in infinitum* coraz nowymi dawkami; i nawet największe ilości, jakie może objąć ludzka wyobraźnia, muszą w ten sposób dojść do zera. Jeśli przyjmiemy, że nasze pierwotne przeświadczenie nigdy nie było tak silne, to musi ono zniknąć niezawodnie, przechodząc przez tak wiele nowych badań, z których każde zmniejsza nieco jego siłę i energię. Gdy zastanawiam się nad przyrodzoną omylnością mego sądu, to mam mniej zaufania do mej władzy sądenia, niż gdy rozważam tylko te rzeczy, których tyczy moje rozumowanie; i gdy posuwam się jeszcze dalej, badając każdą kolejną ocenę mych władz, jaką przeprowadzam, to wszystkie reguły logiki sprawiają, że przeświadczenie i oczywistość zmniejszają się stale, a wreszcie zanikają całkowicie.

Gdyby mnie ktoś tutaj zapytał, czy szczerze uznaję ten argument, który z takim trudem staram się, jak się zdaje, wdrożyć w umysły i czy ja rzeczywiście jestem jednym z tych sceptyków, którzy utrzymują, iż wszystko jest niepewne i że nasza władza sądenia co do żadnej rzeczy nie jest w posiadaniu jakiegokolwiek probierza prawdy i fałszu, to odpowiedziałbym, że pytanie to jest całkiem zbędne i że ani ja, ani nikt inny nigdy szczerze i stale nie był tego zdania. Natura z absolutnej i nie dającej się skontrolować konieczności sprawiła to, że musimy wydawać sądy, tak samo jak musimy oddychać i czuć, i nie możemy uniknąć tego, iżby widzieć pewne rzeczy w bardziej silnym i pełnym świetle wskutek tego, że są powiązane zwykle z pewną aktualną impresją; tak samo jak nie możemy przeszkodzić temu, iżbyśmy myśleli tak długo, jak jesteśmy w stanie czuwania lub żebyśmy widzieli ciała nas otaczające, gdy zwracamy ku nim nasze oczy w pełnym świetle słońca. Ktokolwiek zadawał sobie trud, ażeby zbić wykrętne wywody tego *totalnego* sceptycyzmu, ten w istocie rzeczy prowadził dysputę bez przeciwnika i usiłował przy pomocy argumentów stwierdzić istnienie władzy, jaką natura już przedtem włożyła w umysł ludzki i uczyniła rzeczą z nim nierozłącznie związaną.

Intencją moją tedy w tym, że rozwijam tak skrupulatnie argumenty tej fantastycznej sekty, jest tylko, żeby zwrócić uwagę czytelnika na prawdziwość mej tezy, iż *wszelkie nasze rozumowania dotyczące przyczyn i skutków nie opierają się na niczym innym niż na nawyku; oraz że przeświadczenie jest raczej aktem sensorywnej strony naszej natury niż strony myślącej*. Dowiodłem tutaj, że te same zasady, które sprawiają, iż podejmujemy decyzję w każdej sprawie i że korygujemy tę decyzję, rozważając nasze uzdolnienia i władze duchowe oraz pozycję naszego umysłu, gdy rozważaliśmy daną sprawę; otóż, powiadam, dowiodłem, że te same zasady, gdy je zastosować dalej do wszelkiego nowego sądu refleksyjnego, muszą stale, zmniejszając pierwotną oczywistość, sprowadzić ją wreszcie do zera i całkowicie podważyć wszelkie przeświadczenie i przekonanie. Gdyby więc przeświadczenie było prostym aktem myśli i gdyby w nim nie było jakiegoś szczególnego sposobu ujęcia rzeczy ani dodatkowej siły i żywości, to musiałyby ono niechybnie zniszczyć samo siebie i w każdym przypadku zakończyć się całkowitym zawieszeniem sądu. Lecz doświadczenie dostatecznie przekonuje każdego, kto uważa, że warto uczynić tę próbę, iż chociaż nie może znaleźć błędu w argumentach, rozwiniętych powyżej, to przecież nadal wierzy, myśli i rozumuje jak zwykle; a zatem można bezpiecznie wyprowadzić konkluzję, że rozumowanie i przeświadczenie jest pewnego rodzaju doznaniem zmysłowym czy też szczególnym sposobem ujmowania myślowego, którego same idee i refleksje nie mogą w żaden sposób zniszczyć.

Lecz tutaj, być może, ktoś zapyta, jak to się dzieje, nawet ze stanowiska mojej tezy, że te argumenty, rozważone powyżej, nie powodują, iż sąd zostaje zawieszony całkowicie, i w jaki to sposób umysł zachowuje pewien stopień poczucia pewności w każdej sprawie? Skoro bowiem te nowe prawdopodobieństwa, które, powtarzając się, wciąż zmniejszają oczywistość pierwotną, oparte są na zupełnie tych samych zasadach myślenia czy doznawania zmysłowego jak sąd pierwotny, to może się wydać nieuniknione, iż w obu przypadkach muszą w równym stopniu podważać ten sąd i doprowadzać umysł do całkowitej niepewności przez to, iż sądowi temu przeciwstawiają się bądź myśli przeciwne, bądź przeciwne doznania zmysłowe. Przypuśćmy, że zostaje mi postawione pewne pytanie i że, rozważywszy na wszystkie strony impresje mej pamięci i zmysłów i przeniósłszy me myśli z nich na takie rzeczy, jakie zazwyczaj wiążą się z nimi, ja czuję, że większą ma moc i bardziej jest sugestywna jedna koncepcja niż jakaś inna. Ta koncepcja o większej mocy, to moja pierwsza decyzja. Przyjmijmy teraz, że następnie badam samą moją władzę sądenia i, stwierdzając z doświadczenia, iż czasem znajduje prawdę, a czasem się myli, uważam, iż

ta władza podlega wpływowi przeciwstawnych sobie zasad czy przyczyn, z których jedne prowadzą do prawdy, inne zaś do błędu; ważąc zaś te przeciwstawne przyczyny, zmniejszam o nowe prawdopodobieństwo poczucie pewności, jakie było w mej pierwszej decyzji. To nowe prawdopodobieństwo podlega temu samemu zmniejszeniu co poprzednio, i tak dalej, *in infinitum*. Powstaje więc pytanie, *jak to się dzieje, że nawet po tym wszystkim zachowujemy pewien stopień przeświadczenia, który wystarcza dla naszego celu czy to w filozofii, czy w życiu potocznym.*

Otóż ja odpowiadam: po pierwszej i drugiej decyzji działanie umysłu staje się wymuszone i nienaturalne, a idee stają się mgliste i ciemne; wobec tego, choć zasady sączenia i ważenie przyczyn przeciwnych pozostają takie jak na samym początku, to jednak ich wpływ na wyobraźnię i siła, którą one dodają lub odejmują myśli, bynajmniej nie są równe. Gdzie umysł nie obejmuje swego przedmiotu łatwo i bez trudu, te same czynniki nie mają tego samego skutku jak tam, gdzie ujmuje idee bardziej naturalnie; i wyobraźnia nie doznaje wrażenia, które by można porównać z tym, jakie powstaje przy jej zwykłych sądach i opiniach. Uwaga jest napięta nadmiernie; postawa umysłu jest niewygodna i nieprzyjemna; i humory, wyprowadzone z naturalnego ich biegu, nie podlegają w swych ruchach tym prawom, a przynajmniej nie w tym samym stopniu jak wówczas, gdy płyną swym zwykłym łożyskiem.

Jeżeli będziemy szukali przykładów podobnych, to nie bardzo trudno będzie je znaleźć. Zagadnienie metafizyczne, które rozważamy, dostarczy nam ich obficie. Ten sam argument, który by był uważany za przekonujący w rozumowaniu, jakie by dotyczyło historii czy polityki, ma wagę małą albo nawet nie ma żadnej w tych bardziej zawiłych sprawach, choćby był doskonale zrozumiały. A to dlatego, że potrzeba pracy umysłu i wysiłku, ażeby go zrozumieć; a taki wysiłek myśli narusza zwykły przebieg naszych uczuć, od których zależy przeświadczenie. Tak samo jest w innych sprawach. Napięcie wyobraźni zawsze narusza prawidłowy przebieg wzruszeń i uczuć. Tragik, który by przedstawiał swoich bohaterów jako pełnych dowcipu i pomysłów w ich dramatycznych perypetiach, nigdy by nie poruszył uczuć. Podobnie jak wzruszenia duszy nie pozwalają na subtelne rozumowanie i refleksję, tak też znowu rozumowanie i refleksja w równym stopniu naruszają przebieg wzruszeń. Umysł, równie jak ciało, wydaje się obdarzony pewnym ściśle określonym stopniem siły i aktywności, których nie może użyć w jednym działaniu inaczej niż kosztem wszystkich innych działań. To jest bardziej oczywiste tam, gdzie działania są zupełnie różnej natury; albowiem w tym przypadku nie tylko siła umysłu zwraca się w innym kierunku, lecz również zmienia się dyspozycja, tak iż stajemy się niezdolni do tego, by szybko przejść od jednego działania do innego, a jeszcze bardziej do tego, by je wykonywać oba na raz. Nic więc dziwnego, że przeświadczenie, które powstaje jako wynik subtelnego rozumowania, zmniejsza się proporcjonalnie do wysiłków, jakie wyobraźnia robi na to, by wejść w tok jakiegoś rozumowania i objąć je myślowo we wszystkich jego częściach składowych. Przeświadczenie, jako że jest żywym ujęciem myślowym rzeczy, nie może nigdy być pełne tam, gdzie nie jest oparte na czymś naturalnym i łatwym.

Przyjmuję, że taki jest prawdziwy stan sprawy; i nie mogę zaaprobować tego, że niektórzy ludzie obierają w stosunku do sceptyków tę łatwą i szybką drogę, iż odrzucają od razu wszelkie ich argumenty, nie wnikając w nie i nie badając ich. Jeśli rozumowania sceptyczne mają moc przekonującą, mówią oni, to jest to dowodem, iż rozum ma pewną siłę i pewien autorytet; jeśli zaś argumenty te są słabe, to nie mogą wystarczyć do tego, by odebrać moc wszelkim wnioskom naszego rozumu. Argument ten nie jest słuszny, albowiem rozumowania sceptyków, gdyby to było możliwe, iżby zachowywały moc i nie obracały się wniwecz wskutek swej subtelności, byłyby kolejno i mocne, i słabe, zależnie od kolejnych dyspozycji umysłu. Najpierw wydaje się, że rozum jest w posiadaniu tronu, że ustanawia prawa, narzuca reguły, z absolutną władzą i autorytetem. Jego więc przeciwnik jest zmuszony szukać schronienia pod jego opieką; posługując się zaś racjonalnymi argumentami, aby dowieść, że rozum jest omylny i zupełnie nieporadny, wygotowuje, by tak rzec, patent z podpisem i pieczęcią rozumu. Ten patent na razie ma autorytet, który odpowiada aktualnemu i bezpośredniemu autorytetowi rozumu, co go wystawił. Lecz wobec tego, że się przyjmuje, iż jest on sprzeczny z rozumem, to stopniowo zmniejsza on siłę tej władczej mocy, a jednocześnie i swoją własną; aż wreszcie obie znikają zupełnie, zmniejszając się stopniowo wedle pewnej stałej reguły. Rozumowania sceptyczne i dogmatyczne są takie same, choć są

przeciwne co do swego kierunku i swych skutków; tak iż tam, gdzie wywód dogmatyczny jest mocny, ma on wroga równej siły w wywodzie sceptycznym; że zaś ich siły były na początku równe, to i nadal pozostają takie, póki trwają; i każdy z nich tyle traci ze swej siły w tej walce, ile odbiera swemu przeciwnikowi. Szczęśliwą więc jest rzeczą, że natura w czas łamie siłę wszelkich argumentów sceptycznych i nie pozwala im mieć znacznego wpływu na rozum. Choćbyśmy ufnie wierzyli całkowicie, że one same siebie unicestwią, to nigdy by się to nie stało, póki pierwiej nie podważyłyby one wszelkiego przeświadczenia i nie zniszczyły całkowicie rozumu ludzkiego.

Rozdział II

O sceptycyzmie w stosunku do umysłów

Tak więc sceptyk nie przestaje rozumować i wierzyć, choćby nawet twierdził, że nie może bronić swego rozumu przy pomocy rozumu; i z tej samej racji musi on uznać, że istnieją ciała, choć nie może mieć roszczenia do tego, by jakieś argumenty filozoficzne utwierdzały to przeświadczenie. Natura nie pozostawiła tego do jego wyboru i bez wątpienia uważała tę rzecz za sprawę zbyt wielkiej wagi, iżby ją można powierzyć naszym niepewnym rozumowaniom i spekulacjom. Możemy, rzecz prosta, zapytać, *jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w istnienie ciał*; próżna rzecz natomiast pytać, *czy istnieją, czy też nie istnieją ciała*. Oto rzecz, którą musimy przyjąć za bezsporną we wszystkich naszych rozumowaniach.

Przedmiotem więc naszego obecnego dociekania jest to, jakie *przyczyny* skłaniają nas, byśmy wierzyli w istnienie ciał. I wywody moje w tej sprawie rozpocznę od rozróżnienia, które na pierwszy rzut oka może się wydać zbędne, lecz które przyczyni się bardzo znacznie do pełnego rozumienia tego, co będzie powiedziane dalej. Powinniśmy zbadać oddzielnie dwa zagadnienia, które zazwyczaj ludzie mieszają ze sobą. A mianowicie: dlaczego przypisujemy *nieprzerwane* istnienie przedmiotom nawet wówczas, gdy nie są dane zmysłom; oraz: dlaczego przyjmujemy, że mają one istnienie odrębne od umysłu i percepcji. Przez to ostatnie rozumiem zarówno ich pozycję, jak też ich stosunki do innych rzeczy, zarówno ich pozycję *zewnętrzną*, jak i *niezależność* ich istnienia i oddziaływania. Te dwa zagadnienia dotyczące nieprzerwanego i odrębnego istnienia ciał są ściśle związane ze sobą. Jeśli bowiem przedmioty naszych doznań zmysłowych istnieją nieprzerwanie nawet wówczas, gdy ich nie postrzegamy, to istnienie ich jest, oczywista, niezależne i odrębne od percepcji; i *vice versa*, jeżeli ich istnienie jest niezależne od percepcji i odrębne od niej, to muszą one istnieć nieprzerwanie, choćbyśmy ich nie postrzegali. Lecz chociaż rozstrzygnięcie jednego pytania decyduje o drugim, to przecież, ażebyśmy mogli tym łatwiej odkryć zasady natury ludzkiej, z których powstaje rozstrzygnięcie, będziemy wciąż pamiętali, o tym rozróżnieniu i rozważymy, co wytwarza to przekonanie o *nieprzerwanym czy też odrębnym* istnieniu ciał — czy wytwarzają je *zmysły, rozum, czy też wyobraźnia*. To są jedyne pytania zrozumiałe w tej sprawie. Co się bowiem tyczy pojęcia istnienia zewnętrznego, jeśli je brać jako coś swoiście różnego od naszych percepcji, to wykazaliśmy już powyżej jego niedorzeczność.

Zacznijmy od *zmysłów*. Jest rzeczą oczywistą, że te władze nie są zdolne dać początku pojęciu o ciągłym istnieniu tego, co jest ich przedmiotem, gdy to już nie jest im dane aktualnie. Jest to bowiem sprzeczność wewnętrzna i zakłada, że zmysły działają nadal nawet wówczas, gdy przestały działać w jakikolwiek sposób. Władze te więc, jeśli mają jakikolwiek wpływ w sprawie rozważanej, muszą wytwarzać przekonanie o istnieniu odrębnym, lecz nie o ciągłym, i ażeby to czynić, muszą dostarczać swych impresji jako obrazów i przedstawień coś reprezentujących, albo też dawać je jako te oto zupełnie odrębne i zewnętrzne istnienia.

Że nasze zmysły nie dają nam swych impresji jako obrazów czegoś *odrębnego, niezależnego i zewnętrznego*, to jest oczywiste; albowiem nie dają nam one nic innego niż pojedynczą percepcję, nigdy zaś nie ma w nich najlżejszego napomknienia o jakiejś rzeczy poza nimi. Pojedyncza percepcja nigdy nie może wytworzyć idei podwójnego istnienia inaczej niż drogą wniosku, jaki wyprowadza rozum lub wyobraźnia. Gdy umysł spogląda poza to, co mu się bezpośrednio zjawia, jego wniosków nie można nigdy zapisywać na rachunek zmysłów; a z pewnością spogląda on dalej, gdy z pojedynczej percepcji wnioskuje o istnieniu dwóch rzeczy i przyjmuje, że między nimi zachodzą stosunki podobieństwa i przyczynowości.

Jeśli więc nasze zmysły poddają jakąś ideę istnień odrębnych, to muszą nam dawać impresje, których dostarczają drogą jakiegoś omamu i złudzenia jako właśnie te odrębne istnienia. Tu możemy zauważyć, że wszelkie wrażenia zmysłowe umysł przeżywa tak, jak one mu są dane rzeczywiście, i że gdy wątpimy, czy ukazują się one jako przedmioty odrębne, czy też jako proste impresje, trudność dotyczy nie ich natury, lecz ich pozycji i ich stosunku do innych rzeczy. Otóż jeżeli zmysły przedstawiają nam nasze impresje jako coś zewnętrznego w stosunku do nas i od nas niezależnego, to zarówno te przedmioty, jak i my sami musimy być czymś, co jest w oczywisty sposób dane naszym zmysłom, inaczej bowiem te władze nie mogłyby porównywać owych przedmiotów i nas samych. Trudność więc tkwi w tym, jak dalece my sami możemy być przedmiotem naszych zmysłów.

Rzecz to pewna, że nie ma w filozofii sprawy bardziej ciemnej niż pytanie co do identyczności oraz natury tej jednoczącej zasady, która tworzy jedność osobowości. Dalecy jesteśmy od tego, iżbyśmy mogli przy pomocy samych naszych zmysłów rozstrzygnąć tę sprawę: przeciwnie, musimy sięgać do największych głębin metafizyki, by dać na nie zadowalającą odpowiedź. Jest też rzeczą oczywistą, że w życiu potocznym te idee naszego „ja” i naszej osoby nigdy nie są ściśle ustalone i określone. Niedorzeczną przeto jest rzeczą wyobrazić sobie, że zmysły mogą w ogóle dokonywać rozróżnienia między naszą osobą a rzeczami zewnętrznymi.

Dodajmy do tego, że każda impresja, zewnętrzna czy wewnętrzna, że wszelkie uczucia, afekty, doznania zmysłowe, bóle i przyjemności stoją pierwotnie na tym samym poziomie; i że bez względu na to, jakie inne różnice możemy postrzegać pomiędzy nimi, to niemniej wszystkie one zjawiają się we właściwych sobie barwach jako impresje lub percepcje. Istotnie też, jeżeli rozważamy rzeczy we właściwy sposób, to chyba byłoby niemożliwe, iżby było inaczej; i nie można sobie przedstawić, iżby nasze zmysły zdolne były w większym stopniu nas mamić, gdy chodzi o pozycję naszych impresji i ich stosunki do innych rzeczy, niż gdy chodzi o samą naturę tych impresji. Wobec tego bowiem, że wszelkie działania i doznania zmysłowe umysłu są nam znane za pośrednictwem świadomości, przeto z konieczności muszą one w każdym poszczególnym przypadku ukazywać się nam tak, jak są naprawdę, i być takie naprawdę, jak się nam ukazują. Wszystko, co zjawia się w umyśle, zjawia się w istocie rzeczy jako percepcja; a zatem niemożliwą jest rzeczą, by cokolwiek ukazało się inaczej naszemu bezpośredniemu odczuwaniu. Albowiem znaczyłoby to przyjąć, że nawet tam, gdzie jesteśmy w sposób najbardziej intymny świadomi czegoś, możemy się mylić.

Nie traćmy jednak czasu na to, by badać, czy jest rzeczą możliwą, iżby nasze zmysły nas mamiły i przedstawiały nam nasze percepcje jako coś odrębnego od nas samych, co jest czymś *zewnętrznym* w stosunku do nas i od nas *niezależnym*; rozważmy natomiast, czy te zmysły rzeczywiście nas tak mamią i czy ten błąd wynika z bezpośredniego wrażenia zmysłowego, czy też z jakichś innych przyczyn.

Zacznijmy od sprawy istnienia *zewnętrznego*. Być może, można powiedzieć, pozostawiając na uboczu metafizyczne pytanie co do identyczności substancji myślącej, że nasze własne ciało w sposób oczywisty należy do nas; że zaś różne impresje wydają się czymś zewnętrznym w stosunku do ciała, przeto przyjmujemy, że są one czymś zewnętrznym również w stosunku do nas samych. Papier, na którym teraz piszę, jest poza moją ręką. Stół jest poza papierem. Ściany pokoju są poza stołem. Rzucając zaś okiem ku oknu, spostrzegam duży krąg pól i budynków, które są poza moim pokojem. Z tego wszystkiego można wnioskować, że nie potrzeba żadnej innej władzy poza zmysłami, by nas przekonać, iż ciała istnieją zewnętrźnie w stosunku do naszej osoby. Ażeby jednak zapobiec takiemu wnioskowi, trzeba zważyć tylko trzy rzeczy następujące. Po pierwsze to, że właściwie mówiąc, postrzegamy nie nasze ciało, gdy patrzymy na nasze kończyny i członki, lecz tylko pewne impresje, które dochodzą do zmysłów; tak iż przypisywać realne i cielesne istnienie tym impresjom czy też temu, co jest ich przedmiotem, jest to akt umysłu, który równie trudno wyjaśnić, jak to, co badamy obecnie. Po wtóre, dźwięki, jakości smakowe i zapachy, choć potocznie umysł uważa je za jakości niezależne od siebie i trwające nieprzerwanie, nie ukazują się zmysłom jako coś, co ma istnienie w przestrzeni, a co za tym idzie, nie mogą się im ukazywać jako coś, co jest położone na zewnątrz naszego ciała. Rację, dla której przypisujemy pewne miejsce tym jakościom, rozważymy później. Po trzecie, nawet nasz wzrok informuje nas o odległości rzeczy lub

o ich, by tak rzec, zewnętrzności, nie bezpośrednio i nie bez pewnego rozumowania i doświadczenia, jak to przyznają najbardziej rozsądni filozofowie.

Co się tyczy *niezależności* naszych percepcji od nas samych, to nie może to być nigdy przedmiotem naszych zmysłów: wszelki pogląd dotyczący tej sprawy, musi się opierać na doświadczeniu i obserwacji. W dalszym ciągu wywodów zobaczymy, że nasze wnioski z doświadczenia dalekie są od tego, iżby przemawiały za tezą o niezależności naszych percepcji. Na razie możemy zauważyć, że gdy mówimy o istnieniach realnych i od nas odrębnych, to potocznie więcej mamy na widoku ich niezależność od nas niż ich zewnętrzną pozycję w przestrzeni; i myślimy, że jakiś przedmiot jest wystarczająco realny, gdy jego istnienie jest nieprzerwane i niezależne od nieustannych przemian, jakie zachodzą, czego jesteśmy świadomi, w nas samych.

Nawiązując do tego, co już powiedziałem o zmysłach, nie dają nam one pojęcia o istnieniu ciągłym, albowiem: nie mogą one operować poza tym zasięgiem, w jakim rzeczywiście operują. Nie mogą też one zgoła wytworzyć przeświadczenia o istnieniu rzeczy od nas odrębnych, albowiem nie mogą przedstawić takiej rzeczy umysłowi ani jako czegoś, co jest tylko reprezentowane, ani jako czegoś, co jest dane pierwotnie i bezpośrednio. Ażeby przedstawić to coś jako rzecz tylko reprezentowaną, zmysły musiałyby przedstawić i rzecz ową, i jej obraz. Ażeby zaś mogły ją ukazać jako rzecz daną pierwotnie, musiałyby one dać fałszywe świadectwo, i to świadectwo musiałyby dotyczyć pozycji przestrzennej danej rzeczy i jej do innych stosunku. A na to musiałyby one być zdolne porównać tę rzecz zewnętrzną z nami samymi: lecz nawet w tym przypadku nie oszukałyby nas ani też nawet nie mogłyby nas oszukać. Możemy więc pewnie wyprowadzić wniosek, że pogląd, iż coś jest rzeczą odrębną i nieprzerwanie istniejącą, nie może nigdy wywodzić się ze zmysłów.

Ażeby to potwierdzić, możemy zauważyć, że zmysły dają nam impresje trzech różnych rodzajów. Pierwsze, to impresje kształtu, objętości, ruchu i stałości ciał. Drugie, to impresje barw, smaków, zapachów, dźwięków, ciepła i chłodu. Trzecie, to przykrości i przyjemności, jakie powstają stąd, że różne rzeczy stykają się z naszymi ciałami, jak na przykład wówczas, gdy stal kraje nasze ciało lub w przypadkach podobnych. Zarówno filozofowie, jak i ludzie przeciętni przyjmują, że pierwsze z nich mają istnienie odrębne od nas i ciągłe. Tylko ludzie przeciętni stawiają drugie na tym samym poziomie. A znów zarówno filozofowie, jak i ludzie przeciętni uważają, że trzecie są tylko percepcjami i, co za tym idzie, że są bytami, których istnienie się przerywa i jest zależne.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że bez względu na to, jaki jest nasz pogląd filozoficzny na te sprawy, barwy, dźwięki, ciepło, chłód, o ile zjawiają się naszym zmysłom, istnieją, w taki sam sposób jak ruch czy twardość, i że różnica, jaką pod tym względem między nimi czynimy, nie wpływa z samej tylko percepcji. Tak silny jest przesąd, iż pierwsze z tych jakości istnieją odrębnie i nieprzerwanie, że gdy nowocześni filozofowie wysuwają pogląd przeciwny, to ludzie wyobrażają sobie, iż mogą ten pogląd niemal obalić na podstawie tego, co czują i czego doświadczają, i że same ich zmysły przeczą tej filozofii. Jest również oczywiste, że barwy, dźwięki, i tak dalej, pierwotnie są na tym samym poziomie, co ból, jaki wywołuje cięcie nożem, i co przyjemność, jaką daje ognisko; i jest oczywiste, że różnica między nimi opiera się nie na percepcji i nie na rozumie, lecz na wyobraźni. Skoro bowiem uznamy, że jedne i drugie nie są niczym innym niż percepcjami, które powstają dzięki poszczególnym konfiguracjom i ruchom części ciała, to na czym mogłaby polegać między nimi różnica? Sumując więc to wszystko, możemy wyprowadzić wniosek, że o ile sędziami są zmysły, to wszelkie percepcje są takie same, co się tyczy sposobu ich istnienia.

Możemy też zauważyć na tym przykładzie dźwięków i barw, że można przypisywać istnienia odrębne i nieprzerwane rzeczom, nigdy nie pytając o radę rozumu, ani nie wając naszych przekonań na podstawie jakichś zasad filozoficznych. Istotnie też, bez względu na to, jakie argumenty przekonywające filozofowie w swoim wyobrażeniu mogą wysunąć, by umocnić przeświadczenie, iż istnieją przedmioty niezależne od umysłu, to przecież jest oczywiste, że te argumenty są znane tylko niewielu ludziom i że nie one skłaniają dzieci, chłopów i ogromną część ludzkości do tego, iż przypisują przedmioty pewnym impresjom, a odmawiają ich innym. Toteż znajdujemy, że wszelkie konkluzje, jakie człowiek przeciętny wyprowadza w tej dziedzinie, są wprost przeciwne do tych, jakie potwierdza filozofia. Albowiem filozofia informuje nas, że wszelka

rzecz, która zjawia się przed umysłem, nie jest niczym innym niż percepcją oraz że jest przerywana i że jest zależna od umysłu; a tymczasem człowiek przeciętny miesza percepcje i rzeczy i przypisuje odrębne i ciągle istnienie samym tym rzeczom, które czuje lub widzi. To uczucie, wobec tego, że jest całkowicie nie uzasadnione rozumowo, musi wywodzić się z jakiejś innej władzy niż rozum. Do tego możemy dodać, że póki przyjmujemy, iż nasze percepcje i ich przedmioty są tym samym, nigdy nie możemy wyprowadzać wniosku z istnienia jednego o istnieniu drugiego i nie możemy budować żadnego argumentu opierającego się na stosunku przyczyny i skutku, który jest jedynym stosunkiem, jaki może dać nam pewność, co się tyczy faktów. Nawet wówczas, gdy rozróżnimy nasze percepcje od ich przedmiotów, okaże się wkrótce, że wciąż jeszcze nie jesteśmy zdolni wnioskować z istnienia jednego o istnieniu drugiego; tak iż, ogólnie biorąc, nasz rozum nie daje nam, ani też nie jest możliwe, by dawał kiedykolwiek przy jakimkolwiek założeniu pewność co do nieprzerwanego i odrębnego istnienia ciał. Przekonanie o istnieniu ciał musi być całkowicie zależne od *wyobraźni*: ta musi teraz stać się przedmiotem naszego badania.

Wobec tego, że wszystkie impresje są istnieniami wewnętrznymi i ginącymi i ukazują się nam jako takie, przeto pojęcie o ich odrębnym i ciągłym istnieniu musi powstawać ze zbieżnego działania pewnych ich własności z własnościami wyobraźni; że zaś to pojęcie nie rozciąga się na nie wszystkie, to musi ono powstawać z pewnych własności swoistych tylko niektórym impresjom. Będzie więc nam łatwo odkryć te własności, porównując impresje, którym przypisujemy istnienie odrębne i ciągle, z tymi, które uważamy za wewnętrzne i ginące.

Możemy więc zauważyć, że nie ze względu na niezależność od woli pewnych impresji, jak to się zazwyczaj przyjmuje, ani też ze względu na ich większą siłę i gwałtowność przypisujemy im realność i ciągle istnienie, jakiego odmawiamy innym impresjom, które zależą od naszej woli lub są słabe. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że nasze przykrości i przyjemności, nasze wzruszenia i afekty, co do których nigdy nie przyjmujemy, iżby miały istnienie poza naszą percepcją, mają działanie bardziej gwałtowne i są równie niezależne od woli, jak impresje kształtu i rozciągłości, barwy i dźwięku, co do których przyjmujemy, iż są bytami trwałymi. Ciepło ogniska, gdy jest umiarkowane, istnieje, jak się przyjmuje, w samym ogniu; ale przykrości, którą ogień sprawia, gdy się doń bardzo zbliżyć, nie uważa się za byt, który by istniał poza percepcją.

Gdy odrzucimy więc te opinie potoczne, musimy szukać jakichś innych hipotez, które by nam pozwoliły odkryć te szczególne własności w naszych impresjach, jakie sprawiają, iż przypisujemy im istnienie odrębne i ciągle.

Po pewnym zastanowieniu znajdziemy, że wszystkie te przedmioty, którym przypisujemy istnienie ciągle, mają pewną swoistą *stałość*, jaka je odróżnia od impresji, których istnienie zależy od naszej percepcji. Te góry, domy i drzewa, które w tej chwili znajdują się na moich oczach, ukazywały mi się zawsze w tym samym porządku; i gdy tracę je z oczu, zamykając oczy lub odwracając głowę, to wkrótce później znajduję, że znów się zjawiają przede mną bez najmniejszej zmiany. Moje łóżko i stół, moje książki i papiery zjawiają się w ten sam niezmiennie sposób i nie ulegają zmianie wskutek tego, że zachodzi przerwa w moim widzeniu ich czy postrzeganiu. Tak rzecz się ma z wszelkimi impresjami, których przedmioty, jak się przyjmuje, mają istnienie zewnętrzne; natomiast rzecz się nie ma tak samo z żadnymi innymi impresjami, czy to łagodnymi, czy gwałtownymi, zależnymi od woli czy też niezależnymi.

Ta stałość jednak nie jest tak doskonała, iżby nie dopuszczała bardzo znacznych wyjątków. Ciała często zmieniają swą pozycję i własności i po niedługiej nawet nieobecności czy przerwie mogą się stać ledwie rozpoznawalne. Lecz tutaj można zauważyć, że nawet w tych zmianach zachowują one spoistość i prawidłową zależność jedne od drugich; a to jest podstawą pewnego rodzaju rozumowania opartego na przyczynowości i to daje przekonanie, iż one istnieją nieprzerwanie. Gdy wracam do mego pokoju po godzinnej nieobecności, to nie znajduję, iżby ogień na kominku był w tej samej fazie, gdzie go zostawiłem. W innych zaś przypadkach przywykłem do tego, że widzę podobne zmiany w ciągu podobnego odcinka czasu, niezależnie od tego, czy jestem obecny czy nieobecny, czy jestem w pobliżu czy w oddaleniu. Ta spójność więc w zmianach, które zachodzą w rzeczach zewnętrznych, jest jednym z rysów charakterystycznych tych rzeczy na równi z ich stałością.

Ustaliwszy, że przekonanie o nieprzerwanym istnieniu ciał zależy od spójności i stałości

pewnych impresji, przechodzę teraz do badania, w jaki sposób te własności dają początek tak niezwykłemu przekonaniu. Zaczniemy od spójności. Możemy zauważyć, że chociaż te impresje wewnętrzne, które uważamy za płynne i ginące, mają również pewną spójność czy prawidłowość w tym, jak się ukazują, to przecież jest to coś różnego w swej naturze od tej spójności i prawidłowości, jakie znajdujemy w ciałach. Doświadczenie wskazuje, że nasze wzruszenia są wzajemnie ze sobą związane i zależą wzajemnie od siebie; lecz w żadnym przypadku nie jest konieczne, by zakładać, że one istniały i wywierały swe działanie, gdy nie były postrzegane w tym celu, by zabezpieczyć im tę samą zależność i to samo powiązanie, jakie stwierdziliśmy w naszym doświadczeniu. Sprawa się ma inaczej, gdy chodzi o rzeczy zewnętrzne. Te wymagają istnienia nieprzerwanego, inaczej bowiem tracą, w znacznej mierze prawidłowość swego oddziaływania. Siedzę oto w moim pokoju z twarzą zwróconą do ognia; i wszystkie rzeczy, które działają na moje zmysły, znajdują się naokoło mnie w kręgu niewielu jardów. Moja pamięć wprawdzie informuje mnie o istnieniu wielu rzeczy; lecz wówczas ta informacja nie rozciąga się poza ich minione istnienie i ani moje zmysły, ani moja pamięć nie daje żadnego świadectwa temu, iż istnieją one nieprzerwanie. Gdy więc oto tak siedzę i gdy tak snują się moje myśli, słyszę nagle szmer, jak gdyby drzwi, które się obracają na swych zawiasach, a wkrótce potem widzę posłańca, który zbliża się do mnie. To daje okazję do wielu nowych refleksji i rozumowań. Po pierwsze, nie zauważyłem nigdy, iżby ten szmer mógł powstać z czego innego niż z ruchu drzwi; a stąd wnioskuję, że obecne zjawisko byłoby sprzeczne z wszelkim minionym doświadczeniem, gdyby nie istniały nadal nieprzerwanie drzwi, które, jak sobie przypominam, znajdują się po drugiej stronie pokoju. Dalej, stwierdzałem zawsze, że ciało ludzkie posiada pewną własność, którą nazywam ciężkością i która nie pozwala mu unosić się w powietrzu, co musiałby być uczynić ten oto posłaniec, ażeby się znaleźć w moim pokoju, gdyby schody, które sobie przypominam, zostały unicestwione przez moją nieobecność. Lecz to nie wszystko. Oto otrzymuję list, który, jak spostrzegam, otworzywszy go, z charakteru pisma i podpisu, pochodzi od mojego przyjaciela, który pisze, iż znajduje się w miejscu o 200 mil stąd odległym. Oczywiście, nie mógłbym nigdy wyjaśnić tego zjawiska, zgodnie z moim doświadczeniem w innych przypadkach, gdybym nie rozwinął w moim umyśle obrazu całego morza i kontynentu, który leży między nami, i nie przyjął, iż istnieją nieprzerwanie, zgodnie z tym, co mi mówi pamięć i obserwacja, stacje pocztowe i promy, które spełniają swe funkcje. Jeżeli rozważyć te zjawiska, a mianowicie posłańca i list w pewnym świetle, to są one sprzeczne z doświadczeniem potocznym i można by je uważać za obiekcje przeciw tym tezom, które przyjęliśmy, co się tyczy powiązań między przyczynami a skutkami. Nawykłem do tego, że w tym samym czasie słyszę taki oto dźwięk i widzę taką oto rzecz w ruchu. Ale tutaj, w tym szczególnym przypadku, ja nie miałem jednocześnie tych dwóch percepcji. Te obserwacje są sprzeczne, póki nie założę, że drzwi pozostają wciąż na tym samym miejscu i że zostały otwarte, choć tego nie postrzegałem. I to założenie, które na pierwszy rzut oka było całkiem arbitralne i hipotetyczne, zdobywa siłę i oczywistość przez to, że jest to jedyne założenie, przy którym mogę pogodzić te sprzeczności. Nie ma chyba chwili w moim życiu, gdzie nie zachodziłby przypadek podobny i gdzie nie miałbym okazji zakładać, iż rzeczy istnieją nieprzerwanie, i w ten sposób wiązać to, że ukazywały się mnie w przeszłości i ukazują teraz, i dawać im takie powiązanie wzajemne, jakie wedle mego doświadczenia odpowiada ich naturze swoistej i okolicznościom. Tutaj więc natura rzeczy mnie skłania, iżbym uważał świat za coś realnego i trwałego, co zachowuje swe istnienie nawet wówczas, gdy już nie jest aktualnie dane mojej percepcji.

Lecz chociaż może się wydać, iż wniosek ten ze spójności zjawisk jest tej samej natury, co nasze rozumowania dotyczące przyczyn i skutków, jako że wywodzi się z nawyku i zależy od minionego doświadczenia, to przecież znajdziemy po zbadaniu rzeczy, że rozumowania te w istocie rzeczy znacznie różnią się od siebie i że ten wniosek wywodzi się z rozumu oraz w sposób pośredni i okólny z nawyku. Łatwo bowiem zgodzi się każdy, że skoro żadna rzecz nigdy naprawdę nie jest aktualnie obecna dla umysłu poza jego własnymi percepcjami, to nie tylko jest niemożliwe, iżby można było zdobyć jakiś nawyk inaczej niż dzięki prawidłowemu następstwu tych percepcji, lecz również niemożliwe jest, by jakiś nawyk wykraczał poza ten stopień prawidłowości. Żaden więc stopień prawidłowości w naszych percepcjach nie może być podstawą tego, iżbyśmy wnosili o większym stopniu prawidłowości w jakichś rzeczach, których nie postrzegamy; albowiem w tym

tkwiłaby sprzeczność, mianowicie byłby to nawyk zdobyty dzięki temu, co nigdy nie było aktualnie dane umysłowi. Lecz jest rzeczą oczywistą, że ilekroć wnioskujemy o ciągłym istnieniu przedmiotów, które są dane w doznaniach zmysłowych, z ich spójności i z częstości ich powiązania, to czynimy to dlatego, by obdarzyć te rzeczy większą prawidłowością niż ta, jaką obserwujemy w zwykłych naszych percepcjach. Zauważamy powiązanie między dwoma rodzajami rzeczy, tak jak one się ukazywały zmysłom w przeszłości, lecz nie jesteśmy zdolni ustalić obserwacją, iż powiązanie to jest doskonale stałe, odwrócenie bowiem głowy lub zamknięcie oczu może je przerwać. Lecz czyż nie przyjmujemy wówczas po prostu, że te rzeczy pozostają nadal w swym zwykłym powiązaniu, choć pozornie się ono przerywa, i że między tymi nieprawidłowo zjawiającymi się obrazami jest jakieś wiążące ogniwo, którego my nie dostrzegamy? Że jednak wszelkie rozumowanie, które dotyczy faktów, opiera się tylko na nawyku i że nawyk może być skutkiem tylko powtarzających się percepcji, przeto rozszerzenie nawyku i rozumowania poza percepcję nie może być nigdy bezpośrednim i naturalnym skutkiem stałego powtarzania się i powiązania percepcji, lecz musi opierać się również na współdziałaniu jakichś innych czynników.

Zauważyłem już powyżej, badając podstawy matematyki, że wyobraźnia wprowadzona na pewien tor myślenia skłonna jest trwać na tym torze wówczas, gdy się jej nie udaje rozwiązać zagadnienia, i niby statek wprawiony w ruch wiosłami porusza się w tym samym kierunku bez wszelkiego nowego impulsu. Tym tłumaczyłem tam, dlaczego rozważywszy wiele nieściśłych probierzy równości i skorygowawszy je jedne przez inne, nadal wyobrażamy sobie, że istnieje poprawny i ścisły probierz tego stosunku, który nie dopuszcza najmniejszego błędu i najmniejszej zmiany. Ta sama zasada sprawia, że łatwo trwamy w przekonaniu, iż ciała istnieją nieprzerwanie. Przedmioty mają pewną spójność nawet tak, jak się ukazują naszym zmysłom; lecz spójność ta jest znacznie większa i bardziej niezmienna, jeżeli założymy, że przedmioty te mają istnienie nieprzerwane; i wobec tego, że umysł jest już raz na tym torze, iż obserwuje pewną niezmienną wśród rozważanych przedmiotów, przeto trwa on w sposób naturalny w tej postawie, póki tej niezmienności nie uczyni najbardziej dokładną, jak tylko możliwe. Proste założenie, iż te przedmioty istnieją nieprzerwanie, wystarcza dla tego celu i daje nam pojęcie o znacznie większej prawidłowości wśród tych przedmiotów niż ta, jaką one wykazują, gdy wzrokiem naszym nie sięgamy dalej niż nasze zmysły.

Lecz choćbyśmy nie wiedzieć jaką moc przypisywali tej zasadzie, obawiam się, że będzie ona za słaba, by sama mogła podtrzymać konstrukcję tak rozległą jak ta, wedle której wszystkie ciała w przestrzeni istnieją nieprzerwanie; i zdaje mi się, że ze *spójnością* między obrazami tych rzeczy, które się ukazują zmysłom, musimy połączyć również ich stałość, by zadowalająco uzasadnić ten pogląd. Wobec tego, że wyjaśnienie tej sprawy wprowadzi mnie w szeroki krąg bardzo głębokiego rozumowania, przeto uważam za właściwe, by uniknąć wszelkiego pomieszania myśli, dać krótki zarys czy skrót mojej koncepcji, a następnie rozwinąć wszystkie jej części składowe w całej pełni. Ten wniosek ze stałości naszych percepcji, podobnie jak poprzedni z ich spójności, prowadzi do przekonania, iż ciała istnieją nieprzerwanie, które to przekonanie jest wcześniejsze niż to, że istnieją one odrębnie i samodzielnie, i prowadzi do niego.

Gdyśmy już nawykli do tego, iż spostrzegamy pewną stałość wśród pewnych impresji, i gdyśmy już ustalili, że na przykład percepcja słońca lub oceanu wraca nam, po pewnej nieobecności lub zniknięciu, z podobnymi elementami składowymi w podobnym porządku jak wtedy, gdy się zjawiała po raz pierwszy, to wówczas nie jesteśmy skłonni, by te przerywane percepcje uważać za różne (jak są one rzeczywiście), lecz przeciwnie uważamy, że zachowują one indywidualną tożsamość, a to z racji, że są do siebie podobne. Że jednak to przerywanie ich istnienia jest sprzeczne z doskonałą tożsamością i że sprawia, iż uważamy, że pierwotna impresja zniknęła i że druga zjawiała się na nowo, przeto jesteśmy w pewnym kłopotcie, uwikłani w pewnego rodzaju sprzeczność. Aby się od tej trudności uwolnić, maskujemy, o ile możliwe, tę przerwę w istnieniu czy też raczej nawet usuwamy ją całkowicie, przyjmując, że te przerywane percepcje powiązane są przez byt realny, którego nie postrzegamy. To założenie czy ta idea nieprzerwanego istnienia zdobywa siłę i żywość dzięki pamięci o tych przerywanych impresjach i dzięki temu, że dają nam one skłonność, by przyjąć, iż pozostają te same; zgodnie zaś z tym, cośmy ustalili powyżej, sama istota przeświadczenia polega właśnie na sile i żywości naszych koncepcji.

Ażeby uzasadnić tę moją tezę, potrzeba czterech rzeczy. Po pierwsze, trzeba wyjaśnić *principium individuationis*, czyli zasadę tożsamości. Po wtóre, trzeba wskazać rację, dlaczego podobieństwo naszych przerywanych i nieciągłych percepcji skłania nas do tego, by im przypisywać tożsamość. Po trzecie, trzeba wyjaśnić tę skłonność, jaką nam daje to złudzenie, do tego, by wiązać te przerywane jawienia się w jedno nieprzerwane istnienie. Wreszcie, po czwarte, trzeba wyjaśnić tę siłę i żywość myśli, jaka wypływa z tej skłonności.

Po pierwsze, co się tyczy zasady tożsamości, to możemy zauważyć, że widok jakiejś jednej rzeczy nie wystarcza do tego, by dać ideę tożsamości. Albowiem w tym zdaniu: „dany przedmiot jest tożsamy sam z sobą”, gdyby idea, którą oznacza wyraz „przedmiot”, niczym się nie różniła od tego, co rozumiemy przez „sam z sobą”, to w istocie rzeczy zdanie to nie miałooby żadnego znaczenia i nie zawierałoby orzeczenia i podmiotu, które przecież znajdują się w tym twierdzeniu. Jeden poszczególny przedmiot daje ideę jedności, nie zaś tożsamości.

Ale z drugiej strony wielość rzeczy nie może nigdy dać tej idei, choćby założyć, że są one nie wiedzieć jak do siebie podobne. Umysł zawsze orzeka, że jedna rzecz nie jest drugą, i uważa, że one tworzą dwie, trzy czy też jakąś większą określoną liczbę rzeczy, których istnienie jest całkowicie odrębne i niezależne.

Skoro więc zarówno wielość, jak i jedność nie dadzą się powiązać ze stosunkiem tożsamości, to musi on tkwić w czymś, co nie jest ani wielością, ani jednością. Lecz, prawdę mówiąc, na pierwszy rzut oka wydaje się to całkiem niemożliwe. Pomiedzy jednością i wielością nie ma nic pośredniego, podobnie jak nie ma nic pośredniego między istnieniem a nieistnieniem. Gdy przyjmiemy, że jedna rzecz istnieje, to musimy założyć, bądź że inna również istnieje, a wtedy mamy ideę wielości, bądź też że nie istnieje, a wówczas pierwsza rzecz pozostaje jednością.

Ażeby usunąć tę trudność, zwróćmy się ku idei czasu czy trwania. Zazaczyłem już powyżej, że czas w ścisłym znaczeniu obejmuje *implicite* następstwo i że gdy stosujemy tę ideę czasu do jakiegoś przedmiotu niezmiennego, to czynimy to posługując się fikcją wyobraźni, której mocą przyjmuje się, iż przedmiot niezmienny bierze udział w zmianach, jakie zachodzą w rzeczach z nim współistniejących, a w szczególności w zmianach, które zachodzą w naszych percepcjach. Ta fikcja wyobraźni jest niemal powszechna; i dzięki niej to właśnie jakiś przedmiot indywidualny znajdujący się przed nami, na który patrzymy przez czas jakiś nie dostrzegając w nim żadnej przerwy ani zmiany, może nam nasunąć pojęcie tożsamości. Gdy bowiem rozważamy jakieś dwa punkty tego odcinka czasu, to możemy widzieć je w różnym świetle. Możemy bądź ujmować je myślą dokładnie w tej samej chwili; w tym przypadku dają nam one ideę liczby, zarówno same przez się, jak i przez przedmiot, który się w nich znajduje: trzeba podwoić ten przedmiot, by móc go ujmować jako zarazem istniejący w tych dwóch różnych punktach czasu. Albo też z drugiej strony, możemy iść śladem następstwa tych chwil w podobnym następstwie idei, ujmując myślą najpierw jedną chwilę jednocześnie z przedmiotem, który wówczas istnieje, a następnie możemy sobie wyobrazić zmianę w chwili czasu, wyobrażając sobie jednocześnie, iż przedmiot nie doznaje żadnej zmiany ani przerwy w istnieniu: tu rzecz ta da nam ideę jedności. Tu więc jest idea, która jest czymś pośrednim między jednością a wielością; albo, wyrażając się bardziej odpowiednio, jest to idea, która jest jednym lub drugim zależnie od tego, jak na nią spojrzymy: tę ideę nazywamy ideą tożsamości. Nie możemy w żadnym przyjętym znaczeniu powiedzieć, że jakiś przedmiot jest tożsamy sam z sobą, o ile nie rozumiemy przez to, że przedmiot, który istnieje w jednej chwili, jest tożsamy z przedmiotem, który istnieje w drugiej chwili. W ten sposób rozróżniamy między ideą, którą oznacza słowo „przedmiot”, a ideą, którą oznacza zwrot „ten sam”, nie idąc po linii wielości, a jednocześnie nie zacieśniając się do ścisłej i bezwzględnej jedności.

Tak więc zasada identyczności nie jest niczym innym niż *niezmiennością i nieprzerwanym istnieniem* jakiegoś przedmiotu przez upływ czasu, dzięki której to niezmienności umysł może śledzić ten przedmiot w różnych chwilach jego istnienia, nieprzerwanie o nim myśląc, i może nie być zmuszony do tego, by tworzyć sobie ideę wielości czy liczby.

Przechodzę teraz do wyjaśnienia *drugiej* części mojej koncepcji i do wykazania, dlaczego stałość naszych percepcji skłania nas do tego, iżbyśmy im przypisywali dokładną tożsamość numeryczną, choćby między zjawianiem się tych percepcji były bardzo długie przerwy i choćby one miały tylko jedną z istotnych cech tożsamości, a mianowicie *niezmienność*. Ażeby uniknąć

wszelkiej wieloznaczności i pomieszania pojęć w tej sprawie, zauważę, że tutaj wyjaśniam poglądy i przeświadczenia potoczne, co się tyczy istnienia ciał; stąd więc muszę uzgodnić całkowicie mój sposób myślenia i wyrażania się z tym poglądem potocznym. Otóż zauważyliśmy już powyżej, że choćby filozofowie nie wiedzieć jak rozróżniali rzeczy i percepcje zmysłowe, co do których zakładają, iż są jednoczesne i do siebie podobne, to przecież jest to rozróżnienie, którego nie rozumie szeroki ogół ludzki: postrzegając tylko jeden byt, nie mogą ludzie zgodzić się na pogląd, że są tutaj dwa istnienia i że jedno reprezentuje drugie. Same te obrazy zmysłowe, które dochodzą do świadomości przez oko czy ucho, są dla człowieka przeciętnego prawdziwymi przedmiotami i nie może on łatwo pojąć, iżby to oto pióro czy też ten papier, który on postrzega bezpośrednio, reprezentował jakiś inny, od niego różny, lecz doń podobny. Ażeby więc przystosować się do tych pojęć potocznych, założę przede wszystkim, iż jest tylko jedno istnienie, które nazywać będę bez różnicy bądź przedmiotem (rzeczą), bądź percepcją, zależnie od tego, co się będzie wydawało najwygodniejsze dla mego celu, rozumiejąc przez oba wyrazy to, co przeciętny człowiek rozumie przez „kapeluszy”, „but”, „kamień” lub przez jakąkolwiek inną impresję, którą mu dają jego zmysły. Dam z pewnością znak, gdy powrócę do bardziej filozoficznego sposobu mówienia i myślenia.

Przystępując więc do zagadnienia, co jest źródłem błędu i złudzenia, gdy chodzi o tożsamość, jaką przypisujemy naszym percepcjom podobnym, mimo że się one przerywają, muszę tutaj przypomnieć to, co już powyżej dowiodłem i wyjaśniłem. Nic łatwiej nie może sprawić, iżbyśmy błędnie wzięli jedną ideę za drugą niż jakikolwiek między nimi stosunek, który je sprzęga ze sobą w wyobraźni i który usposabia ją do tego, iż łatwo przechodzi od jednej idei do drugiej. Spośród wszystkich stosunków podobieństwo jest pod tym względem najbardziej wydajne; a to dlatego, iż ono nie tylko jest przyczyną tego, że kojarzą się ze sobą idee, lecz również tego, że sprzęgają się ze sobą dyspozycje; i dlatego, że ono sprawia, iż ujmujemy jedną ideę w akcie umysłu, który jest podobny do aktu, w jakim ujmujemy drugą. Ta okoliczność, jak już zauważyłem powyżej, ma doniosłe znaczenie; i możemy uznać za regułę ogólną, że gdy jakiekolwiek idee dają umysłowi te samą dyspozycję lub też dyspozycje podobne, to bardzo łatwo można je ze sobą mieszać. Umysł łatwo przechodzi od jednej do drugiej i nie spostrzega zmiany, jeśli nie skupi na tym szczególnej uwagi, do czego, ogólnie biorąc, jest on całkowicie niezdolny.

Ażeby zastosować tę regułę ogólną, musimy najpierw zbadać dyspozycję umysłu, gdy on przedstawia sobie jakąś rzecz, która zachowuje dokładną tożsamość, a następnie musimy znaleźć jakąś inną rzecz, która zostaje pomieszana z tamtą przez to, iż wywołuje dyspozycję podobną. Gdy myśl naszą zatrzymujemy na jakimś przedmiocie i przyjmujemy, że pozostaje on ten sam przez pewien czas, to jest oczywiste, że przyjmujemy, iż zmiana zachodzi tylko w samym czasie, i nie wysilamy się nigdy na to, by wytworzyć sobie jakiś nowy obraz czy nową ideę tej rzeczy. Władze umysłu mają, by tak rzec, tendencję do zachowania spokoju i nie podejmują żadnego większego wysiłku w większej mierze niż to jest konieczne, by trwała nieprzerwanie ta idea, którą pierwotnie byliśmy posiadli i która trwa nadal bez zmiany i przerwy. Przejścia od jednej chwili do innej nie odczuwamy niemal wcale i nie zaznacza się ono żadną jakąś odrębną percepcją czy ideą, której ujęcie myślą wymagałoby innego nastawienia umysłu.

Lecz teraz jakież to przedmioty, poza identycznymi, są zdolne dać umysłowi tę samą dyspozycję, gdy je rozważa, i sprawić, by wyobraźnia w taki sam gładki sposób przechodziła od jednej idei do drugiej? To zagadnienie ma jak największą wagę. Jeśli bowiem można znaleźć takie przedmioty, to z pewnością możemy wyprowadzić wniosek na podstawie powyższej zasady, że te przedmioty w bardzo naturalny sposób miesza się z przedmiotami identycznymi i że się je bierze za tożsame w większości naszych rozumowań. Lecz choć zagadnienie to bardzo wielkiej wagi, nie jest ono ani bardzo trudne, ani nie budzi wątpliwości. Odpowiadam bowiem od razu, że następstwo rzeczy powiązanych jakimś stosunkiem wprowadza umysł w taką dyspozycję, i że wyobraźnia przechodzi od jednej do drugiej tak samo gładko i bez przerw w ciągłości, jak sobie przedstawia tę samą rzecz niezmienną. Samą istotą stosunku jest to, że wiąże on nasze idee jedne z innymi i że ułatwia przejście od jednej do jej korelatu, gdy się ta pierwsza ukazuje. Przejście między ideami powiązanimi jakimś stosunkiem jest więc tak gładkie i łatwe, iż wywołuje nieznaczną zmianę w umyśle i przedstawia się podobnie, jak trwanie tego samego aktu. Że zaś trwanie tego samego aktu jest skutkiem tego, iż umysł nieprzerwanie przedstawia sobie ten sam przedmiot, przeto z tej

właśnie racji przypisujemy tożsamość wszędzie tam, gdzie następują po sobie rzeczy związane stosunkiem. Myśl ślizga się po linii następstwa z równą łatwością, jak gdyby rozważała tylko jedną rzecz; a co za tym idzie, miesza następstwo z tożsamością.

Zobaczymy później wiele przykładów tej tendencji, jaką ma powiązanie jakimś stosunkiem do tego, iżby nas skłaniać, byśmy przypisywali *identyczność* rzeczom *różnym*; ale tu ograniczymy się do tematu, który rozważamy obecnie. Znajdujemy w doświadczeniu, że niemal wszystkie impresje zmysłowe mają taką *stałość*, iż przerywając się na czas pewien nic ulegają żadnej zmianie i że przerwa im nie przeszkadza w tym, iżby powróciły w takiej samej postaci i sytuacji, jak się przedstawiały, gdy zjawiły się po raz pierwszy. Spoglądam na meble mojego pokoju; zamykam oczy, a następnie je otwieram: znajduję, że nowe percepcje są dokładnie podobne do tych, które poprzednio uderzały moje zmysły. To podobieństwo obserwujemy w tysiącnych przykładach; i w naturalny sposób wiąże ono w jedno nasze idee tych przerywanych percepcji stosunkiem jak najbardziej ścisłym i sprawia, że umysł łatwo przechodzi od jednej rzeczy do drugiej. Łatwe przejście wyobraźni wzdłuż szeregu idei, które się wywodzą z tych różnych i przerywanych percepcji, to dyspozycja umysłu niemal tożsama z tą, w jakiej rozważamy jedną stałą i nieprzerwaną percepcję. Jest więc rzeczą całkiem naturalną, iż mylnie bierzemy jedną za drugą [przypis: To rozumowanie, trzeba przyznać, jest nieco zawile i trudne do zrozumienia, lecz jest rzeczą godną uwagi, że ta właśnie trudność może stać się dowodem na to, co tu wywodzimy. Możemy zauważyć, że tutaj dwa stosunki, z których każdy jest podobieństwem, przyczyniają się do tego, iż mylnie bierzemy następstwo naszych przerywanych percepcji za przedmiot identyczny. Pierwszy stosunek to podobieństwo percepcji, drugi to podobieństwo, jakie zachodzi między aktem umysłu, gdy on widzi następstwo rzeczy podobnych, a aktem, gdy on widzi przedmiot identyczny. Otóż te podobieństwa skłonni jesteśmy mieszać jedno z drugim, i jest rzeczą naturalną, że tak jest, zgodnie z obecnym naszym wywodem. Ale pamiętajmy, iż to są dwa różne podobieństwa, a nie znajdziemy żadnej trudności w rozumieniu argumentu, który rozwinąłem powyżej.]

Osoby, które mają taki pogląd na identyczność naszych percepcji podobnych do siebie, to na ogół cała niemyśląca i niefilozoficzna część ludzkości (to znaczy: my wszyscy w takiej czy innej chwili); a więc ci wszyscy, którzy przyjmują, że ich percepcje są jedynymi ich przedmiotami i którzy nie myślą nigdy o istnieniu podwójnym, wewnętrznym i zewnętrznym, reprezentującym i reprezentowanym. Sam ten obraz, który jest dany aktualnie naszym zmysłom, jest dla nas realnym ciałem; i właśnie tym obrazom, które ulegają przerwom, przypisujemy doskonałą identyczność. Że jednak przerwa w ich zjawianiu się zmysłom wydaje się przeciwna tożsamości i z natury rzeczy prowadzi do tego, iż uważamy te podobne do siebie percepcje za różne od siebie, przeto znajdujemy się tutaj w rozterce, jak pogodzić takie przeciwstawne sobie poglądy. Że wyobraźnia gładko przechodzi wzdłuż szeregu idei, które się wywodzą z podobnych do siebie percepcji, to sprawia, iż przypisujemy im zupełną identyczność. To, że te percepcje zjawiają się w świadomości w sposób przerywany, sprawia, iż uważamy je za byty podobne, lecz przecież odrębne, które zjawiają się w pewnych odstępach czasu. Kłopot związany z tą sprzecznością sprawia, że jesteśmy skłonni łączyć te oderwane od siebie obrazy fikcją nieprzerwanego istnienia, co jest *trzecią* częścią tej hipotezy, którą zamierzałem wyjaśnić.

Doświadczenie nie pozostawia żadnej wątpliwości, że wszelka sprzeczność, już to z uczuciami już to ze wzruszeniami, daje poczucie niepewności, czy pochodzi z wewnątrz, czy z zewnątrz, czy z przeciwstawienia rzeczy na zewnątrz nas, czy też z konfliktu jakichś czynników wewnętrznych. Przeciwnie, to, co idzie po linii naszych skłonności przyrodzonych, co albo z zewnątrz przynosi im zaspokojenie, albo też wewnątrz nas zbiega się z ich tendencjami, to z pewnością daje wyraźną przyjemność. Otóż tutaj zachodzi przeciwieństwo między pojęciem identyczności podobnych do siebie percepcji, a przerywanym ich istnieniem w świadomości; i wobec tego umysł musi czuć się nieswojo i będzie całkiem naturalnie szukał wyzwolenia z tego poczucia. Ponieważ to poczucie wynika stąd, że przeciwstawiają się sobie dwie rzeczy sprzeczne, przeto umysł musi szukać ratunku, poświęcając jedną rzecz dla drugiej. Że zaś gładkie przejście naszej myśli od jednej z podobnych do siebie percepcji do drugiej sprawia, iż przypisujemy im identyczność, to nie możemy nigdy bez sprzeciwu wewnętrznego zrezygnować z tego poglądu. Musimy więc zwrócić się w drugą stronę i przyjąć, że nasze percepcje nie są przerywane, lecz że

zachowują istnienie stałe i niezmiennie i dzięki temu są całkowicie tożsame. Lecz tutaj znowu przerwy między ukazywaniem się tych percepcji są tak długie i częste, że niepodobna ich pominąć; że zaś *ukazanie się* percepcji w umyśle i *jej istnienie* na pierwszy rzut oka wydaje się całkowicie tym samym, to można wątpić, czy kiedykolwiek możemy zgodzić się na taką uderzającą sprzeczność i przyjąć, że percepcja istnieje, choć nie jest aktualnie dana umysłowi. Ażeby tę sprawę wyjaśnić i dojść do tego, jak przerwa w percepcji niekoniecznie pociąga za sobą przerwę w jej istnieniu, dobrze będzie dotknąć pewnych spraw, które będziemy mieli sposobność wyjaśnić obszerniej w dalszych wywodach.

Możemy zacząć od stwierdzenia, że trudność w naszej sprawie nie dotyczy faktów ani tego, czy umysł wyprowadza taki wniosek co do ciągłego istnienia jego percepcji, lecz tylko dotyczy sposobu, w jaki powstaje ten wniosek, i zasad, z których się go wyprowadza. Jest rzeczą pewną, że niemal cały rodzaj ludzki i nawet sami filozofowie w ogromnej większości chwil swego życia przyjmują, iż ich percepcje są jedynymi ich przedmiotami i że ten sam byt, który bezpośrednio zjawia się przed umysłem, jest ciałem realnym czy materialnym istnieniem. Jest też rzeczą pewną, że przyjmujemy, iż ta sama percepcja czy rzecz ma byt ciągły i nieprzerwany i że nie unicestwia go nasza nieobecność i że nie daje mu istnienia nasza obecność. Gdy jesteśmy nieobecni, mówimy przecież, że wciąż istnieje, lecz że jej nie postrzegamy lub jej nie widzimy. Gdy jesteśmy obecni, mówimy, że ją postrzegamy czy też ją widzimy. Powstają więc tutaj dwa pytania. Pierwsze, jak możemy pogodzić się z tym, że percepcja może nie być dana aktualnie umysłowi i jednocześnie nie zniknąć całkowicie. Po wtóre, w jaki sposób przedstawiamy sobie, że jakiś przedmiot staje się aktualnie dany dla umysłu i że jednocześnie nie tworzy się na nowo jakaś percepcja czy jakiś obraz; i co rozumiemy przez to, iż *widzimy, czujemy, postrzegamy*?

Co się tyczy pierwszego pytania, to możemy zauważyć, że to, co nazywamy umysłem, nie jest niczym innym niż gromadą czy zbiorem różnych percepcji powiązanych w jedno pewnymi stosunkami i że o tym zakładamy, wprawdzie fałszywie, iż jest obdarzone zupełną prostotą i identycznością. Lecz że każda percepcja daje się odróżnić od każdej innej i że można ją uważać za istniejącą odrębnie, przeto wynika stąd w sposób oczywisty, że nie ma niedorzeczności w tym, iż oddzielamy jakąś poszczególną percepcję od umysłu, to znaczy, że wrywamy ją z wszystkich tych stosunków, w jakie jest uwikłana z całą masą innych percepcji, które składają się na istotę myślącą.

To samo rozumowanie daje nam odpowiedź na drugie pytanie. Jeżeli nazwa „percepcja” nie czyni tego oderwania od umysłu czymś niedorzecznym i sprzecznym, to nazwa „przedmiot”, która oznacza dokładnie tę samą rzecz, nie może nigdy uniemożliwiać ich połączenia. Przedmioty zewnętrzne umysł widzi, czuje i ma je aktualnie przed sobą; to znaczy, wchodzą one w taki stosunek do gromady powiązanych ze sobą percepcji, iż wpływają na nie bardzo znacznie, powiększając ich liczbę, wywołując refleksje i uczucia i zwiększając zasób idei w pamięci. Ten sam ciągły i nieprzerwany Byt może więc być czasem aktualnie obecny dla umysłu, czasem dlań nieobecny, a sam w sobie może nie podlegać żadnej rzeczywistej czy istotnej zmianie. To, że jakaś rzecz ukazuje się zmysłom w sposób przerywany, nie pociąga za sobą z konieczności tego, iżby przerywało się jej istnienie. W tym, że przedmioty doznań zmysłowych czy percepcje istnieją w sposób ciągły, nie ma sprzeczności. Możemy bez żadnych trudności popofolgować naszej skłonności do tego, by to przyjmować. Gdy nasze percepcje są tak dokładnie podobne, iż to sprawia, że przypisujemy im identyczność, możemy usunąć pozorne przerwy, przyjmując fikcyjnie, że istnieje byt trwały, który wypełnia te przerwy i zapewnia zupełną i całkowitą identyczność naszym percepcjom.

Lecz tutaj nie tylko przyjmujemy *fikcyjnie*, lecz *wierzymy* w to nieprzerwane istnienie: powstaje więc pytanie, *skąd bierze się takie przeświadczenie*? I to pytanie prowadzi nas do *czwartej* części naszej koncepcji. Dowiedliśmy już powyżej, że przeświadczenie w ogóle nie polega na niczym innym niż na żywości idei i że idea może osiągnąć tę żywość przez swój stosunek do jakiejś aktualnie danej impresji. Impresje z natury rzeczy są najbardziej żywymi percepcjami umysłu; i ta własność przenosi się w części na każdą powiązaną z nimi ideę. Stosunek ten sprawia, że gładkie jest przejście od impresji do idei, co więcej, nawet daje skłonność do tego przejścia. Umysł tak łatwo przechodzi od jednej percepcji do innej, że ledwie postrzega zmianę, lecz w tej drugiej percepcji zachowuje znaczną część tej żywości, jaką miała pierwsza. Żywa impresja daje mu pewne

pobudzenie i ta żywość udziela się idei z nią związanej, niewiele się zmniejszając w tym przejściu dzięki temu, że jest ono gładkie i że wyobraźnia ma do niego skłonność.

Załóżmy jednak, że ta skłonność wypływa jeszcze z czegoś innego poza tym uwikłaniem w stosunek; jest oczywiste, że musi to mieć ten sam skutek i że żywość musi przechodzić z impresji na idee. I właśnie tak dokładnie jest w przypadku obecnym. Pamięć nasza stawia przed nami dużą ilość przykładów, gdzie percepcje są zupełnie podobne do siebie i powracają w różnych odstępach czasu, po znacznych przerwach. To podobieństwo daje nam skłonność do tego, by uważać te przerywane percepcje za tożsame; a jednocześnie też daje i skłonność do tego, by wiązać je istnieniem nieprzerwanym dlatego, iżby uzasadnić tę tożsamość i uniknąć sprzeczności, w jaką zdaje się nas wikła w sposób konieczny przerywane ukazywanie się tych percepcji. Tutaj więc mamy skłonność do tego, iżby fikcyjnie przedstawiać sobie nieprzerwane istnienie wszelkich przedmiotów doznania zmysłowego; że zaś ta skłonność wynika z pewnych żywych impresji naszej pamięci, przeto daje ona żywość tej fikcji; innymi słowy sprawia, że wierzymy w nieprzerwane istnienie ciał. Jeśli czasem przypisujemy ciągle istnienie przedmiotom, które są zupełnie nowe dla nas i co do których stałości i spójności nie mamy żadnych danych w doświadczeniu, to dzieje się tak dlatego, iż sposób, w jaki ukazują się one naszym zmysłom, podobny jest do tego, jak ukazują się rzeczy stałe i spójne; i podobieństwo to jest źródłem rozumowania i analogii i prowadzi nas do tego, iż przypisujemy te same własności przedmiotom podobnym.

Myślę, że inteligentny czytelnik mniejszą będzie miał trudność, by zgodzić się na tę koncepcję, niż by ją zrozumieć w pełni i jasno; myślę też, że zgodzi się po chwili zastanowienia, iż każda część tej koncepcji przynosi ze sobą własny dowód swej słuszności. Wobec tego, że człowiek przeciętny *przyjmuje*, iż jego percepcje są jedynymi jego przedmiotami i że jednocześnie jest *przeświadczony*, iż materia istnieje w sposób ciągły, przeto, rzecz oczywista, musimy na podstawie tego założenia wyjaśnić, jak powstaje to jego przeświadczenie. Otóż na zasadzie tego założenia fałszywy jest pogląd, jakoby jakikolwiek z przedmiotów naszych czy percepcji był identycznie ten sam po przerwie; a zatem pogląd, iż są one identyczne, nie może nigdy wywodzić się z rozumu, lecz musi pochodzić z wyobraźni. Tylko podobieństwo pewnych percepcji uwodzicielsko skłania wyobraźnię do takiego poglądu; znajdujemy wszak, że są one tylko naszymi podobnymi do siebie percepcjami, które mamy skłonność uznawać za tożsame. Ta skłonność, by przypisywać identyczność naszym podobnym do siebie percepcjom, wytwarza fikcję, że istnieją one nieprzerwanie; fikcja ta wszak, podobnie jak ta identyczność, jest w istocie rzeczy fałszywa, jak to uznają wszyscy filozofowie; i jedyną jej rolą jest to, że daje środek na przerywanie się naszych percepcji, co jest jedyną sprawą, która jest przeciwna ich tożsamości. Ostatecznie ta skłonność wytwarza przeświadczenie tylko dzięki danym aktualnie impresjom pamięci, albowiem nie przypominając sobie wcześniejszych doznań zmysłowych, nie mielibyśmy nigdy, rzecz jasna, żadnego przeświadczenia o ciągłym istnieniu ciał. Tak więc, rozważając wszystkie te punkty naszej koncepcji, znajdujemy, że każdy z nich opiera się na jak najbardziej przekonujących dowodach i że wszystkie one razem tworzą konsekwentny system, który przekonuje całkowicie. Silna skłonność czy tendencja sama przez się, bez jakiegokolwiek aktualnie danej impresji, wytwarza czasem przeświadczenie lub przekonanie. Czyż nie wytwarza tego tym bardziej, gdy jej z pomocą przychodzi taka aktualna impresja?

Lecz chociaż w ten sposób naturalna skłonność wyobraźni prowadzi nas do tego, iż przypisujemy istnienie ciągle tym przedmiotom doznania zmysłowego lub percepcjom, które, jak znajdujemy, podobne są do siebie, zjawiając się z przerwami, to przecież nieco zastanowienia i filozofii wystarczy, byśmy spostrzegli, że ten pogląd jest błędny. Zauważyłem już powyżej, że zachodzi ściśle powiązanie między tymi dwiema zasadami, a mianowicie między pojęciem istnienia *ciągłego* a pojęciem istnienia *odrębnego* czy *nienależnego*, oraz że z chwilą, gdy przyjmiemy jedno, to drugie wypływa z tamtego natychmiast jako konsekwencja konieczna. Pogląd, że istnienie jest ciągle, wysuwa się na pierwsze miejsce i bez wielkiego wysiłku i zastanowienia pociąga za sobą drugi, ilekroć umysł idzie za swoim pierwszym i najbardziej naturalnym impulsem. Gdy natomiast porównujemy dane doświadczenia i nieco nad nimi rozmyślamy, to szybko spostrzegamy, że pogląd, iż nasze percepcje zmysłowe mają istnienie niezależne, jest sprzeczny z najbardziej oczywistym doświadczeniem. To prowadzi nas z powrotem na nasze własne ślady, tak iż możemy

spoznać, że błędnie przypisujemy istnienie ciągle naszym percepcjom; i jest to źródłem wielu bardzo ciekawych poglądów, które postaramy się tutaj rozważyć.

Będzie rzeczą właściwą wskazać po pierwsze na pewną ilość tych faktów, które nas przekonują, że percepcje nasze nie posiadają niezależnego istnienia. Gdy naciśniemy oko palcem, to natychmiast postrzegamy, iż wszystkie rzeczy zdwiają się i że ich połowa odsuwa się ze swego zwykłego i naturalnego położenia. Lecz że nie przypisujemy istnienia ciągłego obu tym percepcjom i że obie one są tej samej natury, przeto spostrzegamy jasno, że wszystkie nasze percepcje zależą od naszych organów oraz od dyspozycji w naszych nerwach i humorach zwierzęcych. Tę koncepcję potwierdza to, że rzeczy pozornie zmniejszają się lub zwiększają zależnie od ich odległości; również to, że zmniejszają się lub zwiększają, gdy zmienia się pozorny ich kształt; i to także, że pozornie zmieniają swój kształt, barwę i inne własności wskutek naszej choroby czy złego usposobienia; a wreszcie też nieskończona ilość innych doświadczeń tego samego rodzaju. Z tego wszystkiego przekonujemy się, że nasze percepcje zmysłowe nie mają istnienia odrębnego i niezależnego.

Naturalną konsekwencją tego rozumowania byłoby, że nasze percepcje nie mają istnienia ani ciągłego, ani niezależnego; toteż istotnie filozofowie tak głęboko przeświadczeni są o słuszności tego poglądu, że zmieniają całą swoją koncepcję i rozróżniają (jak to będziemy czynili i my w przyszłości) między percepcjami a rzeczami, z których pierwsze, przyjmują, są przerywane, znikają i są coraz inne przy każdym powrocie; drugie zaś mają istnienie nieprzerwane i zachowują swoją ciągłość i tożsamość. Lecz choćby tę nową koncepcję uznać za nie wiedzieć jak filozoficzną, ja twierdzę, że to jest tylko paliatyw i że w nim tkwią wszystkie trudności koncepcji potocznej, a poza tym inne, już jej swoiste. Nie ma żadnych zasad ani rozumienia, ani wyobraźni, które by nas wprost skłaniały, iżbyśmy przyjęli ten pogląd, że z jednej strony istnieją percepcje, a z drugiej rzeczy, i nie możemy dojść do tego poglądu inaczej, niż przyjmując po drodze potoczne założenie, iż nasze przerywane percepcje są identyczne i ciągle. Gdybyśmy nie byli przeświadczeni początkowo, że nasze percepcje są naszymi jedynymi przedmiotami i że istnieją nieprzerwanie nawet wówczas, gdy już nie jawią się naszym zmysłom, to nigdy byśmy nie wpadli na myśl, że nasze percepcje i ich przedmioty są od siebie różne i że te przedmioty jedynie zachowują istnienie nieprzerwane. „Ta późniejsza hipoteza nie narzuca się sama przez się ani rozumowi, ani wyobraźni, lecz zdobywa cały swój wpływ na wyobraźnię tylko dzięki pierwszej”. To zdanie składa się z dwóch części i spróbujemy je dowieść tak wyraźnie i jasno, jak na to pozwoli temat tak zawikłany.

Co się tyczy pierwszej części tego zdania, że ta *hipoteza filozoficzna nie narzuca się sama przez się ani rozumowi, ani wyobraźni*, to możemy szybko przekonać się, że jest to słuszne, co się tyczy *rozumu* na podstawie następujących rozważań. Jedyne istnienia, jakich jesteśmy pewni, to percepcje, które, bezpośrednio i aktualnie dane nam w świadomości, wymagają stanowczo uznania i są pierwszą podstawą wszelkich naszych wniosków. Jedynym wnioskiem, jaki możemy wyciągnąć z istnienia jednej rzeczy o istnieniu innej, to ten, jaki wyprowadzamy na podstawie stosunku przyczyny i skutku, który wskazuje, że jest powiązanie między nimi i że istnienie jednego zależy od istnienia drugiego. Idea tego stosunku wywodzi się z minionego doświadczenia, dzięki któremu znajdujemy, iż dwie rzeczy są stale związane ze sobą i że zawsze są jednocześnie dane umysłowi. Lecz że żadne inne byty poza percepcjami nie są nigdy aktualnie dane umysłowi, przeto możemy stwierdzić powiązanie czy stosunek przyczyny i skutku między różnymi percepcjami, ale nigdy nie możemy go zaobserwować między percepcjami a przedmiotami. Niepodobna więc z istnienia percepcji lub z jakichś ich własności wyprowadzić jakiegokolwiek wniosku co do istnienia przedmiotu lub zaspokoić nasze umysły w tej sprawie.

Niemniej pewną jest rzeczą, że ta koncepcja filozoficzna nie narzuca się sama przez się *wyobraźni* i że ta władza nigdy by sama przez się, ze swej przyrodzonej tendencji nie wpadła na taką zasadę. Wyznaję, będzie nieco trudno dowieść tego tak, iżby czytelnik całkowicie był zadowolony; albowiem tkwi w tym pewna negacja, której w wielu przypadkach nie da się dowieść pozytywnie. Gdyby ktoś zadał sobie trudu, zbadał tę sprawę i wynalazł koncepcję, która by wykazywała, jak ten pogląd bierze bezpośredni początek w wyobraźni, to bylibyśmy w stanie, roztrząsnąwszy taką koncepcję, wypowiedzieć określony sąd co do naszego zagadnienia obecnego. Przyjmijmy jako rzecz uznaną, że nasze percepcje są urywane, nieciągłe i choć podobne, to przecież

różne jedne od drugich; i niechaj teraz ktoś przyjmując to założenie wskaże, dlaczego wyobraźnia bezpośrednio i wprost przechodzi do przeświadczenia o jakimś drugim istnieniu, które jest podobne do percepcji w swej naturze, lecz jest ciągle, nieprzerwane i identyczne. Jeśli to uczyni tak, iż mnie zadowoli, to przyrzekam, że zrezygnuję z mego obecnego poglądu. Na razie nie mogę się powstrzymać od tego, by z samego abstrakcyjnego charakteru rozważanego tu założenia i z jego trudności nie wyciągnąć wniosku, że nie jest ono odpowiednią podstawą, na której wyobraźnia mogłaby budować. Ktokolwiek chciałby wytłumaczyć źródło *potocznego* poglądu, że ciała istnieją w sposób ciągły i odrębny, ten musi przedstawiać sobie umysł w jego zwykłej sytuacji i musi wyjść z założenia, że nasze percepcje są jedynymi naszymi przedmiotami i że trwają bez przerwy nawet wówczas, gdy ich nie postrzegamy. Jakkolwiek jest to pogląd fałszywy, to przecież jest najbardziej ze wszystkich naturalny i on jedynie samorzutnie nasuwa się wyobraźni.

Co do drugiej części rozważanej tezy, a mianowicie, że *koncepcja filozoficzna zdobywa wszelkie swoje wpływy na wyobraźnię od poglądu potocznego*, to musimy stwierdzić, że jest to naturalna i nieunikniona konsekwencja wniosku ustalonego powyżej, iż *ona samorzutnie nie nasuwa się ani rozumowi, ani wyobraźni*. Skoro bowiem koncepcja filozoficzna, jak się okazuje z doświadczenia, zawładnęła wieloma umysłami, a szczególnie wszystkimi tymi, które tak mało zastanawiają się kiedykolwiek nad tą sprawą, to musi ona czerpać cały swój autorytet z koncepcji potocznej, jako że nie posiada sama przez się z natury rzeczy autorytetu. Sposób, w jaki te dwie koncepcje, choć wprost sobie przeciwne, wiążą się ze sobą, można wyjaśnić, jak następuje.

Wyobraźnia z natury rzeczy porusza się w następującym kierunku: Nasze percepcje, to jedyne nasze rzeczy. Podobne do siebie percepcje są tożsame, choćby urywane i nieciągłe było ich jawienie się w świadomości. To, że jawią się świadomości z przerwami, jest sprzeczne z tożsamością. A zatem przerwy nie sięgają poza jawienie się w świadomości i percepcja czyjej przedmiot w rzeczywistości nie przestaje istnieć, choćby nawet nie były nam aktualnie dane. A zatem nasze percepcje zmysłowe mają istnienie ciągłe i nieprzerwane. Ale niewiele potrzeba zastanowienia, by obalić tę konkluzję, że nasze percepcje mają istnienie ciągłe, wskazując, że mają one istnienie zależne; a stąd byłoby rzeczą naturalną oczekiwać, że musimy całkowicie odrzucić pogląd, jakoby w naturze istniała taka rzecz jak ciągłe istnienie, które ostaje się nawet wtedy, gdy nie ukazuje się już zmysłom. Lecz sprawa ma się inaczej. Filozofowie są tak dalecy od tego, iżby odrzucać przekonanie o ciągłości istnienia na tej zasadzie, że odrzucają niezależność i ciągłość naszych percepcji zmysłowych, iż choć wszystkie szkoły zgadzają się co do tej drugiej sprawy, to przecież to pierwsze, co w pewien sposób jest konieczną tamtego konsekwencją, przyjmowali tylko nieliczni dziwaczni sceptycy, którzy w gruncie rzeczy wyznawali ten pogląd jedynie w słowach i nie mogli nigdy doprowadzić samych siebie do tego, iżby szczerze weń wierzyć.

Wielka jest różnica między takimi poglądami, jakie formujemy po spokojnym i głębokim zastanowieniu, a takimi, które przyjmujemy pod wpływem pewnego rodzaju instynktu czy impulsu naturalnego z tej racji, że odpowiadają one umysłowi i że są z nim zgodne. Jeżeli poglądy takie stają się przeciwne sobie, to nietrudno przewidzieć, który z nich będzie miał przewagę. Póki nasza uwaga skupia się na tej sprawie, może przeważać koncepcja filozoficzna i uczona; lecz z chwilą, gdy osłabnie napięcie naszych myśli, natura zrobi swoje i przeciągnie nas z powrotem do naszego pierwotnego poglądu. Co więcej, ma ona czasem taki wpływ, że może zatrzymać bieg naszych myśli nawet pośrodku naszych najgłębszych refleksji i przeszkodzić temu, byśmy poszli dalej za wszystkimi konsekwencjami jakiegoś filozoficznego poglądu. Tak, choć jasno postrzegamy zależność i nieciągłość naszych percepcji, to przecież zatrzymujemy się w naszym biegu myśli i nigdy z tej właśnie racji nie odrzucamy koncepcji istnienia niezależnego i ciągłego. Ten pogląd tak głęboko zakorzenił się w wyobraźni, że niepodobna go w ogóle z niej wyrwać; i żadne z wysiłkiem zdobyte metafizyczne przeświadczenie o zależności naszych percepcji nie wystarcza, by to uczynić.

Lecz chociaż myśli, które są dla nas naturalne i oczywiste, przeważają tutaj nad wyuczonymi refleksjami, to przecież pewną jest rzeczą, że tu zachodzić musi walka i zjawiać się opór, co najmniej tak długo, jak refleksje te zachowują jakąś siłę i żywość. Ażeby sobie ułatwić sytuację w tej sprawie, tworzymy nową hipotezę, która zdaje się obejmować obie te zasady zarówno rozumu, jak wyobraźni. Ta hipoteza, to pogląd filozoficzny, że percepcje i rzeczy mają podwójne istnienie; ten pogląd podoba się naszemu rozumowi, jako że uznaje, iż nasze percepcje zależne są przerywane

i od siebie różne; a jednocześnie jest miły wyobraźni, jako że przyznaje ciągle istnienie czemuś innemu, co nazywamy rzeczami. Ten pogląd filozoficzny więc jest monstrualnym potomkiem dwóch zasad, które są sobie przeciwne, które jednocześnie i na raz przyjmuje umysł i które nie są zdolne do tego, by się zniszczyć wzajemnie. Wyobraźnia mówi nam, że nasze podobne do siebie percepcje mają istnienie ciągłe i nieprzerwane i że ich nieobecność ich nie unicestwia. Refleksja mówi nam, że nawet nasze podobne do siebie percepcje mają istnienie przerywane i że są od siebie różne. Przed sprzecznością między tymi poglądami uciekamy, tworząc nową fikcję, która jest zgodna zarówno z tezą refleksji, jak i z tezą wyobraźni, przypisując te przeciwne własności różnym istnieniom; a mianowicie: *przerywane istnienie* percepcjom, ciągłe zaś rzeczom. Natura jest uparta i nie ustępuje z pola, choćby ją rozum atakował nie wiedząc jak silnie: a jednocześnie rozum tak jasno widzi tę sprawę, że nie ma tu możliwości, by ją przesłonić. Nie mogąc pogodzić tych dwóch przeciwników, próbujemy stworzyć sobie sytuację możliwie jak najbardziej wygodną, kolejno przyznając każdemu to, czego on żąda, i przyjmując fikcyjnie istnienie podwójne, w czym każdy z nich może znaleźć coś, co spełnia wszelkie warunki, jakich on pragnie. Gdybyśmy byli całkowicie przeświadczeni, że nasze podobne do siebie percepcje są ciągłe, identyczne i niezależne, to nigdy nie wpadlibyśmy na tę myśl o podwójnym istnieniu, albowiem wystarczałyby nam nasza pierwsza koncepcja i nie rozglądalibyśmy się za niczym innym. A znów gdybyśmy całkowicie byli przeświadczeni, że nasze percepcje są zależne, przerywane i od siebie różne, to również nie bylibyśmy skłonni, by przyjąć myśl o podwójnym istnieniu, w tym przypadku bowiem jasno spostrzegalibyśmy błąd, jaki tkwi w naszej pierwszej koncepcji istnienia ciągłego i nie wracalibyśmy już do niej. Ten pogląd więc powstaje stąd, iż umysł zajmuje pozycję pośrednią, oraz stąd, iż przyjmuje te dwie tezy przeciwne, szukając pretekstu, by usprawiedliwić to, że je obie przyjmuje; szczęśliwie znajduje ją wreszcie w koncepcji podwójnego istnienia.

Inną dodatnią stroną tej koncepcji filozoficznej jest to, że jest ona podobna do potocznej, dzięki czemu możemy udobruchać nasz rozum na chwilę, gdy się staje niespokojny i pełen wątpliwości; gdy zaś nasz rozum w najmniejszej nawet mierze czegoś zaniedba lub nie dostrzega, możemy łatwo powrócić do naszych pojęć potocznych i naturalnych. Toteż widzimy, że filozofowie nie wazą sobie lekko tej dodatniej strony, lecz skoro tylko wyjdą poza swoją samotnię, łączą się z resztą ludzi w tych odrzuconych przez siebie poglądach, iż nasze percepcje są jedynymi naszymi przedmiotami i że trwają bez przerwy identyczne i niezienne, choć ukazują się nam z przerwami.

Są inne swoiste strony tej koncepcji, gdzie możemy stwierdzić w sposób bardzo oczywisty, iż jest ona zależna od wyobraźni. Tutaj zatrzymam się na dwóch rzeczach. Po pierwsze przyjmujemy, że przedmioty zewnętrzne są podobne do wewnętrznych percepcji. Wskazałem już powyżej, że stosunek przyczyny i skutku nie może nam dać nigdy słusznego wniosku z istnienia percepcji lub z własności, jakie mają one, o istnieniu rzeczy zewnętrznych i ciągłych. I dodam tutaj jeszcze, że choćby one mogły dać podstawę do takiego wniosku, nie mielibyśmy nigdy racji, by stąd wnosić, iż nasze przedmioty podobne są do naszych percepcji. Ten pogląd więc wywodzi się nie z czego innego niż z własności wyobraźni przedstawionej powyżej, a mianowicie z tego, że *ona czerpie wszelkie swe idee z jakiejś uprzedniej percepcji*. Nie możemy nigdy przedstawiać sobie w myśli nic prócz percepcji i wobec tego musimy uczynić każdą rzecz podobną do nich.

Po wtóre, podobnie jak przyjmujemy, że przedmioty naszych myśli są, ogólnie biorąc, podobne do naszych percepcji, tak również uznajemy za niewątpliwe, że każdy przedmiot poszczególny podobny jest do tej percepcji, którą on wywołuje. Stosunek przyczyny i skutku sprawia, że wiążemy z nim inny stosunek, a mianowicie stosunek podobieństwa; że zaś idee tych istnień już są ze sobą powiązane w wyobraźni przez stosunek przyczynowości, przeto w naturalny sposób dołączamy ten drugi, by dopełnić powiązania. Mamy silną skłonność, by dopełniać każde powiązanie, dodając nowe stosunki do tych, które zauważyliśmy uprzednio między jakimiś ideami, jak to będziemy mieli sposobność stwierdzić obecnie.

Wyjaśnwszy tak wszelkie koncepcje zarówno potoczne, jak filozoficzne, co się tyczy istnień zewnętrznych, nie mogę powstrzymać się od tego, iżby nie dać folgi pewnemu uczuciu, które powstaje, gdy się czyni przegląd tych koncepcji. Zacząłem rozważać ten temat, przyjmując jako przesłankę, że winniśmy mieć zaufanie do naszych zmysłów i że to będzie konkluzją, jaką wysnuję z całego mego rozumowania. Lecz, żeby być szczerym, obecnie mam poczucie zupełnie

przeciwne i jestem bardziej skłonny, żeby raczej nie lokować żadnego zaufania w moich zmysłach czy też raczej w wyobraźni, niż darzyć ją takim zaufaniem. Nie mogę pojąć, jak takie pospolite własności wyobraźni, którymi kierują takie fałszywe założenia, mogą w ogóle doprowadzić do jakiejś solidnej i rozumnej koncepcji. Wszak to spójność i stałość naszych percepcji sprawia, że powstaje myśl o ich ciągłym istnieniu, choć te własności percepcji nie mają żadnego dostrzegalnego związku z takim istnieniem. Stałość naszych percepcji ma tutaj wpływ najważniejszy, lecz niemniej związane są z tym bardzo wielkie trudności. Jest grubym złudzeniem myśleć, że nasze podobne do siebie percepcje są numerycznie tożsame. I to właśnie złudzenie prowadzi nas do mniemania, iż te percepcje są nieprzerwane i że istnieją nawet wówczas, gdy nie są dane aktualnie zmysłom. Tak się rzecz ma z naszą koncepcją potoczną. Co się zaś tyczy naszej koncepcji filozoficznej, to związane są z nią te same trudności; jest ona też obciążona ponad wszelką miarę tą niedorzecznością, iż jednocześnie przyjmuje i odrzuca założenie potoczne. Filozofowie przeczą temu, iżby nasze do siebie podobne percepcje były dokładnie tożsame i nieprzerwane, a przecież, niemniej, mają tak wielką skłonność, iżby wierzyć, że są tożsame i nieprzerwane, iż całkiem dowolnie wynajdują nowy szereg percepcji, którym przypisują te własności. Mówię: nowy szereg percepcji, albowiem możemy wprowadzić zupełnie dobrze przyjętą w sposób ogólny, lecz nie możemy przedstawić sobie tego wyraźnie, iżby rzeczy były co do swej natury czymś innym niż czymś dokładnie tożsamym z percepcjami. Czegóż więc możemy oczekiwać od tego pomieszania opinii bezpodstawnych i dziwacznych niż błędu i fałszu? I jak możemy usprawiedliwić przed samymi sobą jakiegokolwiek przeświadczenie co do nich?

Ta wątpliwość sceptyczna zarówno co się tyczy rozumu, jak zmysłów, jest chorobą, której nigdy nie można radykalnie wyleczyć i która musi wracać nam co chwila, choćbyśmy nie wiedzieć jak odpędzali ją od siebie i choćby się nam czasem wydawało, że już jesteśmy od niej całkowicie wolni. Nie ma takiej koncepcji, która by nam pozwalała obronić bądź nasz rozum, bądź zmysły; wystawiamy je tylko na dalsze próby, gdy staramy się usprawiedliwić je i obronić w ten sposób. Wobec tego, że wątpliwość sceptyczna powstaje w naturalny sposób, gdy się myśli o tych sprawach głęboko i intensywnie, przeto zawsze zwiększa się ona tym bardziej, im dalej posuwamy naszą refleksję, czy to idąc za tym wątpliwością, czy też się mu przeciwstawiając. Lekarstwo dać nam może jedynie beztroska i nieuwaga. I dlatego też ja buduję całkowicie na tym; i przyjmuję za rzecz zupełnie pewną bez względu na to, jaki może być sąd o tym czytelnika w obecnej chwili, że za godzinę będzie on przeświadczony, iż istnieje zarówno świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny; i wychodząc z tego założenia, zamierzam zbadać pewne ogólne koncepcje, zarówno starożytne, jak nowe, które wysuwano co do obu tych światów, nim przejdę dalej do bardziej szczegółowego rozważania naszych impresji. Być może, nie powie nikt ostatecznie, iż są one obce sprawie, którą traktujemy obecnie.

Rozdział III *O filozofii starożytnej*

Wielu moralistów zalecało jako doskonałą metodę zapoznawania się z głębią naszego własnego serca i poznawania naszych postępków w cnotie to, iżby przypominać sobie rano nasze sny i badać je tak samo ściśle, jakbyśmy badali nasze najbardziej poważne i najbardziej rozmyślane działania. Charakter nasz, powiadają oni, jest dokładnie taki sam we wszystkich sprawach i ujawnia się najlepiej tam, gdzie ustaje sztuczność, obawa i przezorność i gdzie ludzie nie mogą już być hipokrytami wobec samych siebie czy też innych. Szlachetność czy niskość naszego charakteru, nasza łagodność czy okrucieństwo, nasza odwaga czy trwożliwość — wszystko to ma wpływ na fikcje naszej wyobraźni jak najbardziej nieograniczony i swobodny, i te cechy charakteru ujawniają się wówczas w barwach najbardziej jaskrawych. Podobnie, jestem przeświadczony, można by odkryć wiele rzeczy dla nas tu pożytecznych, poddając badaniu fikcje filozofii starożytnej, które dotyczą *substancji, form substancjalnych, własności widocznych i ukrytych*, które to fikcje, choćby nie wiedzieć jak nierozsądne i kapryśne, mają bardzo ścisły związek z podstawowymi rysami natury ludzkiej.

Uznają to za bezsporne najbardziej rozsądni filozofowie, że nasze idee ciał nie są niczym

innym niż zbiorami idei różnych, odrębnych od siebie jakości zmysłowych, które umysł zbiera w jedno; z nich to składają się przedmioty i, jak znajdujemy, tworzą między sobą trwałe powiązanie. Lecz choćby te jakości same w sobie były najzupełniej różne, to przecież jest pewne, że potocznie uważamy ten zbiór powiązany, jaki one tworzą, za jedną rzecz, która trwa tożsama, choć nawet doznaje znacznych zmian. Uznana złożoność jest tu oczywiście przeciwna *prostocie*, którą przyjmujemy, zmiany zaś są oczywiście przeciwne *tożsamości*. Warto więc rozważyć *przyczyny*, które sprawiają, iż niemal powszechnie popadamy w takie oczywiste sprzeczności, oraz *te środki*, z których pomocą staramy się ukryć te sprzeczności.

Jest rzeczą oczywistą, że wobec tego, iż idee różnych odrębnych od siebie i *kolejno się zjawiających* jakości w przedmiotach są powiązane ze sobą stosunkiem bardzo ścisłym, przeto umysł, idąc za tym następstwem jakości, musi bardzo łatwo przechodzić od jednej części tego zbioru do innej i nie będzie postrzegał zmiany, jak gdyby rozważał jedną rzecz niezmienną. To łatwe przejście jest skutkiem czy też raczej istotą tego stosunku; że zaś wyobraźnia łatwo bierze jedną ideę za drugą, gdy wpływ tych idei na umysł jest podobny, przeto umysł ujmuje każde takie następstwo powiązanych ze sobą jakości jako jeden przedmiot ciągły, istniejący bez wszelkich zmian. Gładkie i nieprzerwane przesuwanie się myśli, podobne w obu przypadkach, łatwo wprowadza w błąd nasz umysł i sprawia, że przypisujemy tożsamość zmiennemu następstwu jakości ściśle ze sobą powiązanych.

Lecz gdy zmienimy nasz sposób ujmowania tego następstwa i gdy zamiast iść stopniowo śladem kolejnych zmian spojrzymy jednocześnie na dwa odrębne odcinki trwania tego następstwa i porównamy odmienne układy, jakości w różnych punktach czasu — to wówczas zmiany, które były niedostrzegalne, gdy zjawiały się stopniowo, okazują się teraz ważkie i zdają się niweczyć całkowicie tożsamość. W ten sposób powstaje pewnego rodzaju przeciwieństwo w naszym sposobie ujmowania rzeczy, a to dlatego, że ujmujemy je teraz z różnych punktów widzenia i że są bliskie lub odległe te chwile czasu, które ze sobą porównujemy. Gdy śledzimy stopniowo kolejne zmiany, jakim ulega przedmiot, to gładkie przejście myśli sprawia, iż następstwu jakości przypisujemy tożsamość, w podobnym bowiem akcie umysłu ujmujemy również przedmiot naprawdę niezmienny. Gdy natomiast porównujemy jego własności po znacznej zmianie, bieg myśli zostaje urwany i skutek tego zjawia się idea różności. Ażeby pogodzić te sprzeczności, wyobraźnia skłonna jest przyjąć fikcyjnie coś nieznanego i niewidzialnego i założyć, że to coś trwa tożsame i niezmiennie przy wszystkich tych zmianach i że to nieuchwytnie myślą coś nazywa się *substancją* albo *pierwotną* i *pierwszą materią*.

Podobne jest i z podobnych przyczyn nasze pojęcie o *prostocie* substancyj. Wyobraźmy sobie, że dany jest umysłowi jakiś przedmiot zupełnie prosty i niepodzielny jednocześnie z innym przedmiotem, którego *współistniejące* części powiązane są ze sobą jakimś mocno spajającym stosunkiem; jest oczywiste, że działania umysłu, gdy on rozważa te dwa przedmioty, nie są od siebie zbyt różne. Wyobraźnia ujmuje przedmiot prosty od razu, z łatwością, jednym wysiłkiem myśli i bez jakiegokolwiek zmiany. Powiązanie części w przedmiocie złożonym ma niemal ten sam skutek i tak jednoczy wewnętrznie ten przedmiot, że wyobraźnia nie czuje przejścia, gdy przechodzi od jednej części do drugiej. Dlatego też barwę, smak, kształt, twardość i inne jakości, powiązane w jedno w brzoskwini czy w melonie, przedstawiamy sobie jako tworzące *jedną rzecz*; a to dlatego, że własności te ściśle związane są ze sobą, co sprawia, że wpływają na myśl w ten sam sposób, jak gdyby były całkowicie proste. Lecz umysł tutaj się nie zatrzymuje. Ilekroć spojrzy na ten przedmiot z innego punktu widzenia, tylekroć znajduje, iż wszystkie te jakości są między sobą różne, że je można jedno od drugich odróżnić i oddzielić; takie spojrzenie na rzeczy wpływa destrukcyjnie na samorzutnie i bardziej naturalnie powstałe pojęcie umysłu i wobec tego wyobraźnia jest zmuszona przedstawiać sobie fikcyjnie jakieś nieznanne coś, czyli *pierwotną* substancję i materię jako zasadę powiązania czy spójności między tymi jakości, jako coś, co temu złożonemu przedmiotowi może dawać tytuł do tego, by go nazywać jedną rzeczą, mimo że składa się z różnych jakości.

Filozofia perypatetyków przyjmuje, że pierwotna materia jest zupełnie jednorodna we wszystkich ciałach i uważa ogień, wodę, ziemię i powietrze za rzeczy z dokładnie tej samej substancji, a to dlatego, iż przekształcają się stopniowo i zmieniają jedna w drugą. Jednocześnie filozofia ta przypisuje każdemu gatunkowi tych przedmiotów swoistą *formę substancjalną* i

przyjmuje, że forma ta jest źródłem wszystkich tych różnorodnych własności, jakie te rzeczy posiadają i że jest nową podstawą prostoty i tożsamości każdego z tych poszczególnych gatunków. Wszystko zależy od tego, jak patrzymy na rzeczy. Gdy zwracamy uwagę na szereg niedostrzegalnych zmian w ciałach, to przyjmujemy, że wszystkie ciała są z tej samej substancji i tej samej natury. Gdy natomiast rozważamy różnice w nich dostrzegalne, to przypisujemy każdemu z nich odrębność substancjalną, tkwiącą w istocie rzeczy. Ażeby zaś móc sobie pozwolić na to, by rozważać nasze przedmioty na oba te sposoby, przyjmujemy, że wszystkie ciała posiadają jednocześnie substancję i formę substancjalną.

Pojęcie *własności* (accidensu) jest nieuniknioną konsekwencją tej metody myślenia o substancjach i formach substancjalnych; i nie możemy powstrzymać się od tego, iżby nie patrzeć na barwy, dźwięki, smaki, kształty i na inne własności ciał jako na istnienia, które nie mogą egzystować oddzielnie, lecz wymagają czegoś, w czym mogłyby tkwić i co by je wiązało i trzymało razem. Ponieważ nie znajdujemy żadnej z tych dostrzegalnych własności tam, gdzie z powodów wyżej wyjaśnionych nie wyobrażalibyśmy sobie w podobny sposób, że istnieje substancja, przeto ten sam nawyk, który sprawia, że wnioskujemy o powiązaniu przyczyny i skutku, sprawia również tutaj, że wnosimy, iż wszelka własność zależy od tej nieznannej substancji. Nawyk wyobrażania sobie, iż zachodzi jakaś określona zależność, ma ten sam skutek, co miałby nawyk stwierdzania, iż ta zależność zachodzi rzeczywiście. Lecz to urojenie nie jest bardziej zasadne niż którekolwiek z powyżej omówionych. Jako że każda własność jest czymś różnym od każdej innej, przeto można ją przedstawić sobie jako istniejącą samoistnie; i każda może istnieć samoistnie i odrębnie nie tylko od każdej innej własności, lecz również niezależnie od tej nieuchwytej myślą chimery, jaką jest substancja.

Ale filozofowie ci rozszerzają krąg swoich fikcji jeszcze bardziej w swych uczuciem zabarwionych poglądach na własności utajone (*qualitates occultae*); przyjmują oni i substancję noszącą własności, której nie rozumieją, i własność (accidens), która tkwi w substancji, mając o tej własności ideę równie niedoskonałą. Cała więc koncepcja jest zupełnie niezrozumiała, a przecież oparta jest na zasadach tak naturalnych, jak którekolwiek z tych zasad, jakieśmy powyżej rozwinęli.

Rozważając tę sprawę możemy zauważyć stopniowanie trzech poglądów, które wnoszą się jeden nad drugim w miarę, jak ci, którzy je tworzą, zdobywają coraz więcej rozumowej sprawności i wiedzy. Poglądy te, to pogląd potoczny, pogląd filozofii fałszywej oraz pogląd filozofii prawdziwej; znajdziemy tutaj badając rzecz, że prawdziwa filozofia bardziej jest bliska poczuciom potocznym niż poczuciom wiedzy błędnej. Jest rzeczą dla ludzi naturalną w ich potocznym i niestarannym sposobie myślenia, że wyobrażają sobie, iż postrzegają powiązanie między takimi przedmiotami, jakie znajdowali stale powiązane ze sobą; ponieważ zaś nawyk sprawił, iż trudno jest oddzielić idee, przeto skłonni są oni wyobrażać sobie, że oddzielenie takie samo w sobie jest niemożliwe i niedorzeczne. Ale filozofowie, którzy abstrahują od skutków nawyku i porównują idee rzeczy, postrzegają od razu, że zapatrywanie potoczne jest fałszywe i odkrywają, iż nie ma żadnego powiązania między przedmiotami, które by było dla nas znane. Każdy przedmiot, różny od innych, przedstawia się im jako całkowicie odrębny i oddzielny; i postrzegają oni, że nie z natury i własności rzeczy wnosimy o jednej z drugiej, lecz tylko wówczas, gdy w wielu przypadkach widzimy, że one były stale powiązane ze sobą. Ale filozofowie ci, zamiast wyciągnąć słuszny wniosek z tej obserwacji i zamiast wyprowadzić konkluzję, iż nie mamy żadnej idei mocy czy zdolności sprawczej jako czegoś, co by było poza umysłem i co należałoby do samych przyczyn; otóż zamiast, powiadam, wyprowadzić tę konkluzję, oni często szukają własności, w których tkwiłaby ta zdolność sprawcza, i nie podoba się im żadna koncepcja, jaką poddaje im ich rozum chcąc rzecz wyjaśnić. Mają oni dość siły ducha, żeby uwolnić się od pospolitego błędnego mniemania, iż zachodzi naturalne i postrzegalne powiązanie między różnymi własnościami dostrzegalnymi a działaniami materii; ale nie mają dostatecznej siły ducha, która by im nie pozwoliła szukać wciąż powiązania tego w materii czy w jakichś przyczynach. Gdyby byli wpadli na słuszną konkluzję, powróciliby do pozycji człowieka przeciętnego i patrzyliby na wszystkie te roztrząsania niedbale i obojętnie. A tymczasem teraz zdają się być w pozycji bardzo godnej pożałowania, w takiej, o jakiej poeci dali nam bardzo niejasne pojęcie, opisując karę Syzyfa i Tantalą. Czyż bowiem można wyobrazić sobie rzecz bardziej dręczącą niż gorliwe poszukiwania

czegoś, co wciąż przed nami ucieka, i niż poszukiwanie tego tam, gdzie nie może istnieć.

Że jednak natura zdaje się zachowywać pewnego rodzaju sprawiedliwość i kompensację w każdej rzeczy, przeto nie zaniedbała ona filozofów bardziej niż inne stworzenia i zachowała dla nich pewną pociechę wśród rozczarowań i trosk, jakich oni doznają. Ta pociecha polega głównie na tym, iż wynaleźli oni wyrazy *władza* i *własność utajona*. Zwykła to rzecz, że gdy się często używa jakichś terminów, które mają realne znaczenie i są zrozumiałe, to wówczas znika idea, której terminy te byłyby wyrazem i zachowuje się tylko nawyk, dzięki któremu możemy przywoływać ideę, gdy nam się tylko to podoba. Stąd zaś dzieje się całkiem naturalnie, że gdy często używamy terminów, które są całkowicie pozbawione znaczenia i nieuchwytnie dla umysłu, to wyobrażamy sobie, iż stoją na tym samym poziomie, co tamte, i że mają jakieś ukryte znaczenie, które można odkryć refleksją. Podobieństwo wyglądu jednych i drugich wprowadza umysł w błąd, jak to zwykle bywa i sprawia, że wyobrażamy sobie daleko sięgające podobieństwo i zgodność natury. W ten sposób ci filozofowie znajdują uspokojenie i dochodzą ostatecznie dzięki złudzeniu do tej samej obojętności, jaką ludzie przeciętni osiągają przez swoją tępotę umysłową, a prawdziwi filozofowie przez swój umiarkowany sceptycyzm. Trzeba tylko, by powiedzieli, że zjawisko, które ich wprawia w kłopot, wypływa z jakiejś władzy czy z własności utajonej, a kończy się wszelka dysputa i wszelkie badanie w tej sprawie.

Lecz pośród wszystkich tych rzeczy, w których perypatetycy okazali, że nimi kieruje wszelka pospolita skłonność wyobraźni, żadna nie jest bardziej godna uwagi niż te ich *sympatie*, *antypatie* i *obawy próżni*. Jest bardzo godna uwagi skłonność w naturze ludzkiej do tego, by obdarzać rzeczy tymi samymi wzruszeniami, jakie umysł sam w sobie znajduje, oraz do tego, ażeby wszędzie znajdować te idee, które umysł najczęściej sobie przedstawia. Tę skłonność, co prawda, hamuje pewna doza refleksji; i jest ona tylko u dzieci, u poetów i u filozofów starożytnych. Ujawnia się ona u dzieci w tym, że chcą bić kamienie, które je uderzyły; u poetów w tym, że gotowi są personifikować każdą rzecz, u filozofów starożytnych zaś w tym, że przyjmują fikcyjne sympatie i antypatie. Musimy wybaczać dzieciom ze względu na ich wiek; poetom ze względu na to, że przyznają się, iż idą za sugestiami swej fantazji; lecz jakie wytłumaczenie znajdziemy na to, by usprawiedliwić tak wielką słabość naszych filozofów?

Rozdział IV

O filozofii nowoczesnej

Lecz tutaj może ktoś zarzucić, że skoro wyobraźnia zgodnie z tym, co ja sam przyznałem, jest ostatecznym sędzią wszelkich systemów filozofii, to nie mam słuszności, ganiąc filozofów starożytnych za to, że posługiwali się tą władzą i że pozwalali na to, by ona całkowicie kierowała nimi w ich rozumowaniach. Ażeby się usprawiedliwić, muszę wyróżnić w wyobraźni te zasady, które są trwałe, powszechne i nieodparte. Takie na przykład, jak przejście nawykowe od przyczyn do skutków i od skutków do przyczyn. Z drugiej strony wyróżnić muszę zasady, które są zmienne, słabe i nieregularne, takie jak te, które dopiero co zanotowałem. Pierwsze są podstawą wszelkich naszych myśli i działań, tak iż natura ludzka musiałaby od razu ulec zagładzie, gdyby usunąć te zasady. Drugie natomiast nie są ani nieuniknione, ani niezbędnie konieczne dla rodzaju ludzkiego, ani nawet tak bardzo pożyteczne w praktyce życiowej; przeciwnie, widzimy, że działają one tylko w umysłach i że przeciwstawiając się innym zasadom nawyku i rozumowania, mogą łatwo być obalone przez odpowiednie przeciwieństwo i przeciwstawienie. Dlatego też filozofia przyjmuje te pierwsze zasady, odrzuca te drugie. Kto wnioskuje, iż ktoś inny jest przy nim, gdy słyszy artykułowane dźwięki w ciemności, ten rozumuje słusznie i zgodnie z naturą rzeczy, choćby ten wniosek wywodził się tylko z nawyku, który wraza i ożywia ideę istoty ludzkiej z tej racji, iż idea ta wiąże się zazwyczaj z aktualnie daną impresją. O tym natomiast, kto dręczy się nie wiadomo dlaczego obawą zjaw w ciemnościach, można powiedzieć, że rozumuje i że rozumuje również zgodnie z naturą rzeczy. Lecz można to powiedzieć tylko w tym znaczeniu, w jakim o chorobie się mówi, iż jest rzeczą naturalną, jako że powstaje z przyczyn naturalnych, choć jest przeciwna zdrowiu, to znaczy stanowi człowieka, który jest najbardziej przyjemny i najbardziej naturalny.

Poglądy filozofów starożytnych, ich fikcje substancji i własności, ich rozumowania

dotyczące form substancjalnych i własności utajonych, są podobne do zjaw, które ukazują się w ciemności, i wywodzą się z zasad, które, choć pospolite, nie są ani powszechne, ani nierozłącznie związane z naturą ludzką. *Filozofia nowoczesna* ma roszczenie do tego, że jest całkowicie wolna od tej wady i że buduje jedynie na solidnych, trwałych i zgodnych ze sobą zasadach wyobraźni. Na czym opiera się to jej roszczenie, to musi obecnie stać się przedmiotem naszego badania.

Podstawową zasadą tej filozofii jest pogląd na barwy, dźwięki, smaki, zapachy, na ciepło i zimno; pogląd ten przyjmuje, że te jakości nie są niczym innym niż impresjami w umyśle, które powstają pod działaniem rzeczy zewnętrznych i które nie mają żadnego podobieństwa do własności, jakie posiadają te rzeczy. Po zbadaniu tej sprawy znajduję, że tylko jedna z racji, jakie się zazwyczaj wysuwa, uzasadniając ten pogląd, jest zadowalająca, a mianowicie ta, która oparta jest na tym, iż zmieniają się te impresje nawet wówczas, gdy rzecz zewnętrzna pozostaje wedle wszelkich pozorów ta sama. Te zmiany zależą od wielu okoliczności. Od różnego stanu naszego zdrowia: człowiek w chorobie znajduje, że smak mięsa jest nieprzyjemny, gdy tymczasem lubił je bardzo, gdy był zdrow. Te zmiany zależą też od różnego usposobienia ludzi: jednemu wydaje się jakaś rzecz gorzka, innemu słodka. Zależą też od różnej sytuacji zewnętrznej tych ludzi i od ich stosunku do rzeczy otaczających: barwy, jakie odbijają się od chmur, zmieniają się, zależnie od tego, jaka jest tych chmur odległość od oka oraz od kąta, jaki one tworzą z okiem i z ciałem świecącym. Ogień również daje przyjemność na jednej odległości, a sprawia przykrość na innej. Przykłady tego rodzaju są bardzo liczne i częste.

Konkluzja, jaką z nich można wyciągnąć, jest tak zadowalająca, jak tylko można sobie wyobrazić. Jest rzeczą pewną, że gdy różne impresje tego samego zmysłu pochodzą od jakiejś rzeczy, to nie każdej z tych impresji odpowiada podobna własność w danej rzeczy. Wobec tego bowiem, że ta sama rzecz w tym samym czasie nie może być obdarzona różnymi własnościami, które by ukazywał ten sam zmysł, i wobec tego, że ta sama własność nie może być podobna do impresji zupełnie różnych od siebie, przeto wynika z tego w sposób oczywisty, iż wiele naszych impresji nie ma zewnętrznego modelu czy prototypu. Otóż teraz z podobnych skutków wnosimy o podobnych przyczynach. O wielu impresjach barwy, dźwięku, i tak dalej, wiadomo na pewno, że nie są niczym innym niż istnieniami wewnętrznymi i że powstają z przyczyn, które pod żadnym względem nie są do nich podobne. Te impresje w wyglądzie swoim nie różnią się niczym od innych impresji barwy, dźwięku i tak dalej. Wnosimy więc, że wszystkie one pochodzą z podobnego źródła.

Gdy raz przejmujemy tę tezę, wszystkie inne koncepcje filozofii zdają się z niej wynikać w bardzo łatwy sposób. Odjąwszy bowiem dźwiękom, barwom, ciepłu i innym własnościom zmysłowym godność istnień nieprzerwanych i niezależnych, stajemy jedynie wobec tego, co nazywamy własnościami pierwotnymi, jako wobec jedynych własności *realnych*, co do których mamy pojęcie adekwatne. Te własności pierwotne, to rozciągłość i stałość wraz z różnymi połączeniami i modyfikacjami oraz kształt, ruch, ciężkość i spójność. Powstawanie, wzrost, rozkład, degeneracja zwierząt i roślin, to nic innego niż zmiany w postaci i ruchu; niemniej działanie wszystkich ciał jednych na inne; podobnie działanie ognia, światła, wody, powietrza, ziemi i wszelkich elementów i mocy natury. Jeden kształt i ruch wytwarza inny kształt i ruch; i we wszechświecie materialnym nie pozostaje żadna inna zasada aktywna czy pasywna, o której moglibyśmy sobie wytworzyć ideę choćby najbardziej odległą.

Myślę, że można by wysunąć wiele zarzutów przeciw tej koncepcji. Lecz obecnie ograniczę się do jednego zarzutu, który w moim rozumieniu jest bardzo decydujący. Ja twierdzę, że zamiast wyjaśnić działanie rzeczy zewnętrznych za pomocą tej koncepcji, my unicestwiamy całkowicie wszystkie te rzeczy i dochodzimy sami do poglądów najbardziej dziwnego sceptycyzmu, co się ich tyczy. Jeżeli barwy, dźwięki, smaki i zapachy nie są niczym innym niż percepcjami, to żadna rzecz, którą możemy sobie przedstawić w myśli, nie posiada realnego, ciągłego i niezależnego istnienia: nie posiada go nawet ruch, rozciągłość i stałość, które są tymi własnościami pierwotnymi, na jakie kładzie się główny nacisk.

Zacznijmy od rozważania ruchu. Jest rzeczą oczywistą, że jest to własność, której nie można sobie przedstawić w odosobnieniu, nie wiążąc jej z jakąś inną rzeczą. Idea ruchu z konieczności zakłada ideę poruszającego się ciała. Lecz jakaż jest nasza idea poruszającego się ciała, bez której

nie można pojąć ruchu? Musi się ona rozłożyć na ideę rozciągłości i stałości, a co za tym idzie, realność ruchu zależy od realności tych innych własności.

Dowiodłem powyżej, że pogląd ten, uznany powszechnie, co się tyczy ruchu, jest słuszny w odniesieniu do rozciągłości; i wykazałem powyżej, że niepodobna przedstawić sobie rozciągłości inaczej niż jako złożoną z części i wyposażoną w barwę i stałość. Idea rozciągłości jest ideą złożoną; lecz że nie jest ona złożona z nieskończonej ilości części czy idei niższego rzędu, przeto musi się ona rozłożyć ostatecznie na takie idee, które będą całkowicie proste i niepodzielne. Te proste i niepodzielne części, skoro nie są ideami rozciągłości, muszą być jakimiś niebytami, o ile nie przedstawimy sobie, że są barwne i stałe. Lecz barwie odmawia się realnego istnienia. Realność więc naszej idei rozciągłości zależy od tego, czy realna jest idea stałości; i pierwsza nie może być słuszna, jeśli druga, jest chimeryczna. Zwróćmy więc naszą uwagę na badanie idei stałości.

Idea stałości jest myślą o dwóch rzeczach, które pchnięte na siebie z największą siłą nie mogą się wzajemnie przeniknąć, lecz zachowują oddzielne i odrębne istnienie. Stałość więc nie da się zupełnie zrozumieć sama przez się bez pojęcia pewnych ciał, które są stałe i zachowują to oddzielne i odrębne istnienie. Lecz jakąż ideę tych ciał my posiadamy? Idee barw, dźwięków i innych własności wtórnych są tu wyłączone. Idea ruchu pozostaje w zależności od idei rozciągłości, a idea rozciągłości znowuż od idei stałości. Niemożliwe więc, iżby idea stałości mogła zależeć od którejkolwiek z tych idei. Byłoby to bowiem obracać się w błędnym kole i uzależniać jedną ideę od drugiej, gdy jednocześnie ta druga zależy od pierwszej. Toteż nasza filozofia nowoczesna nie daje nam słusznej i zadowalającej idei stałości, a co za tym idzie, również nie daje idei materii.

Ta argumentacja wyda się całkowicie przekonująca każdemu, kto ją rozumie; lecz że może ona wydać się zawila i nieprzystępna ogółowi czytelników, przeto, mam nadzieję, będzie to usprawiedliwione, jeśli spróbuję uczynić ją bardziej oczywistą, zmieniając nieco jej postać słowną. Ażeby utworzyć sobie ideę stałości musimy przedstawić sobie dwa ciała, które naciskają na siebie, nie przenikając się; niepodobna zaś dojść do takiej idei, gdy ograniczamy się do jednej rzeczy, a tym bardziej, gdy nie przedstawiamy sobie w ogóle żadnej. Dwa niebyty nie mogą wypełniać wyłącznie swych miejsc, ponieważ nigdy w ogóle miejsca żadnego nie posiadają i nie można ich wyposażać w ogóle w żadną własność. Otóż pytam, jaką ideę tworzymy sobie, co się tyczy tych ciał czy przedmiotów, którym, jak przyjmujemy, przysługuje cecha stałości? Powiedzieć, że przedstawiamy je sobie jedynie jako stałe, to poruszać się naprzód *in infinitum*. Twierdzić zaś, że malujemy je sobie jako rozciągle, to sprowadzać wszystko do idei fałszywej albo obracać się w błędnym kole. Rozciągłość trzeba z konieczności przedstawiać sobie jako barwną, co jest ideą fałszywą, albo też jako stałą, co sprowadza nas do pierwszego zagadnienia. To samo możemy powiedzieć o ruchliwości i kształcie; i ogólnie biorąc, musimy wyprowadzić wniosek, że gdy wyłączymy barwy, dźwięki, ciepło i zimno spośród istnień zewnętrznych, to nie pozostaje nic, co by mogło dawać nam słuszną i zgodną wewnątrznie ideę ciała rozciąglego.

Dodajmy do tego, że właściwie mówiąc, stałość czy nieprzenikliwość nie jest niczym innym niż niemożliwością unicestwienia, jak to już zauważyliśmy powyżej. I dlatego też tym bardziej konieczne jest dla nas, byśmy sobie wytworzyli wyraźną ideę tej rzeczy, której unicestwienie przyjmujemy jako niemożliwe. Niemożliwość unicestwienia nie może istnieć sama przez się i nie można jej nigdy nawet sobie pomyśleć w odosobnieniu: wymaga ona z konieczności jakiegoś przedmiotu czy jakiegoś realnego istnienia, któremu mogłaby przysługiwać. Otóż pozostaje wciąż trudność, jak utworzyć ideę tego przedmiotu czy istnienia, nie uciekając się do własności wtórnych i dostępnym zmysłom.

Nie powinniśmy też zarzucać tutaj naszej metody badania idei, do której nawykliśmy, a mianowicie rozważania tych impresji, z których idee się wywodzą. Impresje, które przychodzą do świadomości przez wzrok i słuch, powonienie i smak, nie mają, jak twierdzi filozofia nowoczesna, odpowiedników w rzeczach do nich podobnych; stąd też idea stałości, która, jak się przyjmuje, jest realna nie może nigdy się wywodzić z danych którejkolwiek z tych zmysłów. Pozostaje więc dotyk jako jedyny zmysł, który może dać impresję, co jest pierwowzorem dla idei stałości; istotnie też my w naturalny sposób wyobrażamy sobie, że stałość rzeczy czujemy dotykiem i że wystarczy dotknąć jakąś rzecz, ażeby spostrzec tę własność. Ale ta metoda myślenia jest bardziej popularna niż filozoficzna, jak to się okaże z następującego rozważania.

Łatwo, po pierwsze, zauważyć, że chociaż ciała czujemy dotykiem dzięki temu, iż są stałe, to przecież dotyk jest czymś zupełnie różnym od stałości, i że między danymi dotyku a ciałami nie ma najmniejszego podobieństwa. Człowiek, który ma jedną rękę sparaliżowaną, posiada ideę nieprzenikliwości, tak samo, gdy widzi, że ręka ta opiera się na stole, jak wówczas, gdy czuje dotykowo ten stół drugą ręką. Rzecz, która wywiera nacisk na jakiś z naszych członków, spotyka się z oporem; i opór ten przez ruch, który daje nerwom i humorom zwierzęcym, daje pewne doznanie zmysłowe umysłowi; lecz z tego nie wynika, iżby to doznanie zmysłowe, ruch i opór były jakoś do siebie podobne.

Po wtóre, impresje dotyku są impresjami prostymi poza tym, że są rozciągle, co jest obojętne dla naszego obecnego celu. Otóż z tej prostoty wnoszę, że nie reprezentują one ani stałości, ani żadnego realnego przedmiotu. Weźmy oto dwa przypadki, a mianowicie człowieka, który przyciska kamień czy też jakieś inne ciało stałe swą ręką, oraz dwa kamienie, które cisną jeden na drugi. Łatwo przyzna tu każdy, że dwa te przypadki nie pod każdym względem są do siebie podobne i że w pierwszym ze stałością wiąże się dotyk czy doznanie zmysłowe, którego nie ma w drugim przypadku. Ażeby więc upodobnić te dwa przypadki, trzeba usunąć pewną część tej impresji, jaką człowiek czuje swą ręką czy też narządem dotyku; że zaś to jest niemożliwe, gdy chodzi o impresję prostą, przeto zmusza to nas, byśmy usunęły całość tej impresji, i dowodzi, że cała ta impresja nie ma prototypu czy modelu w rzeczach zewnętrznych. Do tego możemy jeszcze dodać, że stałość z konieczności wymaga dwóch ciał, ich styczności i impulsu; że zaś to jest przedmiot złożony, przeto nie może go reprezentować jedna prosta impresja. Nie mówiąc już o tym, że choć stałość pozostaje wciąż niezmiennie ta sama, impresje dotyku zmieniają się dla nas z chwili na chwilę, co jest jasnym dowodem, iż te impresje nie reprezentują stałości.

Tak więc między naszym rozumem a naszymi zmysłami zachodzi bezpośrednie i całkowite przeciwstawienie; albo, mówiąc bardziej ściśle, zachodzi ono między wnioskami, jakie wyprowadzamy z przyczyny i skutku a tymi, które nas przekonują o ciągłym i niezależnym istnieniu ciał. Gdy wnioskujemy z przyczyny i skutku, to wyprowadzamy wniosek, iż ani barwa, ani dźwięk, ani smak, ani zapach nie mają istnienia ciągłego i niezależnego. Gdy wyłączymy te jakości zmysłowe, to we wszechświecie nie pozostaje nic, co by miało takie istnienie.

Rozdział V *O niematerialności duszy*

Skorośmy znaleźli takie sprzeczności i trudności w każdej koncepcji dotyczącej rzeczy zewnętrznych oraz w idei materii, którą wyobrażamy sobie jako jasną i określoną, to, rzecz naturalna, oczekiwać będziemy jeszcze większych trudności i sprzeczności w każdej hipotezie dotyczącej naszych percepcji wewnętrznych i natury umysłu, które potrafimy przedstawiać sobie jeszcze bardziej niejasno i niepewnie. Lecz w tym byśmy się mylili. Świat intelektualny, choć uwikłany w niekończące się ciemności, nie jest zagmatwany w takie sprzeczności jak te, któreśmy odkryli w świecie przyrody. To, co o nim wiemy, jest zgodne w sobie wewnętrznie; czego zaś nie wiemy, to musimy pozostawić nieznanym.

Prawda, że gdybyśmy dali posłuch pewnym filozofom, to obiecywaliby oni, że zmniejszą naszą niewiedzę; lecz, jak się obawiam, wystawilibyśmy się na ryzyko, że zapłaczymy się w sprzeczności, od których sprawa ta sama przez się jest wolna. Ci filozofowie to ludzie, którzy ciekawie dochodzą rozumem, jakie są te substancje materialne czy niematerialne, w których, jak przypuszczają, tkwią nasze percepcje. Ażeby położyć koniec tym niekończącym się wybiegom i sztuczkom na obie strony, nie znam lepszej metody, niż zapytać tych filozofów w paru słowach, *co oni rozumieją przez substancję i tkwienie cechy w rzeczy*. I dopiero wtedy, gdy już odpowiedzą na to pytanie, a nie wcześniej, będzie rzeczą rozumną poważnie podjąć dysputę.

Znaleźliśmy powyżej, że niepodobna odpowiedzieć na to pytanie, co się tyczy materii i ciał fizycznych. Lecz gdy chodzi o umysł, to nie tylko pracuje on pod naciskiem wszystkich tych samych trudności, lecz ponadto obarczają go pewne trudności dodatkowe, swoiste tej sprawie. Wobec tego, że każda idea wywodzi się z jakiejś uprzedniej impresji, to jeśli mamy jakąś ideę substancji naszych umysłów, to musimy również mieć jakąś impresję tej substancji, co bardzo

trudno pojąć, jeśli w ogóle pojąć można. Jakże bowiem może impresja reprezentować substancję inaczej niż przez to, że jest do niej podobna? I jakże może impresja być podobna do substancji, skoro zgodnie z tą koncepcją filozoficzną nie jest ona substancją i nie posiada żadnej z własności swoistych i charakterystycznych substancji?

Lecz porzucimy pytanie, *co może być, a co być nie może*, dla pytania, co jest rzeczywiście. Otóż chciałbym, iżby ci filozofowie, którzy mniemają, że posiadamy ideę substancji naszych umysłów, iżby ci filozofowie wskazali impresję, która wytwarza tę ideę i żeby powiedzieli wyraźnie, w jaki sposób impresja ta działa i od jakiego przedmiotu się wywodzi. Czy jest to impresja zmysłowa czy refleksyjna? Czy jest przyjemna, przykra, czy też obojętna? Czy towarzyszy nam w każdej chwili, czy też powraca tylko w pewnych odstępach czasu? Jeśli powraca w odstępach czasu, to kiedy powraca głównie i jakie przyczyny ją wywołują.

Gdyby, zamiast odpowiadać na te pytania, ktoś chciał wymknąć się przed tą trudnością, mówiąc, że definicja substancji jest taka, iż jest *to coś, co może istnieć samo przez się*, i że ta definicja winna nas zadowalać, to wówczas trzeba by powiedzieć, wtrąciłbym, iż ta definicja odpowiada wszelkiej rzeczy, jaką sobie tylko można pomyśleć, i że nigdy nie posłuży ona do tego, iżby odróżnić substancję od *accidensu*, a duszę od jej percepcji. Tak oto bowiem rozumię. Cokolwiek jest pomyślane jasno, to może istnieć; i cokolwiek jasno jest pomyślane w jakiś określony sposób, może istnieć właśnie w ten sposób. To jest zasada, którą już uznaliśmy powyżej. Dalej, każda rzecz, która jest różna od innej, da się od innej odróżnić, a każda rzecz, która da się od innej odróżnić, da się też oddzielić w wyobraźni. To jest druga zasada. Oto moja konkluzja z obu tych zasad: skoro wszystkie nasze percepcje są różne od siebie i od wszelkich innych rzeczy we wszechświecie, to są one również odróżnialne; skoro dadzą się oddzielić, można je rozważać jako istniejące z osobna i można przyjąć, iż mogą one istnieć z osobna i nie potrzebują żadnej innej rzeczy, która by była oparciem dla ich istnienia. A zatem są substancjami, o ile powyższa definicja wyjaśnia, co to jest substancja.

Tak więc, ani rozważając pierwsze źródło idei, ani definiując substancję, nie jesteśmy zdolni dojść do zadowalającego pojęcia substancji; to zdaje mi się wystarczającą racją, by całkowicie zaniechać dysputy dotyczącej tego, czy dusza jest materialna, czy niematerialna, i skłania mnie, ażeby całkowicie zaniechać nawet samego zagadnienia. Nie mamy doskonałej idei, co się tyczy jakiegokolwiek rzeczy poza percepcją. Substancja jest całkowicie różna od percepcji. A zatem nie mamy idei substancji. Inherencja, tkwienie w czymś jest niezbędne, jak się przyjmuje, by nasze percepcje miały oparcie dla swego istnienia. Niczego jednak, jak się zdaje, nie potrzeba do tego, aby dawać podstawę istnieniu percepcji. A zatem nie posiadamy idei inherencji. Jakaż więc jest możliwość, by odpowiedzieć na pytanie, *czy percepcje tkwią w substancji materialnej czy też niematerialnej*, gdy nawet nie rozumiemy, jakie ma znaczenie to pytanie.

Jest jeden argument, zazwyczaj wysuwany na korzyść niematerialności duszy, który wydaje mi się godny uwagi. Cokolwiek jest rozciągle, składa się z części; cokolwiek składa się z części, jest podzielne, jeśli nie realnie, to co najmniej w wyobraźni. Lecz jest niemożliwe, aby jakaś rzecz podzielna była związana z myślą czy percepcją, która jest bytem całkowicie niepodzielnym i nie dającym się oddzielić. Gdybyśmy bowiem przyjęli takie powiązanie, to czy myśl niepodzielna istniałaby po lewej czy też po prawej stronie tego rozciąglego i podzielnego ciała? Czy na jego powierzchni czy też w jego wnętrzu? Na tylnej czy na przedniej stronie? Gdyby myśl miała być powiązana z rozciągłością, to musiałaby istnieć gdzieś w granicach jej wymiarów. Gdyby zaś istniała w granicach jej wymiarów, to musiałaby istnieć w jakimś określonym miejscu rozciągłości, a wówczas to określone miejsce byłoby niepodzielne i percepcja byłaby powiązana jedynie z nim, nie zaś z rozciągłością; albo też, jeśliby myśl istniała w każdym miejscu tej rozciągłości, to musiałaby również sama być rozciąglą, podzielna i musiałaby podlegać oddzieleniu tak samo jak ciało, co jest całkowicie niedorzeczne i sprzeczne samo w sobie. Czyż bowiem można sobie pomyśleć jakieś wzruszenie, które by miało jard długości, stopę szerokości i cal grubości? Myśl więc i rozciągłość, to własności całkowicie ze sobą niezgodne i nigdy nie mogą przysługiwać razem jednej rzeczy.

Ten argument nie dotyka zagadnienia, jaka jest substancja duszy, lecz tylko tego, jakie jest przestrzenne powiązanie duszy z materią; nie może więc być rzeczą niewłaściwą rozważyć ogólnie,

jakie rzeczy mogą, a jakie nie mogą wiązać się ze sobą w przestrzeni. Ciekawe to pytanie i może nas ono doprowadzić do pewnych odkryć o dużym znaczeniu.

Pierwsze pojęcie o przestrzeni i rozciągłości wywodzi się wyłącznie ze zmysłu wzroku i dotyku; i tylko rzeczy, które są barwne lub dotykalne, mają części ułożone w ten sposób, iż dają ideę rozciągłości. Gdy zmniejszamy lub zwiększamy bodziec smakowy, to dzieje się to nie tak, jak zmniejszamy lub zwiększamy jakąś rzecz widzialną; a gdy szereg tonów jednocześnie działa na nasz słuch, to jedynie dzięki nawykowi i refleksji możemy utworzyć sobie ideę o odległościach tych ciał, od których one pochodzą i o ich styczności ze sobą. Cokolwiek wyznacza miejsce istnienia jakiejś rzeczy, to albo musi samo być rozciągle albo też musi być punktem matematycznym niezłożonym i nie posiadającym części. To, co jest rozciągle, musi posiadać pewien określony kształt, być kwadratowe, okrągłe, trójkątne; a żaden z tych kształtów nie pasowałby do pragnienia lub do jakiejś impresji czy idei, wyjąwszy ideę tych dwóch zmysłów. Nie można też uważać pragnienia, choć jest ono niepodzielne, za punkt matematyczny. W tym przypadku bowiem byłoby możliwe, dodając inne pragnienia, utworzyć zbiór dwóch, trzech, czterech pragnień i ułożyć je w takim porządku przestrzennym, iżby ten zbiór miał określoną długość, szerokość i grubość, co jest oczywiście niedorzeczne.

Po tym, co powiedzieliśmy, nie będzie rzeczą nieoczekiwaną, jeśli wypowiem tezę, którą potępia wielu metafizyków i uważa za sprzeczną z najbardziej pewnymi zasadami ludzkiego rozumu. Teza ta mówi, że *rzecz jakaś może istnieć, a przecież nie być w żadnym określonym miejscu*; ja zaś twierzę, że to nie tylko jest możliwe, lecz co więcej, że większość bytów istnieje i musi istnieć w ten sposób. Przedmiot jakiś, można powiedzieć, nie jest w żadnym określonym miejscu, gdy jego części nie są tak rozmieszczone względem siebie, iżby tworzyły jakąś figurę czy wielkość, a przedmiot ten jako całość nie znajduje się w stosunku do innych ciał w takiej sytuacji, iżby to odpowiadało naszym pojęciom styczności czy odległości. Otóż tak się rzecz ma oczywiście ze wszelkimi naszymi percepcjami i przedmiotami, wyjąwszy przedmioty, które postrzega wzrok i dotyk. Jakiejś refleksji moralnej nie można umieścić na prawo czy na lewo od jakiegoś wzruszenia, a zapach czy dźwięk nie może być ani okrągły, ani kwadratowy. Te przedmioty i percepcje nie tylko nie wymagają określonego miejsca w przestrzeni, lecz absolutnie nie dopuszczają powiązania z jakimś miejscem i nawet wyobraźnia nie może przypisać im takiego miejsca. Co się zaś tyczy tego, że niedorzeczne jest przyjmować, iż nie znajdują się one w żadnym miejscu, to musimy zważyć, że gdyby wrażenia i uczucia zdawały się mieć w percepcji jakieś określone miejsce w przestrzeni, to idea rozciągłości mogłaby się wywodzić równie dobrze z nich, jak ze wzroku i dotyku, a to byłoby właśnie przeciwne temu, cośmy już ustalili powyżej. Jeżeli zaś wzruszenia i uczucia, jak się wydaje, nie mają określonego miejsca, to mogą też one *istnieć* w ten sam sposób, jako że możliwe jest wszystko, cokolwiek możemy sobie w myśli przedstawić.

Otóż nie będzie trzeba dowodzić, że te percepcje, które są proste i które nie istnieją w żadnym miejscu, nie dadzą się powiązać co do miejsca z materią i z ciałem, które jest rozciągle i podzielne, skoro niepodobna opierać stosunku na niczym innym niż na jakiejś wspólnej własności. Warto tutaj zauważyć, że ta sprawa powiązania przestrzennego rzeczy zjawia się nie tylko w dysputach metafizycznych dotyczących natury duszy, lecz również nawet w życiu potocznym mamy co chwila sposobność, żeby tę sprawę rozważać. Wyobraźmy sobie oto, że mamy przed sobą na jednym końcu stołu figę, a na drugim oliwkę: jest oczywiste, że gdy będziemy tworzyli idee złożone tych substancji, to jedną z najbardziej oczywistych będzie idea różnych smaków tych dwóch rzeczy; i jest rzeczą oczywistą, że te własności wiążemy z takimi, które można widzieć lub dotykać. Gorzki smak jednej, słodki drugiej tkwią, jak się przyjmuje, w samym ciele widzialnym i smaki te są od siebie oddzielone całą długością stołu. Jest to złudzenie tak naturalne i tak łatwe do stwierdzenia, że dobrze będzie rozważyć te zasady, z których ono wypływa.

Jakkolwiek przedmiot rozciągly nie może wiązać się przestrzennie z innym, który istnieje nie mając miejsca ani rozciągłości, to przecież mogą one pozostawać w wielu innych stosunkach. Tak na przykład smak i zapach jakiegoś owocu są nierozłączne od innych jego własności, a mianowicie od barwy i własności dotykowych; i bez względu na to, co tu jest przyczyną czy skutkiem, pewne jest, że te własności zawsze ze sobą współistnieją. I nie tylko one współistnieją w ogóle, lecz również zjawiają się jednocześnie w umyśle; i właśnie wtedy, gdy ciało rozciągle zjawia

się naszym zmysłem, postrzegamy jego swoisty smak i zapach. Tak więc te *stosunki przyczynowości oraz styczności w czasie chwil, w których zjawiają się te jakości*, te stosunki między przedmiotem rozciągląym a jakością, która istnieje bez określonego miejsca, muszą mieć taki wpływ na umysł, że gdy zjawi się jedno, to umysł natychmiast zwraca swą myśl ku idei drugiego. Ale to nie wszystko. Nie tylko zwracamy naszą myśl od jednego do drugiego z racji, że między nimi zachodzi pewien stosunek, lecz podobnie staramy się związać je nowym stosunkiem, a mianowicie *powiązaniem w przestrzeni*, tak iżby przejście od jednego do drugiego stało się bardziej łatwe i naturalne. Jest to bowiem rysem, który często będę miał sposobność stwierdzać w naturze ludzkiej i który wyjaśnię obszerniej na właściwym miejscu, że gdy jakieś przedmioty powiązane są jakimś jednym stosunkiem, to mamy silną skłonność, by dodać do tamtego jakiś nowy stosunek, iżby powiązanie uczynić bardziej pełnym. Gdy układamy jakieś ciała, to niechybnie umieszczamy obok siebie takie, które są do siebie podobne lub które co najmniej odpowiadają sobie pod jakimś względem. Dlaczego? Otóż dlatego, że doznajemy zadowolenia, gdy wiążemy stosunek styczności ze stosunkiem podobieństwa, albo podobieństwo położenia z podobieństwem jakości. Skutki tej skłonności widzieliśmy już w tym podobieństwie, jakie tak łatwo przyjmujemy, gdy chodzi o określone impresje i ich przyczyny zewnętrzne. Lecz nie znajdziemy skutku bardziej oczywistego niż ten w przykładzie obecnym, gdzie na podstawie stosunków przyczynowości i styczności w czasie między dwoma przedmiotami przedstawiamy sobie podobnie, a fikcyjnie, stosunek powiązania co do miejsca, aby wzmocnić tamto powiązanie.

Lecz bez względu na to, jakie niejasne pojęcie możemy sobie wytworzyć o powiązaniu przestrzennym rozciągląego ciała, takiego jak figa, i jej swoistego smaku, to przecież oczywiste jest, że po zastanowieniu musimy stwierdzić, iż w tym połączeniu jest coś zupełnie niedającego się uchwycić myślą i sprzecznego. Albowiem gdybyśmy postawili sobie jedno jasne pytanie, a mianowicie, czy smak, który, jak sobie przedstawiamy, zawarty jest w obrębie ciała, jest też w każdej jego części, czy też tylko w jakiejś jednej, to musielibyśmy szybko znaleźć się w kłopotcie i spostrzec, że niepodobna w ogóle dać tu zadowalającej odpowiedzi. Nie możemy odpowiedzieć, że smak ten jest tylko w jednej części, doświadczenie bowiem przekonuje nas, że każda część ma ten smak. Nie możemy też odpowiedzieć, że istnieje on w każdej części, wówczas bowiem musimy przyjąć, że ten smak ma kształt i że jest rozciąglą, co jest niedorzeczne i niezrozumiałe. Tutaj więc mają na nas wpływ dwa czynniki wręcz przeciwne sobie, a mianowicie: ta *skłonność* naszej wyobraźni, która sprawia, że chcemy wcielić smak do *rzeczy* rozciąglą, oraz nasz rozum, który wskazuje nam, że niemożliwe jest takie powiązanie. Będąc w rozterce pod wpływem tych dwóch przeciwnych sobie czynników, nie rezygnujemy ani z jednego, ani z drugiego, lecz wikłamy całą sprawę w takie pomieszanie pojęciowe i w taką niejasność, że w ogóle już nie dostrzegamy przeciwstawności. Przyjmujemy, że smak istnieje w obrębie powierzchni ciała, lecz że istnieje w taki sposób, iż wypełnia całość, nie mając rozciągląłości i że istnieje niepodzielny w każdej części tego ciała. Krótko, posługujemy się w tym naszym najbardziej potocznym myśleniu zasadą scholastyczną, która gdy zostanie podana w surowej postaci, wydaje się tak rażąca; brzmi ona *totum in toto et totum in qualibet parte*, co jest niemal tym samym, jak gdybyśmy powiedzieli, że jakaś rzecz jest w pewnym określonym miejscu, a przecież tam nie jest.

Cała ta niedorzeczność wypływa stąd, że próbujemy wyznaczyć miejsce w przestrzeni czemuś, co go absolutnie mieć nie może, a próba ta znowuż wynika z naszej skłonności, by dopełnić to powiązanie, które oparte jest na przyczynowości i na styczności w czasie, przypisując przedmiotom powiązanie w jakimś miejscu przestrzeni. Lecz jeśli w ogóle kiedykolwiek rozum ma siłę wystarczającą, by pokonać przesąd, to rzecz pewna, że w tym tutaj przypadku musi on osiągnąć przewagę. Albowiem pozostaje nam tylko ten wybór, iżby przyjąć, że pewne byty istnieją, nie mając miejsca w przestrzeni; albo też, że mają one kształt przestrzenny i że są rozciąglą, albo też, że gdy zostaną scalone z rzeczami rozciągląymi, to całość jest w całości i całość jest w każdej części. Niedorzeczność tych dwóch ostatnich założeń dowodzi wystarczająco, że pierwsze jest prawdziwe. I nie ma tu żadnego czwartego poglądu. Co się bowiem tyczy założenia, iż istnieją te przedmioty na sposób punktów matematycznych, to sprowadza się ono do poglądu drugiego i przyjmuje, że pewna wielość wzruszeń może być ułożona w kształt kolisty i że pewna ilość zapachów powiązana z pewną ilością dźwięków może tworzyć ciało o pojemności dwunastu cali kubicznych, co staje się

śmieszne, skoro tylko to wyrazimy w słowach.

Tak patrząc na rzeczy nie możemy wzbraniać się przed potępieniem dla materialistów, którzy wiążą wszelką myśl z rozciągłością; niemniej przecież przy pewnym zastanowieniu widzimy, że równa jest racja, by zganić ich antagonistów, którzy wiążą wszelką myśl z jakąś prostą i niepodzielną substancją. Najbardziej gminna i pospolita filozofia informuje nas, że żadna rzecz zewnętrzna nie może dać się poznać umysłowi wprost bez pośrednictwa jakiegoś obrazu czy percepcji. Ten stół, który właśnie teraz mi się jawi, jest tylko percepcją i wszelkie jego cechy są cechami percepcji. Otóż najbardziej oczywistą spośród wszystkich jego cech jest rozciągłość. Percepcja składa się z części. Te części są tak ułożone w przestrzeni, że dają nam pojęcie odległości i styczności oraz długości, szerokości i grubości. Ograniczenie wszystkich tych trzech wymiarów jest tym, co nazywamy kształtem. Ten kształt może się poruszać, można go oddzielić i podzielić. To, że może się poruszać i że można go oddzielić, to są wyróżniające własności rzeczy rozciągniętych. Ażeby przeciąć i ukrócić wszelkie dysputy: sama idea rozciągłości nie jest kopią niczego innego niż impresji, a co za tym idzie, musi się z nią całkowicie zgadzać. Powiedzieć, że idea rozciągłości zgodna jest z każdą rzeczą, to jest powiedzieć, iż jest ona rozciągnięta.

Wolnomyśliciel może teraz zatriumfować z kolei: znalazłszy, że są impresje i idee rzeczywiście rozciągnięte, może zapytać swoich przeciwników, jak oni mogą scalać w coś, co jest proste i niepodzielne, percepcję rozciągniętą? Wszystkie argumenty teologów można tutaj zwrócić przeciw nim. Czy to niepodzielne coś, ta substancja niematerialna, jeśli chcecie, znajduje się po lewej, czy prawej stronie percepcji? Czy jest ona w tej oto części percepcji, czy też w tamtej? Czy też jest w każdej części, choć nie jest rozciągnięta? Czy też cała i niepodzielna jest w każdej części, nie opuszczając innych? Niepodobna dać jakiegokolwiek odpowiedzi na te pytania: każda będzie niedorzeczna sama w sobie, a jednocześnie będzie wyjaśniała powiązanie naszych niepodzielnych percepcji z jakąś ciągłą substancją.

To mi daje sposobność, ażeby wziąć na nowo pod rozwagę pytanie dotyczące substancji duszy; i chociaż odrzuciłem to pytanie jako całkiem niezrozumiałe, to przecież nie mogę powstrzymać się od tego, żeby nie zaproponować pewnych dalszych refleksji co do niego. Twierdzę, że teza, iż substancja myśląca jest niematerialna, prosta i niepodzielna, jest prawdziwym ateizmem i może służyć do tego, by usprawiedliwić wszystkie te przekonania, za które Spinoza jest tak powszechnie zniesławiony. Z rozważania tego tematu mam nadzieję osiągnąć co najmniej tę jedną korzyść, że moi przeciwnicy nie będą mieli pretekstu, by obecną moją tezę zozydzić swoją deklamacją, gdy zobaczą, że tę deklamację można tak łatwo zwrócić przeciw nim samym.

Podstawową zasadą ateizmu Spinozy jest teza, że wszechświat jest prosty i że substancja jest jedna, w której, jak on przyjmuje, tkwi (inheruje) myśl i materia. Jest tylko, powiada on, jedna substancja w świecie i substancja ta jest całkowicie prosta i niepodzielna, istnieje wszędzie, nie będąc w żadnym miejscu obecna. Wszystko, cokolwiek odkrywamy na zewnątrz doznaniem zmysłowym, wszystko, co czujemy wewnątrz w refleksji — wszystko to nie jest niczym innym niż taką lub inną modyfikacją tego bytu, który jest jeden, prosty i istnieje w sposób konieczny, a modyfikacje te nie posiadają odrębnego i oddzielnego istnienia. Wszelkie wzruszenie duszy, wszelkie konfiguracje materii, choćby nie wiedzieć jak różne i różnorodne, tkwią w tej samej substancji i zachowują same w sobie swe cechy odrębne, nie przekazując ich tej rzeczy, w której tkwią. Ten sam *substrat*, jeśli tak można powiedzieć, jest punktem oparcia dla wszelkich jak najbardziej różnorodnych modyfikacji, nie mając jednocześnie żadnych różnic sam w sobie; a przy tym ten substrat zmienia te modyfikacje, sam się nie zmieniając. Ani czas, ani przestrzeń, ani cała różnorodność natury nie mogą sprawić, iżby powstała jakaś złożoność czy zmiana w doskonałej prostocie i tożsamości tego substratu.

Myślę, że to krótkie przedstawienie zasadniczych tez tego sławnego ateisty wystarczy dla obecnego celu i że nie wchodząc dalej w te ponure i ciemne regiony, będę zdolny wykazać, że ta ohydna koncepcja jest niemal tożsama z koncepcją, wedle której dusza jest niematerialna, co stało się poglądem tak popularnym. Ażeby to uczynić oczywistym, przypomnijmy sobie, że każda idea wywodzi się z uprzedniej percepcji i że wobec tego jest niemożliwe, iżby nasza idea percepcji i idea jakiegoś przedmiotu czy istnienia zewnętrznego mogły kiedykolwiek reprezentować dwie rzeczy od siebie swoiście różne. Jakakolwiek różnicę między nimi przyjmujemy, to pozostanie ona dla nas

zawsze nie do pojęcia; i jesteśmy zmuszeni albo przedstawić sobie rzecz zewnętrzną jako po prostu stosunek bez członu stosunku, albo też utożsamić tę rzecz z percepcją lub impresją.

Wniosek, jaki stąd wyprowadzę, może na pierwszy rzut oka wydawać się czystym sofizmatem; lecz po krótkim nawet zastanowieniu okaże się, iż jest dobrze uzasadniony i zadowalający. Otóż powiadam, że skoro możemy przyjąć, lecz nigdy nie możemy pojąć swoistej różnicy między przedmiotem a impresją, to nie wiadomo z pewnością, czy wszelki wniosek, jaki wyprowadzimy co do powiązania i niezgodności impresji, będzie się stosował do rzeczy. Z drugiej zaś strony mówię, że wszelkie konkluzje tego rodzaju, jakie wyprowadzamy co do rzeczy, z całkowitą pewnością będą się stosowały do impresji. Nietrudno zrozumieć dlaczego. Jeśli przyjmujemy, iż przedmiot jest różny od impresji, zakładając, że opieramy nasze rozumowanie właśnie na impresji, nie możemy być pewni, iż to, na czym opieramy je, jest wspólne przedmiotowi i impresji. Jest wszak możliwe, że przedmiot różni się od impresji w tym właśnie punkcie. Gdy natomiast przedmiot czynimy początkiem naszego rozumowania, to jest ponad wszelką wątpliwość, iż to samo rozumowanie musi rozciągnąć się na impresję. A to dlatego, że cechę przedmiotu, na której opiera się argumentacja, umysł musi co najmniej przedstawiać sobie pojęciowo; nie mógłby zaś sobie tak przedstawiać, gdyby cecha ta nie była wspólna przedmiotowi i impresji, jako że nie mamy idei, która by nie wywodziła się z impresji. Możemy więc ustalić jako tezę pewną, że nigdy na żadnej innej podstawie niż drogą nieregularnego rozumowania z doświadczenia, nie możemy odkryć powiązania czy niezgodności między przedmiotami, które by nie rozciągało się również na impresje; chociaż twierdzenie odwrotne, że wszelkie stosunki, jakie można ustalić między impresjami, zachodzą między przedmiotami, nie musi być również prawdziwe.

Zastosujmy to do obecnego przypadku: oto dane są dwa różne szeregi bytów, co do których zakładam, iż muszę koniecznie przypisać im jakąś substancję, czyli podstawę, w której tkwią. Oto widzę przede mną wszechświat rzeczy czy ciał: słońce, księżyc, gwiazdy, ziemię, morza, rośliny, zwierzęta, ludzi, okręty, domy i inne wytwory sztuki czy natury. Tu zjawia się Spinoza i powiada mi, że to są tylko modyfikacje i że to, w czym one tkwią, jest proste, niezłożone i niepodzielne. Następnie rozważam drugi szereg bytów, a mianowicie świat myśli, czyli moje impresje i idee. I wówczas znów widzę inne słońce, inny księżyc i gwiazdy, ziemię pokrytą roślinami i morze zamieszkałe przez zwierzęta; znów widzę miasta, domy, góry, rzeki, krótko mówiąc, wszelką rzecz, jaką mogę odkryć lub przedstawić sobie w pierwszym szeregu. Gdy tak oto badam te rzeczy, zjawiają się teologowie i mówią mi, że to są również modyfikacje i to modyfikacje jednej prostej, niezłożonej i niepodzielnej substancji. I zaraz później ogłusza mnie hałas setki głosów, które przyjmują pierwszą koncepcję z odrazą i pogardą, drugą zaś z poklaskiem i czcią. Skierowuję moją uwagę ku tym koncepcjom, ażeby zobaczyć, co może być zasadą do tak wielkiej stronności; i znajduję, że obie mają ten sam defekt, iż się nie dają pojąć i że, o ile je w ogóle możemy zrozumieć, są tak dalece do siebie podobne, iż nie można znaleźć takiej niedorzeczności w jednej z nich, która by nie była wspólna im obu. Nie mamy nigdy idei jakiejś własności przedmiotu, która by nie była zgodna i która by nie mogła reprezentować własności danej w impresji; a to dlatego, że wszelkie nasze idee wywodzą się z naszych impresji. Nie możemy zatem nigdy znaleźć żadnej niezgodności między przedmiotem rozciąglonym jako modyfikacją a czymś prostym i niezłożonym jako substancją tej modyfikacji, o ile ta niezgodność nie zachodzi również między percepcją czy impresją tego przedmiotu rozciąglonego a samym tym czymś niezłożonym i prostym. Wszelka idea własności przynależącej jakiemuś przedmiotowi przechodzi przez impresję; stąd wszelki stosunek, który można postrzec, czy to powiązania czy niezgodności, musi być wspólny rzeczom i impresjom.

Lecz chociaż ta argumentacja ujęta ogólnie zdaje się być oczywista ponad wszelką wątpliwość i sprzeczność, to przecież, ażeby ją uczynić bardziej jasną i uchwytną, przyjrzyjmy się jej szczegółowo i zobaczymy, czy wszystkie te niedorzeczności, jakie znaleziono w systemie Spinozy, nie dadzą się podobnie odnaleźć w systemie teologów [przypis: Patrz Bayle'a *Słownik*, artykuł o Spinozie.].

Otóż zarzucano przede wszystkim Spinozie, zgodnie ze scholastycznym sposobem raczej mówienia niż myślenia, że *modus*, nie będąc istnieniem odrębnym i oddzielnym, musi być dokładnie tym samym, co jego substancja, i że, co za tym idzie, rozciągłość wszechświata trzeba w pewien sposób utożsamić z tym prostym i niezłożonym czymś, w czym, jak się zakłada, tkwi

wszechświat. Lecz to, można tutaj mniemać, jest całkowicie niemożliwe i nie da się pojąć, o ile ta substancja niepodzielna nie rozciąga się sama tak, iżby odpowiadać rozciągłości przestrzennej, albo też o ile rozciągłość nie kurczy się sama tak, iżby odpowiadać niepodzielnej substancji. Argumentacja zdaje się słuszna, o ile ją w ogóle zrozumieć możemy, i jest jasne, że trzeba tylko zmienić terminy, ażeby zastosować tę samą argumentację do naszych percepcji rozciągniętych i do prostej istoty duszy; idee przedmiotów i percepcje są tu wszak pod każdym względem te same i tylko towarzyszy im założenie, iż zachodzi jakaś różnica, nieznaną i niezrozumiałą.

Po wtóre powiedzieliśmy, że nie mamy idei substancji, która by nie stosowała się do materii, ani też idei oddzielnej substancji, która by nie stosowała się do każdej odrębnej dawki materii. Materia więc nie jest *modus*, lecz substancją; i każda część materii nie jest odrębnym *modus*, lecz odrębną substancją. Dowiodłem już powyżej, że nie posiadamy doskonałej idei substancji, lecz że, gdy przyjąć, iż jest ona *czymś, co może istnieć samo przez się*, to jest oczywiste, że każda percepcja jest substancją i każda odrębna część percepcji jest odrębną substancją: a więc jedna koncepcja walczy z tymi samymi trudnościami, z jakimi walczy druga.

Po trzecie, przeciw koncepcji jednej prostej substancji we wszechświecie wysuwano ten zarzut, że substancja ta, która ma być oparciem czy substratem wszelkiej rzeczy, musi jednocześnie przyjmować różne postacie, które są ze sobą sprzeczne i niezgodne. Kształt krągły i kwadratowy wykluczają się wzajemnie w tej samej substancji w tym samym czasie. Jak więc jest możliwe, iżby ta sama substancja mogła jednocześnie przyjmować postać stołu kwadratowego, a z drugiej strony tego oto okrągłego? Stawiam to samo pytanie co do impresji tych stołów; i znajduję, że odpowiedź nie zadowala bardziej w jednym przypadku niż w drugim.

Okazuje się więc, że w którąkolwiek stronę się zwrócimy, to same trudności idą za nami, i że nie możemy posunąć się o krok naprzód, ustalając, że dusza jest prosta i niematerialna, nie przygotowując jednocześnie terenu dla niebezpiecznego i nieuleczalnego ateizmu. Rzecz się tu ma tak samo, jak gdybyśmy, zamiast nazywać myśl modyfikacją duszy, dali jej bardziej starożytne, a przecież bardziej modne miano aktu. Przez akt rozumiemy mniej więcej to samo, co pospolicie nazywa się abstrakcyjnym *modus*, to znaczy coś, co, ściśle mówiąc, nie da się odróżnić ani oddzielić od swej substancji i da się pojąć jedynie przez rozróżnienie myślowe, czyli abstrakcję. Ale zastępując tak termin „modyfikacja” terminem „akt”, nie osiągamy żadnej korzyści i nie uwalniamy się od jednej choćby trudności tą drogą, jak to się okaże z dwóch następujących refleksji.

Po pierwsze, stwierdzam, że słowo „akt”, zgodnie z tym wyjaśnieniem tego słowa, nie da się nigdy słusznie stosować do żadnej percepcji jako do tego, co się wywodzi z umysłu, czyli z substancji myślącej. Nasze percepcje w rzeczywistości wszystkie są różne od siebie, dadzą się oddzielić i odróżnić jedna od drugiej i od wszelkiej innej rzeczy, jaką możemy sobie wyobrazić; niepodobna tedy pojąć, jak one mogą być aktem czy też oderwanym *modus* jakiejś substancji. Przykład ruchu, którym ludzie potocznie się posługują, by wskazać, w jaki sposób percepcja jako akt zależy od swojej substancji, raczej wprowadza zamieszanie, niż nas poucza. Ruch według wszelkich danych nie wprowadza żadnej realnej ani istotnej zmiany do ciała, które się porusza, lecz tylko zmienia jego stosunek do innych rzeczy. Natomiast między osobą, która rano spacerowała w ogrodzie w przyjemnym dla siebie towarzystwie, a osobą, która po południu zamknięta jest w lochu więziennym i pełna jest strachu, rozpacz i goryczy, zdaje się, że zachodzi różnica radykalna, zupełnie innego rodzaju niż ta, jaką w ciele wywołuje zmiana jego położenia. Z tego, że idee przedmiotów zewnętrznych są od siebie odrębne i dadzą się oddzielić, wnioskujemy, że przedmioty te mają istnienie odrębne jeden od drugiego; podobnie, gdy same te idee uczynimy naszymi przedmiotami, to musimy wyciągnąć tę samą co do nich konkluzję, zgodnie z powyższym rozumowaniem. Co najmniej musi być rzeczą bezsporną, że nie posiadając żadnej idei substancji duszy, nie możemy powiedzieć, jak może ona dopuszczać takie różnice, a nawet przeciwieństwa percepcji bez jakiejś zmiany podstawowej; i co za tym idzie, nie możemy nigdy powiedzieć, w jakim znaczeniu percepcje są aktami substancji. Ten więc sposób użycia zamiast słowa „modyfikacja” słowa „akt”, któremu nie towarzyszy żadne znaczenie, nie powiększa zgoła naszej wiedzy i nie daje żadnej przewagi tej koncepcji, wedle której dusza jest niematerialna.

Dodaję na drugim miejscu, że jeżeli to daje jakąś korzyść dla tej sprawy, to musi dawać równą korzyść sprawie ateizmu. Czyż bowiem nasi teologowie mają roszczenie do tego, iżby

monopolizować słowo „akt” i czyż ateści nie mogą wziąć podobnie w posiadanie tego słowa i twierdzić, że rośliny, zwierzęta, ludzie, i tak dalej, nie są niczym innym niż swoistymi aktami jednej prostej, uniwersalnej substancji, która działa sama przez się ze ślepej i bezwzględnej konieczności? To, powiecie, jest całkiem nedorzeczne. Przyznaję, że to nie da się zrozumieć, lecz jednocześnie twierdzą, zgodnie z zasadami, które ustaliłem powyżej, że niepodobna odkryć jakiejś nedorzeczności w założeniu, iż wszelkie różnorakie rzeczy w naturze są aktami jednej prostej substancji, która to nedorzeczność nie wchodziłaby w grę przy podobnym założeniu dotyczącym impresji i idei.

Od tych koncepcji, które dotyczą *substancji i przestrzennego powiązania* naszych percepcji, możemy przejść do innej, która jest bardziej zrozumiała niż pierwsza z nich, i bardziej doniosła niż druga, a mianowicie do koncepcji, która dotyczy przyczyny naszych percepcji. Materia i ruch, mówi się potocznie w szkołach filozoficznych, choćby zmieniały się nie wiedzieć jak, pozostają wciąż materią i ruchem i wywołują tylko jakąś różnicę w położeniu i sytuacji rzeczy. Dzielcie jakieś ciało tak często, jak wam się podoba, a przecież pozostanie ono ciałem. Nadajcie mu jakikolwiek kształt, a nie wyniknie stąd nic poza tym kształtem, czyli poza ustosunkowaniem części. Poruszcie to ciało tak czy inaczej, a znajdziecie tylko ruch, czyli zmianę ustosunkowania tego ciała do innych. Nedorzeczne jest wyobrażać sobie, że na przykład ruch kołowy miałby nie być niczym innym niż prostym ruchem po obwodzie koła, a natomiast ruch o jakimś innym kierunku, na przykład po elipsie, miałby jednocześnie być wzruszeniem czy też refleksją moralną. Albo znów, że zderzenie dwóch cząstek kulistych miałoby stać się doznaniem przykrości lub że spotkanie dwóch cząstek trójkątnych miałoby dać przyjemność. Że zaś te różne zderzenia, zmiany i pomieszania cząstek, to jedyne zmiany, jakie dopuszcza materia, i że te zmiany nigdy nie dają nam idei myśli czy percepcji, przeto wnosić można, że niepodobieństwem jest, iżby myśl kiedykolwiek powstała za sprawą materii.

Niewielu ludzi potrafiło się oprzeć pozornej oczywistości tego argumentu, a przecież nie ma rzeczy na świecie łatwiejszej, niż go obalić. Trzeba tylko, byśmy się zastanowili nad tym, co zostało dowiedzione ogólnie, a mianowicie, że nigdy nie chwytny myślą jakiegoś powiązania między przyczynami i skutkami i że tylko doświadczając, iż przyczyna i skutek stale są powiązane ze sobą, możemy dojść do jakiejś wiedzy o tym stosunku. Że zaś wszelkie przedmioty, które nie są ze sobą sprzeczne, dopuszczają stałe powiązanie i że żadne przedmioty realne nie są ze sobą sprzeczne, przeto wyprowadziłem z tych zasad wniosek, iż, gdy wziąć sprawę *a priori*, każda rzecz może wytwarzać każdą inną i że nigdy nie odkryjemy racji, dla której jakiś przedmiot może lub też nie może być przyczyną jakiegoś innego, choćby nie wiedzieć jak wielkie czy też nie wiedzieć jak małe było między nimi podobieństwo. To, oczywista, obala poprzednie rozumowanie dotyczące przyczyny myśli czy percepcji. Choć bowiem nie widzimy, jak są powiązane ruchy czy myśli, to przecież rzecz się ma tak samo z wszelkimi innymi przyczynami czy skutkami. Umieście jedno ciało wagi jednego funta na jednym końcu dźwigni, drugie zaś ciało tej samej wagi na drugim końcu, a nie znajdziecie nigdy w tych ciałach żadnego czynnika ruchu, który by zależał od ich odległości od środka dźwigni, podobnie jak nie znajdziecie czynnika, od którego zależałaby myśl czy percepcja. Jeśli więc mniemacie, że dowodzicie *a priori*, iż takie położenie ciał nie może nigdy być przyczyną myśli, ponieważ obracając jak chcecie te ciała nie otrzymujemy nic innego niż położenie tych ciał, to musicie na drodze tego samego rozumowania wyprowadzić wniosek, że taka pozycja tych ciał nie może nigdy wytworzyć ruchu, jako że w jednym przypadku tak samo nie widać powiązania jak w drugim. Że zaś ta druga konkluzja jest sprzeczna z doświadczeniem oczywistym i że jest możliwe, iżbyśmy mieli doświadczenie podobne w zakresie operacji umysłu, i że możemy postrzegać stałe powiązanie między myślą i ruchem, przeto rozumujecie zbyt pośpiesznie, gdy rozważając jedynie te idee wnosicie, iż jest niemożliwe, iżby ruch mógł kiedykolwiek wytworzyć myśl lub że różne położenie części nie mogłoby dać początku różnym wzruszeniom czy myślom. Otóż nie tylko jest możliwe, byśmy mieli takie doświadczenie, lecz jest pewne, że je mamy, każdy bowiem może spostrzegać, że różne dyspozycje jego ciała zmieniają jego myśli i jego uczucia. Gdyby zaś ktoś powiedział, że to zależy od powiązania w jedno duszy i ciała, to bym odpowiedział, że musimy oddzielać pytanie co do substancji umysłu od pytania dotyczącego przyczyn jego myśli i że ograniczając się do tego ostatniego pytania znajdujemy, porównując idee

tych rzeczy, iż myśl i ruch są różne od siebie, a jednocześnie na mocy doświadczenia znajdujemy, że są one stale powiązane ze sobą; że zaś tylko te okoliczności wchodzą w zakres idei przyczyny i skutku, odniesionej do operacji materii, przeto możemy wnioskować z pewnością, iż ruch może być i rzeczywiście jest przyczyną myśli i percepcji.

Pozostaje w tej sprawie, jak się zdaje, tylko jeden dylemat. Możemy albo twierdzić, że żadna rzecz nie może być przyczyną innej, o ile umysł nie może postrzegać w swej idei powiązania tych rzeczy; albo możemy utrzymywać, że wszelkie rzeczy, które znajdujemy stale powiązane, należy z tej racji uważać za przyczyny i skutki. Jeżeli wybierzemy pierwszą część tego dylematu, to wynikają stąd następujące konsekwencje. Po pierwsze, w rzeczywistości my twierdzimy, że nie ma takiej rzeczy we wszechświecie, jak przyczyna czy zasada sprawcza, i że nią nie jest nawet samo bóstwo, jako że nasza idea tego najwyższego bytu wywodzi się z poszczególnych impresji, z których żadna nie zawiera w sobie żadnej mocy sprawczej, ani też nie zdaje się, że ma *jakieś* powiązanie z *jakimkolwiek* innym istnieniem. Może tu ktoś powiedzieć, że powiązanie między ideą nieskończonego potężnego bytu a ideą skutku, jakiego chce ten byt, jest konieczne i nieuniknione; lecz na to ja odpowiadam, że my nie mamy żadnej idei bytu obdarzonego jakąkolwiek mocą, a tym mniej bytu obdarzonego mocą nieskończoną. Jeśli zaś zechcemy zmienić terminy, to możemy zdefiniować moc jedynie przez powiązanie; a wówczas mówiąc, że idea nieskończonego potężnego bytu jest związana z ideą wszelkiego skutku, jakiego chce ten byt, w istocie rzeczy twierdzimy jedynie, że jakiś byt, którego wola jest związana z wszelkim skutkiem, jest związany z wszelkim skutkiem, co jest tautologią i nie daje nam wglądu w naturę tej mocy czy tego powiązania. A po wtóre, gdy założymy, że bóstwo jest wielką i sprawczą zasadą, która zastępuje brak wszelkich przyczyn, to prowadzi nas to do najgrubszych bezbożności i niedorzeczności. Albowiem z tej samej racji, dla której uciekamy się do tego bytu, gdy chodzi o operacje naturalne i dla których twierdzimy, że materia sama z siebie nie może udzielać ruchu ani wytwarzać myśli, a mianowicie dlatego, że nie ma żadnego widocznego powiązania między tymi rzeczami, — otóż, powiadam, z tej samej racji musimy uznać, że bóstwo jest autorem wszelkich naszych aktów woli i percepcji, ponieważ nie ma widocznego powiązania między nimi ani też z przyjmowaną, lecz nieznaną substancją duszy. Wiemy, że tę aktywność sprawczą najwyższego bytu przyjmowali niektórzy filozofowie (Na przykład Malebranche oraz inni kartezjanie.), co się tyczy wszelkich aktów umysłu, wyjąwszy akt woli, czy też raczej wyjąwszy nieznaczną część tego aktu; a przecież łatwo jest spostrzec, że ten wyjątek jest tylko czystym pretekstem, ażeby uniknąć niebezpiecznych konsekwencji tej koncepcji. Gdyby żadna rzecz nie była aktywna, wyjąwszy to, co posiada moc widoczną, to myśl w żadnym przypadku nie byłaby bardziej aktywna niż materia; jeśli zaś ta nieaktywność musi sprawiać, że uciekamy się do bóstwa, to najwyższy byt jest realną przyczyną wszelkich naszych aktów zarówno złych, jak i dobrych, grzesznych tak samo, jak cnotliwych.

Tak więc z konieczności rzeczy pozostaje nam tylko druga część dylematu, a mianowicie, że wszelkie przedmioty, które znajdujemy w stałym powiązaniu, należy z tej tylko racji uważać za przyczyny i skutki. Lecz teraz, skoro wszelkie przedmioty, które nie są ze sobą niezgodne, są zdolne do stałego powiązania, i skoro żadne przedmioty realne nie są ze sobą niezgodne, to wynika stąd, że o ile to możemy wyznaczyć za pomocą samych idei, każda rzecz może być przyczyną lub skutkiem każdej innej rzeczy, co oczywiście daje przewagę materialistom nad ich przeciwnikami.

Ażeby więc wypowiedzieć końcową decyzję co do całej sprawy: pytanie dotyczące substancji duszy nie da się absolutnie ująć zrozumiale; żadne nasze percepcje nie mogą wchodzić w powiązanie przestrzenne ani z tym, co jest rozciągłe, ani z tym, co nierozciągłe. Przy tym są wśród nich i rozciągłe, i nierozciągłe. Że zaś stałe powiązanie przedmiotów tworzy samą istotę przyczyny i skutku, przeto materię i ruch można często uważać za przyczyny myśli, o ile w ogóle mamy jakieś pojęcie o tym stosunku.

Jest to z pewnością niejaki uchybieniem wobec filozofii, której suwerenny autorytet winien być wszędzie uznawany, zmuszać ją przy każdej sposobności, iżby tłumaczyła się ze swych konkluzji i żeby usprawiedliwiała się wobec każdej poszczególniej sztuki i nauki, która by czuła się obrażona jej twierdzeniami. To stawia człowieka w postawę psychiczną króla, oskarżonego o zdradę stanu w stosunku do swoich poddanych. Jest tylko jeden przypadek, gdzie filozofia będzie uważała, iż jest konieczne i nawet zaszczytne usprawiedliwiać się, a mianowicie tam, gdzie religia

może uważać, iż jest co najmniej obrażona; albowiem prawa religii są tak drogie dla filozofii, jak jej własne prawa i w istocie rzeczy są tymi samymi prawami. Jeśli więc ktoś wyobrażałby sobie, że powyższe argumenty są w jakikolwiek sposób niebezpieczne dla religii, to mam nadzieję, że następujące wytłumaczenie usunie jego obawy.

Nie ma żadnej podstawy do jakiegokolwiek wniosku *a priori*, co się tyczy działań czy trwania jakiejś rzeczy, o której umysł ludzki ma możność wytworzyć sobie jakieś pojęcie. Co do każdego przedmiotu można sobie wyobrazić, albo iż staje się całkowicie nieaktywny, albo że zostaje unicestwiony w pewnej chwili; a jest rzeczą oczywistą, że cokolwiek możemy sobie wyobrazić, to jest możliwe. I jest to prawdą zarówno co do materii, jak i co do ducha; zarówno co do rozciągłej złożonej substancji, jak i co do prostej i nierozciągłej. W obu przypadkach argumenty metafizyczne za nieśmiertelnością duszy są równie niekonkluzywne; i w obu przypadkach argumenty z dziedziny duchowej oraz argumenty wyprowadzone z analogii z naturą są w równym stopniu silne i przekonujące. Jeśli więc moja filozofia nie przysparza argumentów religii, to mam przecież przynajmniej zadowolenie myśląc, że z nich nic nie ujmuje, że wszystko pozostaje dokładnie tak, jak było przedtem.

Rozdział VI *O tożsamości osoby*

Są filozofowie, którzy sobie wyobrażają, iż w każdej chwili jesteśmy wewnątrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja, i że czujemy jego istnienie i ciągłość jego istnienia; mają też oni pewność, więcej oczywistą niż by to mógł sprawić dowód, zarówno tego, że ja nasze jest dokładnie identyczne, jak i tego, że jest proste. Najsilniejsze doznanie zmysłowe, najbardziej gwałtowne wzruszenie, powiadają ci filozofowie, nie tylko nie doprowadza nas do tego poglądu, lecz go tym mocniej utrwala i sprawia, że uważamy, iż te doznania wpływają na nasze ja albo przez przykrość, albo przez przyjemność, jaką dają. Próbować dalszego dowodu, byłoby to osłabiać oczywistość tego faktu, albowiem żadnego dowodu nie można wyprowadzić z faktu, którego jesteśmy tak wewnątrznie świadomi; i nie ma żadnej rzeczy, której byśmy mogli być pewni, jeżeli o tym fakcie wątpimy.

Niestety wszystkie te pozytywne twierdzenia przeciwne są temu samemu doświadczeniu, które się przytacza dla ich uzasadnienia; i nie posiadamy żadnej idei naszego ja na ten sposób, jak to tutaj przed chwilą przedstawialiśmy. Z jakiejż bowiem impresji może się wywodzić ta idea? Na to pytanie niepodobna odpowiedzieć bez wyraźnej sprzeczności i niedorzeczności; a przecież jest to pytanie, na które trzeba koniecznie odpowiedzieć, jeśli chcielibyśmy, by idea naszego ja uchodziła za jasną i zrozumiałą. Musi być jakaś jedna impresja, która daje początek każdej realnej idei. Ale to ja czy osoba nie jest jakąś jedną impresją, lecz jest tym, do czego różne nasze impresje i idee pozostają, jak się zakłada, w pewnym stosunku. Jeżeli jakaś impresja daje początek idei naszego ja, to impresja ta musi pozostawać nieprzerwanie i niezmiennie ta sama w ciągu całego toku naszego życia; albowiem przyjmuje się, iż nasze ja istnieje właśnie w ten sposób. Lecz nie ma impresji stałej i niezmiennej. Przykrość i przyjemność, smutek i radość, wzruszenie i doznania zmysłowe następują po sobie kolejno i nigdy nie istnieją wszystkie w jednym i tym samym czasie. Niemożliwe jest więc, by z jednej spośród tych impresji, czy też z jakiejś innej wywodziła się idea naszego ja; a wobec tego nie ma w ogóle takiej idei.

Lecz dalej, co musi się stać wedle tej koncepcji ze wszystkimi naszymi percepcjami poszczególnymi? Wszystkie one są różne, odróżnialne i dają się oddzielić jedna od drugiej; i można je rozważać oddzielnie, mogą też istnieć oddzielnie i nie potrzebują żadnej rzeczy, która by podtrzymywała ich istnienie. W jaki więc sposób przynależą one do naszego ja i jak są z nim związane? Co do mnie, to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam *moim ja*, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam *mego ja* i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje. Gdybyś zaś wszystkie moje percepcje zniknęły ze śmiercią i

gdybym ja nie mógł ani myśleć, ani czuć, ani widzieć, ani kochać, ani nienawidzić, skoro ulegnie rozkładowi moje ciało, to byłbym unicestwiony całkowicie i nie wyobrażam sobie, czego byłoby jeszcze więcej potrzeba, by mnie uczynić doskonałym niebytem. Jeżeli ktoś zastanowiwszy się poważnie i bez uprzedzeń myśli, iż ma inne pojęcie swego ja, to, muszę wyznać, nie mogę dłużej z nim rozumować. Wszystko, co mu mogę przyznać, to to, że on może mieć słuszność równie dobrze, jak ja i że różnimy się w sposób zasadniczy w tej sprawie. Być może, jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa *swoim ja*, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy.

Ale stawiając na uboczu pewnych metafizyków tego pokroju, mogę zaryzykować i twierdzić, że reszta ludzi to nic innego niż wiązka czy zbiór różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu. Nasze oczy nie mogą się poruszać w swoich orbitach, nie wywołując zmian w naszych percepcjach. Myśl nasza jest jeszcze bardziej zmienna niż nasze pole widzenia; wszystkie nasze zmysły i władze przyczyniają się do tych zmian i nie ma ani jednej mocy w naszej duszy, która by pozostawała niezmienna choćby na jedną chwilę. Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwały się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej *prostoty* nawet w jednej chwili ani też *tożsamości* w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrażać sobie tę prostotę i tożsamość. Porównanie z teatrem nie powinno nas wprowadzać w błąd. Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie; nie mamy zaś nawet najbardziej odległego pojęcia o miejscu w przestrzeni, w którym by się te sceny rozwijały ani pojęcia o składnikach, z których umysł się składa.

Cóż więc daje nam tak wielką skłonność do tego, żeby przypisywać identyczność tym kolejnym percepcjom i żeby przyjmować, iż posiadamy istnienie niezmiennie i nieprzerwane w ciągu całego toku naszego życia? A żeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozróżnić tożsamość osobistą, co się tyczy naszej myśli czy wyobraźni i tożsamość, co się tyczy naszych wzruszeń czy naszych zainteresowań własnym ja. Pierwsze jest sprawą, która nas interesuje obecnie; i żeby to dokładnie wyjaśnić, musimy sięgnąć dostatecznie głęboko i wytłumaczyć tę tożsamość, którą przypisujemy roślinom i zwierzętom; jest bowiem wielka analogia pomiędzy tą tożsamością a tożsamością naszego ja czy naszej osoby.

Mamy wyraźną i odrębną ideę rzeczy, która pozostaje niezmienna i ciągła poprzez zmiany czasu; i tę ideę nazywamy ideą *tożsamości*. Mamy też takąż ideę odrębną wielu różnych rzeczy, które istnieją następczo i są powiązane ze sobą jakimś ścisłym stosunkiem; i to przy dokładnym wejrzeniu daje nam tak dokładne pojęcie o różności, jak gdyby nie było żadnego powiązania stosunkami między rzeczami. Lecz chociaż te dwie idee tożsamości oraz następstwo powiązanych ze sobą stosunkami rzeczy są, same w sobie wzięte, tak doskonale różne i odrębne, a nawet przeciwne, to przecież jest pewne, że w naszym potocznym sposobie myślenia mieszają się one ogólnie ze sobą. Ten akt wyobraźni, w którym przedstawiamy sobie rzecz nieprzerwanie istniejącą i niezmienną, i ten, dzięki któremu refleksją obejmujemy to następstwo rzeczy powiązanych ze sobą stosunkami — te wpływy wyobraźni działają niemal jednakowo na uczucie i w tym ostatnim przypadku nie potrzeba wiele większego wysiłku myśli niż w pierwszym. Stosunek ułatwia przejście umysłowi od jednej rzeczy do drugiej i czyni je tak gładkim, jak gdyby umysł rozważał jedną rzecz istniejącą nieprzerwanie. To podobieństwo jest przyczyną pomieszania i błędu i sprawia, że podstawiamy pojęcie identyczności na miejsce pojęcia rzeczy powiązanych ze sobą stosunkiem. Choćbyśmy w pewnej chwili mogli rozważać to następstwo powiązane stosunkami za zmiennie czy przerywane, to przecież z pewnością w następnej chwili przypiszemy mu doskonałą tożsamość i będziemy patrzyli na nie jako na coś, co jest niezmiennie i nieprzerwane. Nasza skłonność do tego błędu jest wskutek powyżej wspomnianego podobieństwa tak wielka, że popadamy w ten błąd, nim się spostrzeżemy; i choć wciąż poprawiamy się dzięki refleksji i choć powracamy do bardziej ścisłej metody myślenia, to przecież nie możemy długo trzymać się tej naszej filozofii i wyzwolić z tego uprzedzenia naszą wyobraźnię. Ostateczną naszą ucieczką jest ustąpić wobec tej skłonności i twierdzić odważnie, że te różne, a powiązane ze sobą stosunkami

rzeczy są w rzeczywistości tym samym, choćby nie wiedzieć jak były przerywane i zmienne. Ażeby usprawiedliwić przed sobą samymi tę niedorzeczność, często wprowadzamy jako fikcję, jakąś nową i nieuchwytną dla myśli zasadę, która wiąże te rzeczy w jedno i zapobiega temu, iżby nie było między nimi przerwy i zmian. Tak, wyobrażamy sobie fikcyjnie, ażeby właśnie usunąć przerwy, że percepcje naszych zmysłów istnieją nieprzerwanie, i uciekamy się do pojęcia *duszy, jaźni i substancji*, ażeby zamaskować zmianę. Lecz możemy dalej zauważyć, że tam, gdzie nie wprowadzamy takiej fikcji, nasza skłonność do tego, żeby mieszać tożsamość z uwikłaniem w stosunek, tak jest wielka, iż gotowi jesteśmy poza tym stosunkiem, który wiąże części, wyobrażać sobie jeszcze coś nieznanego i tajemniczego, co by je wiązało dodatkowo [przypis: Gdyby czytelnik chciał wiedzieć, jak wielki geniusz może podlegać wpływowi tych pozornie trywialnych zasad wyobraźni, zupełnie tak samo jak człowiek przeciętny, to niechaj przeczyta Lorda Shaftesbury'ego wywody dotyczące jednoczącej zasady wszechświata i tożsamości roślin i zwierząt. Patrz jego *Moralists* albo *Philosophical Rhapsody*.]; i tak samo rzecz się ma, co się tyczy identyczności, jaką przypisujemy roślinom. Lecz nawet wówczas, gdy to nie zachodzi, czujemy przecież skłonność, by mieszać te idee, choć nie jesteśmy zdolni zaspokoić tej skłonności w danym przypadku i choć nie znajdujemy żadnej rzeczy niezmiennej i ciągłej, która by usprawiedliwiała nasze pojęcie tożsamości.

Tak więc spór o tożsamość nie jest tylko dysputą o słowa. Gdy bowiem przypisujemy tożsamość, w sensie niewłaściwym, rzeczom zmiennym czy nieciągłym, to nasz błąd nie ogranicza się do tego wyrażenia, lecz zazwyczaj towarzyszy mu fikcja, że istnieje bądź jakaś rzecz niezmienna i ciągła, bądź też tajemnicza i nie dająca się wyjaśnić; a co najmniej towarzyszy temu skłonność do takich fikcji. Do tego, ażeby dowieść, iż słuszna jest moja koncepcja, wystarczy dla każdego bezstronnego badacza, jeżeli wykażę na podstawie codziennego doświadczenia i obserwacji, że rzeczy, które są zmienne i przerywane, a które przecież przyjmujemy za ciągłe i tożsame, to takie tylko, które składają się z następstwa części powiązanych ze sobą podobieństwem, stycznością, lub przyczynowością. Wobec tego bowiem, że takie następstwo odpowiada w sposób oczywisty naszemu pojęciu o różności, przeto tylko przez omyłkę możemy przypisywać temu następstwu tożsamość; że zaś stosunek między częściami, który prowadzi nas do tego błędu, w rzeczywistości nie jest niczym innym niż jakością, która wywołuje kojarzenie idei i łatwe przejście wyobraźni od jednej części do drugiej, przeto błąd ten może powstawać jedynie za sprawą podobieństwa, jakie ten akt umysłu ma do tego aktu, w którym przedstawiamy sobie jedną rzecz ciągłą. Głównym więc naszym zadaniem musi być to, by dowieść, że wszelkie rzeczy, którym przypisujemy identyczność, nie stwierdzając, iż są niezmienne i ciągłe, są takie, że składają się z następstwa rzeczy, które są powiązane ze sobą jakimś stosunkiem.

Ażeby przeprowadzić ten dowód, przyjmijmy, że jakaś masa materii, której części są ze sobą styczne i powiązane, znajduje się przed nami: jest jasne, że musimy przypisywać doskonałą tożsamość tej masie, o ile wszystkie jej części trwają nieprzerwanie i niezmiennie jako te same, bez względu na ruch czy zmianę miejsca, jaką możemy stwierdzić w całej tej masie lub w jej częściach. Lecz teraz przyjmijmy, że jakaś bardzo mała lub nieznaczna część zostanie dodana do tej masy albo od niej odjęta; otóż jakkolwiek, jeśli wziąć ściśle, to absolutnie narusza identyczność całości, to przecież rzadko myślimy tak ściśle i dlatego też nie mamy skrupułów, ażeby stwierdzić, iż masa materii pozostaje ta sama, gdy znajdujemy taką mało ważną zmianę. Przejście myśli od tej rzeczy przed zmianą do tej rzeczy po zmianie jest tak gładkie i łatwe, że zaledwie je postrzegamy i że skłonni jesteśmy wyobrażać sobie, iż jest to tylko nieprzerwane oglądanie tego samego przedmiotu.

Jest tu pewna szczególnie godna uwagi okoliczność, która towarzyszy temu eksperymentowi; polega ona na tym, że chociaż zmiana jakiejś znacznej części w masie materii narusza całość, to przecież musimy mierzyć wielkość tej części nie w oderwaniu, lecz w *stosunku* do całości. Gdyby zwiększyła się albo zmniejszyła jakaś góra, to nie wystarczałoby to, by zmieniła się cała planeta, choć zmiana nawet niewielu cali może naruszyć tożsamość wielu innych ciał. Niepodobna tego wytłumaczyć inaczej, niż biorąc w rachubę, że rzeczy działają na umysł i przerywają czy naruszają ciągłość jego aktów zależnie nie od swej rzeczywistej wielkości, lecz od stosunku pomiędzy ich wielkością. Stąd wobec tego, że taka przerwa sprawia, iż przedmiot przestaje ukazywać się jako ten sam, nieprzerwane przechodzenie myśli musi być tym, co stanowi

tę niedoskonałą identyczność.

Można to potwierdzić przez inne zjawisko. Zmiana jakiejś znacznej części ciała narusza jego tożsamość; lecz jest rzeczą godną uwagi, że gdzie zmiana powstaje *stopniowo* i *niepostrzeżenie*, tam jesteśmy mniej skłonni przypisywać jej ten sam skutek. Racją tego, rzecz jasna, nie może być nic innego niż to, że umysł idąc za kolejnymi zmianami ciała czuje, iż łatwe jest przejście od postrzegania tego ciała w jednej chwili do postrzegania go w innej, i w żadnej szczególnej chwili nie spostrzega przerwy w swych aktach. Dzięki tej nieprzerwanej percepcji umysł przypisuje nieprzerwane istnienie i tożsamość przedmiotowi.

Lecz choćbyśmy zachowali nie wiedzieć jaką ostrożność, wprowadzając zmiany stopniowo i utrzymując je w pewnej proporcji do całości, to przecież jest pewne, że gdzie ostatecznie zauważymy, iż zmiany stają się znaczne, tam mamy skrupuły, czy przypisywać tożsamość takim i różnym od siebie przedmiotom. Ale tutaj inny chwyt sztuczny służy temu, byśmy mogli skłonić wyobraźnię do tego, iżby posunęła się o krok dalej; a mianowicie ustalamy tu stosunki wzajemne między częściami i wiążemy je dla pewnego wspólnego celu. Okręt, którego znaczna część została zmieniona przez częste naprawy, uważany jest wciąż za ten sam i zmiana materiałów nie przeszkadza nam przypisywać mu tożsamości. Wspólny cel, któremu służą części, jest ten sam w toku wszystkich tych zmian i daje podstawę do tego, że wyobraźnia łatwo przechodzi od jednej sytuacji tego ciała do innej.

Lecz jeszcze bardziej godną uwagi rzeczą jest, gdy dodamy współzależność części do ich *wspólnego celu* i gdy przyjmiemy, że części te pozostają we wzajemnym stosunku przyczyny i skutku we wszystkich swoich działaniach i operacjach. Tak się rzecz ma, gdy chodzi o zwierzęta i rośliny, gdzie nie tylko poszczególne części pozostają w pewnym stosunku do pewnego ogólnego celu, lecz również zależą od siebie wzajemnie i wzajemnie są ze sobą powiązane. Skutkiem, tak silnego uwikłania w stosunki jest to, że choć każdy musi uznać, iż w ciągu bardzo niewielu lat zarówno rośliny, jak i zwierzęta podlegają całkowitej przemianie, to przecież przypisujemy im tożsamość, choć zmieniły się całkowicie ich kształt, objętość i substancja. Dąb, który rozwija się z małej roślinki w duże drzewo, jest przecież tym samym dębem, choć nie pozostaje w nim ani jedna cząstka materii ta sama, ani też ani jeden ten sam kształt jego części. Dziecko staje się mężczyzną, jest raz chude, to znów tłuste, choć nie zmienia się jego tożsamość.

Możemy również rozważyć dwa następujące zjawiska, które są godne uwagi. Pierwsze polega na tym, że choć potocznie skłonni jesteśmy rozróżniać bardzo ściśle tożsamość numeryczną i rodzajową, to przecież zdarza się czasem, że je mieszamy ze sobą i że w naszym myśleniu i rozumowaniu stosujemy pojęcie jednej zamiast drugiej. Tak, na przykład, człowiek, słysząc szmer, który przerywa się często i wznawia, powiada, że to przecież jest ten sam szmer, choć jest rzeczą oczywistą, iż dźwięki mają tu tylko rodzajową tożsamość czy podobieństwo i że tu nie ma nic numerycznie tożsamego poza przyczyną, która wywołała te dźwięki. Podobnie można powiedzieć nie naruszając reguł języka, że ten oto kościół, który dawniej był z cegły, zamienił się w ruiny, i że parafia odbudowała ten sam kościół z kamienia zgodnie z nowoczesną architekturą. Tutaj nie pozostaje ten sam ani kształt, ani materiał; i nie ma żadnej rzeczy, która by była wspólna tym dwu przedmiotom, poza stosunkiem do mieszkańców parafii; a przecież to jedno wystarczy, byśmy te rzeczy nazwali tym samym. Ale musimy tu zauważyć, że w takich przypadkach pierwsza rzecz zostaje w pewien sposób unicestwiona, nim powstanie druga, wobec czego w żadnej chwili czasu nie stajemy wobec idei różnicy i wielości, i z tej racji mniej mamy skrupułów, nazywając te rzeczy tożsamą rzeczą.

Po drugie, możemy zauważyć, iż chociaż, gdy chodzi o następstwo rzeczy uwikłanych w stosunek ze sobą, jest w pewien sposób konieczne, iżby zmiana części nie była nagła ani całkowita, jeśli ma być zachowana identyczność, to przecież tam, gdzie rzeczy ze swej natury są zmienne i niestałe, dopuszczamy przejście bardziej nagłe, niż byłoby to zgodne z tym stosunkiem w innych warunkach. Tak, na przykład, wobec tego, że natura rzeki polega na ruchu i zmianie części, to chociaż te części zmieniają się tu całkowicie w ciągu niecałych dwudziestu czterech godzin, ta zmiana nie przeszkadza przecież, iżby rzeka pozostawała ta sama w ciągu szeregu wieków. Co do jakiejś rzeczy jest naturalne i istotne, to w pewien sposób jest i oczekiwane; co zaś jest oczekiwane, to czyni mniejszą impresję i wydaje się mniej doniosłe niż to, co jest niezwykle i nadzwyczajne.

Znaczna zmiana pierwszego rodzaju wydaje się wyobraźni w rzeczywistości mniejsza niż najbardziej drobna zmiana drugiego rodzaju: mniej przerywając ciągłość myśli, mniej destrukcyjnie wpływa na tożsamość.

Przechodzimy teraz do wyjaśnienia, na czym polega natura tożsamości osobowej, które to zagadnienie stało się tak wielkim zagadnieniem w filozofii, zwłaszcza w Anglii w ostatnich latach, gdzie wszelkie bardziej abstrakcyjne nauki studiowane są ze szczególną gorliwością i pilnością. I tu, rzecz oczywista, stosować należy tę samą metodę rozumowania, która tak skutecznie wyjaśniła tożsamość roślin, zwierząt, okrętów, domów oraz wszelkich złożonych i zmiennych wytworów, zarówno sztuki, jak natury. Tożsamość, którą przypisujemy umysłowi człowieka, jest tylko fikcyjna, tego samego rodzaju jak ta, którą przypisujemy ciałom roślinnym i zwierzętom. Nie może więc ona mieć innego źródła, lecz musi wynikać z podobnej operacji wyobraźni dokonywanej na przedmiotach podobnych.

Lecz gdyby ten argument nie przekonał czytelnika, choć według mnie jest zupełnie konkluzywny, to niechaj on zważy następujące rozumowanie, które jeszcze bardziej ściśle i bezpośrednio ujmuje tę rzecz. Jest oczywiste, że tożsamość, którą przypisujemy umysłowi ludzkiemu, choćbyśmy ją nie wiedzieć jak dokładnie sobie wyobrażali, nie jest zdolna stopić licznych i różnych percepcji w jedno i sprawić, iżby one straciły swoje rysy różne i wyodrębniające, które są dla nich istotne. I prawdą jest też, że każda odrębna percepcja, która wchodzi w skład umysłu, jest istnieniem odrębnym i jest różna, odróżnialna i da się oddzielić od każdej innej percepcji, czy to współczesnej, czy późniejszej. Lecz mimo tej odrębności i możliwości oddzielenia przyjmujemy, że cały tok percepcji związany jest z identycznością; a stąd powstaje w sposób naturalny pytanie co do tego stosunku tożsamości: a mianowicie, czy to jest coś, co realnie wiąże różne nasze percepcje w jedno, czy też tylko coś, co kojarzy w wyobraźni idee tych percepcji. To znaczy innymi słowy: czy orzekając tożsamość osoby, stwierdzamy jakieś realne wiązadło między jej percepcjami, czy też czujemy tylko, że istnieje taka więź między ideami, jakie sobie tworzymy o tych percepcjach. To pytanie mogliśmy łatwo rozstrzygnąć, gdybyśmy przypomnieli sobie, co już zostało szczegółowo dowiedzione, że rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania pomiędzy przedmiotami i że nawet powiązanie przyczyny i skutku, poddane ściślemu badaniu, sprowadza się do nawykowego kojarzenia idei. Z tego wynika bowiem w sposób oczywisty, że tożsamość nie jest czymś, co by przynależało do tych różnych percepcji i co by je wiązało w jedno; lecz jest po prostu własnością, którą przypisujemy percepcjom dlatego, że ich idee wiążą się ze sobą w wyobraźni, gdy je poddamy refleksji. Otóż jedynymi własnościami, które mogą dać ideom powiązanie w wyobraźni, są te trzy stosunki, o których była mowa powyżej. One to są wiążącymi zasadami w świecie idei i bez nich każdy przedmiot odrębny da się w umyśle oddzielić, może być rozważany oddzielnie i nie wydaje się mieć jakiegokolwiek powiązania z jakimkolwiek innym przedmiotem, tak samo jak wówczas, gdy go dzieli od innych największa różnica i największe oddalenie. Tak więc tożsamość polega na jednym z tych trzech stosunków: podobieństwa, styczności i przyczynowości; że zaś sama istota tych stosunków polega na tym, iż tworzą one łatwe przejście od idei do idei, przeto wynika stąd, iż nasze pojęcia o tożsamości osoby wywodzą się całkowicie z gładkiego i nieprzerwanego przejścia myśli wzdłuż ciągu powiązanych ze sobą idei, zgodnie z tymi zasadami, które zostały wyjaśnione powyżej.

Jedynym więc zagadnieniem, które jeszcze pozostaje, jest to, jakie stosunki powodują to nieprzerwane przesuwanie się naszej myśli, gdy rozważamy istnienie umysłu czy osoby myślącej w następujących po sobie odcinkach czasu. I tu, oczywista, musimy się ograniczyć do podobieństwa i przyczynowości, a pozostawić na uboczu styczność, która w naszym przypadku ma wpływ niewielki albo nawet nie ma żadnego.

Zacznijmy od *podobieństwa*. Przypuśćmy, że mogliśmy wejrzeć jasno w serce innego człowieka i obserwować to następstwo percepcji, które składa się na jego umysł czy też zasadę myślącą; i przypuśćmy, że ten drugi człowiek zachowuje zawsze pamięć o znacznej części swych minionych percepcji; otóż jest rzeczą oczywistą, że nic innego nie mogłoby bardziej przyczynić się do tego, iżby powiązać jednym stosunkiem to następstwo percepcji w całej jego różnorodności. Czymże jest bowiem pamięć, jak nie władzą, dzięki której powstają w naszym umyśle obrazy percepcji minionych? Że zaś obraz z konieczności musi być podobny do swego przedmiotu, to czyż

częste zjawianie się tych podobnych do siebie percepcji w łańcuchu myśli nie musi prowadzić wyobraźni bardziej łatwo od jednego ogniwa do drugiego i czyż nie musi czynić całości podobną do niezmiennego trwania jednej rzeczy? Tak więc w tym szczególnym przypadku pamięć nie tylko odkrywa tożsamość, lecz również przyczynia się do jej wytworzenia, wytwarzając stosunek podobieństwa między percepcjami. I rzecz się ma tak samo zarówno, gdy rozważamy własne przeżycia, jak i cudze.

A teraz co do *przyczynowości*: możemy stwierdzić, że słuszna jest nasza idea umysłu ludzkiego, gdy go rozważamy jako system różnych percepcji czy różnych istnień, które powiązane są ze sobą stosunkiem przyczyny i skutku i wzajemnie wytwarzają się, niszczą, wpływają na siebie i modyfikują. Nasze impresje dają początek ideom, które im odpowiadają; i te idee z kolei wytwarzają inne impresje. Jedna myśl goni drugą i ciągnie za sobą trzecią, która ją z kolei wypędza z umysłu. Pod tym względem nie mogę porównać duszy bardziej trafnie z żadną inną rzeczą niż z republiką czy wspólnotą, w której poszczególni członkowie związani są ze sobą wzajemnie więzami rządu i podporządkowania i dają początek innym osobom, które podtrzymują istnienie tej samej republiki wśród nieustannych zmian jej części. I podobnie jak ta sama republika może nie tylko zmieniać swych członków, lecz również swe prawa i konstytucje, tak ta sama osoba może zmieniać swój charakter i dyspozycje oraz swe impresje i idee, nie tracąc swej identyczności. Bez względu na to, jakim ona podlega zmianom, poszczególne części tej osoby są wciąż powiązane stosunkiem przyczynowości. I w myśl tego poglądu nasza tożsamość, co się tyczy wzruszeń, wzmacnia tożsamość, co się tyczy wyobraźni, a to w ten sposób, że nasze odległe od siebie percepcje wpływają jedna na drugą i sprawiają, że w obecnej chwili interesujemy się naszymi minionymi czy przyszłymi przykrościami i przyjemnościami.

Ponieważ jedynie pamięć zapoznaje nas z ciągłością i zasięgiem tego następstwa percepcji, przeto ją trzeba uważać głównie z tej racji za źródło tożsamości osobowej. Gdybyśmy nie mieli pamięci, nie mielibyśmy w ogóle żadnego pojęcia o przyczynowości i, co za tym idzie, o tym łańcuchu przyczyn i skutków, które tworzą nasze ja, czyli naszą osobę. Lecz skoro raz zdobyliśmy to pojęcie przyczynowości dzięki pamięci, to już możemy rozciągnąć ten sam łańcuch przyczyn i, co za tym idzie, tożsamość naszej osoby poza dane naszej pamięci i możemy obejmować myślą czasy, okoliczności, działania, któreśmy całkowicie zapomnieli, lecz co do których przyjmujemy ogólnie, iż kiedyś istniały. Lecz jakże nieliczne są nasze minione przeżycia, o których zachowujemy jakąś pamięć? Kto może mi powiedzieć, na przykład, jakie były jego myśli i działania dnia pierwszego stycznia 1715 roku, 11 marca 1719 i 3 sierpnia 1733 roku? Albo może będzie ktoś twierdził, dlatego że całkowicie zapomniał wydarzenia z tych dni, iż jego obecne ja nie jest tą samą osobą, jaką było w tamtych chwilach, i może w ten sposób zechce obalić wszystkie najbardziej ustalone pojęcia o tożsamości osobowej? Tak więc, zgodnie z tym poglądem, pamięć nie tyle *wytwarza*, ile *odkrywa* tożsamość osobową, wskazując nam stosunek przyczyny i skutku między różnymi naszymi percepcjami. Na tych, którzy twierdzą, że pamięć całkowicie i wyłącznie wytwarza naszą tożsamość osobową, spoczywa ciężar podania racji dlaczego możemy tak rozciągnąć naszą tożsamość poza zasięg naszej pamięci.

Cała ta koncepcja prowadzi nas do konkluzji, która ma wielką doniosłość w rozważanej obecnie sprawie, a mianowicie do tego, że wszystkie subtelne zagadnienia, które dotyczą tożsamości osobowej, nie dadzą się nigdy rozstrzygnąć ostatecznie i że należy je uważać raczej za trudności gramatyczne niż filozoficzne. Tożsamość zależy od stosunków między ideami; i te stosunki wytwarzają tożsamość dzięki temu łatwemu przejściu od idei do idei, którego one są przyczyną. Że zaś te stosunki, a z nimi i łatwość przejścia, mogą zmniejszać się niepostrzeżenie i stopniowo, przeto nie mamy właściwego probierza, na którego podstawie moglibyśmy rozstrzygnąć spór co do tego, kiedy zdobywają one lub tracą tytuł do miana tożsamości. Wszystkie te spory dotyczące identyczności powiązanych ze sobą przedmiotów są wyłącznie słowne, poza tym, że stosunki między częściami złożonej całości dają początek jakiejś fikcji czy też jakiejś urojonej zasadzie powiązania, jak to już stwierdziliśmy powyżej.

To, co powiedziałem o pierwszym początku i niepewności naszego pojęcia tożsamości, co się tyczy umysłu ludzkiego, można rozciągnąć z małą zmianą, czy też nawet bez zmiany, na pojęcie *prostoty* umysłu ludzkiego. Przedmiot, którego odrębne a współlistniejące części są ze sobą

powiązane ściśle zespalającym stosunkiem, działa na wyobraźnię niemal w ten sam sposób jak przedmiot doskonale prosty i niepodzielny, jego ujęcie myślą nie wymaga wiele większego wysiłku. Że zaś działanie myśli jest tak podobne, przeto przypisujemy temu przedmiotowi, że jest prosty, i przyjmujemy fikcyjnie jakąś zasadę powiązania jako podstawę tej prostoty i jako ośrodek wszystkich różnych części i własności przedmiotu.

Tak więc ukończyliśmy nasze badanie rozlicznych systemów filozofii obejmujących zarówno świat intelektualny, jak naturalny; i przy naszym niezbyt jednolitym sposobie rozumowania wchodziliśmy na teren różnych zagadnień, które bądź ilustrują i potwierdzają jakąś część poprzednich wywodów, bądź też przygotowują teren dla naszych dalszych konstrukcji. Teraz czas powrócić do bardziej ścisłego badania naszego przedmiotu i przystąpić do dalszej dokładnej dyssekcji natury ludzkiej, skoro w pełni wyjaśniliśmy naturę naszego sądzenia i poznania.

Rozdział VII

Zamknięcie tej księgi

Lecz, nim rzucę się w te niezmierzone głębie filozofii, jakie się otwierają przede mną, czuję, że skłonny jestem zatrzymać się na chwilę w obecnym punkcie mej drogi i rozważyć tę podróż, którą podjąłem i która niewątpliwie wymaga bardzo wielkiej sztuki i pilności, by ją można było doprowadzić do szczęśliwego końca. Zdaje mi się, że jestem podobny do człowieka, który choć już wpadał na mielizny i choć ledwie uniknął rozbicia, przepływając się przez wąską cieśninę, to przecież ma dość śmiałości, by znów wybrać się na morze na tym samym statku przeciekającym i uderzanym przez żywioły; i który nawet posuwa swą ambicję tak daleko, iż myśli o tym, by okrążyć cały glob w tych niekorzystnych warunkach. Moja pamięć popełnionych błędów i minionych trudności czyni mnie nieufnym co do przyszłości. Nędzna kondycja, słabość i rozprzęgnięcie władz, które muszę wprowadzić w grę w mych badaniach, jeszcze bardziej powiększają moje obawy. To zaś, że niepodobna poprawić czy skorygować tych władz, doprowadza mnie niemal do rozpacz i skłania mnie do tego, że decyduję się raczej zginąć na gołej skale, na której w tej chwili się znajduję, niż zaryzykować i znaleźć się na bezgranicznym oceanie, który wybiega gdzieś w nieskończoność. Nagły widok mego niebezpieczeństwa napędza mnie melancholią; że zaś zwykłą dla tego wzruszenia rzeczą, bardziej niż dla innych wzruszeń, jest folgować sobie, przeto nie mogę powstrzymać się od tego, by nie podsycać mojej rozpacz i wszystkich tymi ponurymi refleksjami, jakich temat obecny dostarcza mi taką obfitość.

Przede wszystkim napawa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zamieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej się znalazłem w mej filozofii; i wyobrażam sobie, że jestem jakimś dziwnym, nieokrzesanym potworem, który, niezdolny do tego, by wejść w społeczność i związać się z nią, został wypędzony poza wszelkie obcowanie z ludźmi i porzucony całkowicie bez pomocy i pociechy. Chętnie szukałbym w tłumie schronu i ciepła; lecz nie mogę przemóc się, by wejść między ludzi będąc tak ułomnym. Wołam na innych, by się do mnie przyłączyli, abyśmy stworzyli kompanię dla siebie, lecz nikt nie chce słuchać mego wołania. Każdy trzyma się na pewnej odległości i boi się tej burzy, która uderza we mnie ze wszystkich stron. Wystawiłem się na wrogość wszystkich metafizyków, logików, matematyków, a nawet teologów; i czyż mam się dziwić, że muszę cierpieć te zniewagi, jakich muszę doznawać? Ujawniłem wszak, że dezaprobuje ich koncepcje; i czyż mogę czuć się zaskoczony i dziwić, gdyby oni dali wyraz swej nienawiści dla mnie i dla mojej osoby? Gdy spoglądam w dal na około, widzę wszędzie spór, sprzeciw, gniew, oszczerstwo i obmowę. Gdy zwrócę me oczy ku wewnątrz, nie znajduję nic prócz zwątpienia i niewiedzy. Cały świat sprzysięga się, by przeciwstawić się mnie i przeczyć; choć taka jest moja słabość, że czuję, iż moje poglądy rozluźniają się i rozpadają same przez się, gdy nie znajdują oparcia w aprobacie ze strony innych ludzi. Każdy krok, który robię, jest pełen wahania i każda nowa refleksja każe mi obawiać się błędu i niedorzeczności w moim rozumowaniu.

Z jakąż bowiem ufnością mogę ważyć się na takie śmiałe przedsięwzięcia, gdy obok niezliczonych słabości, które są swoiste mojej naturze, znajduję tak wiele takich, które są wspólne naturze ludzkiej? Czyż mogę być pewien, że wyzbywając się wszelkich ustalonych poglądów, idę drogą prawdy? I z pomocą jakiego probierza ją odróżnię, gdyby nawet przychylny los wyprowadził

mnie wreszcie na ślady jej stóp? Nawet na podstawie moich najbardziej ścisłych i dokładnych rozumowań nie mogę wskazać racji, dlaczego miałbym obdarzyć uznaniem prawdę, i nie czuję nic więcej niż *silną* skłonność, by rozważać rzeczy *zdecydowanie* w tym świetle, w jakim się one mnie ukazują. Doświadczenie jest zasadą, która mnie poucza, gdy chodzi o wiele powiązań między rzeczami przeszłości. Nawyk jest drugim czynnikiem, który sprawia, iż oczekuję tego samego, co poprzednio, w przyszłości; i oba te czynniki sprzęgają się ze sobą, działając na wyobraźnię, i sprawiają, że pewne idee tworzą sobie w sposób bardziej intensywny i żywy niż inne, którym nie sprzyjają te same czynniki. Gdyby nie ta własność, dzięki której umysł ożywia pewne idee więcej niż inne (własność, która pozornie jest tak potoczna i pospolita i w tak niewielkim stopniu oparta na rozumie), to nie moglibyśmy nigdy obdarzyć naszym uznaniem żadnego argumentu i nie moglibyśmy wyjść w naszych poglądach poza te nieliczne przedmioty, które w danej chwili ukazują się naszym zmysłom. Co więcej nawet, tym przedmiotom nigdy nie moglibyśmy przypisywać innego istnienia niż to, które jest zależne od zmysłów i musielibyśmy je włączyć całkowicie w to następstwo percepcji, na którym polega nasze ja, czyli nasza osoba. I co więcej, nawet opierając się na tym następstwie, moglibyśmy uznawać tylko te percepcje, które są bezpośrednio i aktualnie dane naszej świadomości, nie moglibyśmy natomiast uznawać tych żywych obrazów, jakie nam ukazuje pamięć i które zawsze przyjmujemy jako prawdziwe obrazy percepcji minionych. Pamięć, zmysły i rozum są więc wszystkie oparte na wyobraźni, czyli na żywości naszych idei.

Nic więc dziwnego, że zasada tak niestała i zawodna może nas wprowadzać w błędy, gdy za nią z konieczności idziemy we wszystkich jej odmianach i przypadkach. Ta to właśnie zasada każe nam wnioskować z przyczyn i skutków; i ta sama zasada przekonuje nas, iż istnieją nieprzerwanie rzeczy zewnętrzne, gdy są nieobecne dla naszych zmysłów. Lecz chociaż te dwie operacje myślowe są równie naturalne i konieczne dla umysłu ludzkiego, to przecież w pewnych okolicznościach są one wręcz sobie przeciwne; i nie jest dla nas możliwe, byśmy słusznie i prawidłowo wnioskowali z przyczyn i skutków, a jednocześnie wierzyli w nieprzerwane istnienie materii. Jakżeż więc mamy zharmonizować ze sobą te zasady? Którą z nich mamy przełożyć nad inne? A gdybyśmy nie dali pierwszeństwa żadnej z nich, lecz kolejno obdarzali uznaniem jedną i drugą, jak to się zwykle dzieje wśród filozofów, to z jakimż przekonaniem moglibyśmy później uzurpować sobie ten chwalebny tytuł, skoro tak świadomie obejmujemy naszym uznaniem rzeczy wyraźnie ze sobą sprzeczne?

Tę sprzeczność można by łatwiej wybaczyć, gdyby ją kompensowała większa solidność i moc przekonywająca w innych partiach naszego rozumowania. Ale rzecz ma się wręcz odwrotnie. Gdy badamy rozum ludzki sięgając do jego pierwszych zasad, to znajdujemy, że prowadzi to nas do takich poczuc i przekonań, które zdają się wystawiać na śmiech wszelkie nasze minione trudy i wysiłki i odbierać odwagę do dalszych badań. Niczego bardziej ciekawie nie dochodzi umysł ludzki niż przyczyn każdego zjawiska; i nie zadowolamy się tym, iż znamy przyczyny bezpośrednio, lecz prowadzimy nasze badania dalej, póki nie dotrzemy do zasady pierwotnej i ostatecznej. Nie zatrzymalibyśmy się chętnie i z własnej woli, nim poznamy tę energię w przyczynie, dzięki której wywołuje ona swój skutek i nim poznamy tę więź, która łączy w jedno przyczynę i skutek, i tę własność sprawczą, na której ta więź polega. To jest nasz cel we wszystkich naszych badaniach i rozważaniach. I jakże musimy być rozczarowani, gdy się dowiadujemy, że ta więź, to powiązanie czy ta energia tkwi jedynie w nas samych i nie jest niczym innym niż tą dyspozycją w naszym umyśle, którą zdobywamy nawykami i która sprawia, że przechodzimy myślą od jakiejś rzeczy do tych rzeczy, jakie jej zwykle towarzyszą, i od impresji jednej rzeczy do żywej idei innej rzeczy? Takie odkrycie nie tylko podcina wszelką nadzieję na to, iżbyśmy kiedykolwiek osiągnęli zaspokojenie naszych pragnień, lecz nawet usuwa same takie pragnienia. Okazuje się bowiem, że gdy mówimy, iż pragniemy poznać ostateczną i czynną zasadę sprawczą jako coś, co tkwi w rzeczy zewnętrznej, to albo wikłamy się w sprzeczność z samymi sobą, albo mówimy bez sensu.

Tego braku w naszych ideach nie postrzegamy wprawdzie w życiu potocznym i nie zauważamy też, że w najczęściej spotykanych powiązaniach przyczyny i skutku jesteśmy równie nieświadomi ostatecznej zasady, która je wiąże ze sobą, jak i tam, gdzie chodzi o powiązania najbardziej niezwykle i niespotykane. Lecz to wynika jedynie ze złudzenia, jakiemu ulega wyobraźnia; i powstaje pytanie, jak dalece winniśmy ulegać tym złudzeniom. Trudne to bardzo

pytanie i doprowadza nas do dylematu, który jest niebezpieczny bez względu na to, jak go rozwiążemy. Jeśli bowiem darzymy uznaniem każdą pospolitą sugestią wyobraźni, to nie tylko często sugestie te są sobie przeciwne, lecz prowadzą nas też do takich błędów, niedorzeczności i ciemnych koncepcji, że musimy wreszcie wstydić się naszej łatwowierności. Nie ma rzeczy bardziej niebezpiecznej dla rozumu niż wzloty wyobraźni; i nic nie było okazją do większych błędów, jakie popełniali filozofowie. Ludzi o bujnej wyobraźni można pod tym względem porównać do tych aniołów, których Pismo święte przedstawia jako istoty, co zakrywają swe oczy skrzydłami. Z tym spotykaliśmy się już w tylu przypadkach, że możemy sobie zaoszczędzić trudu i nie rozwodzić się nad tym dłużej.

Lecz, z drugiej strony, jeżeli rozważanie tych przypadków skłania nas, byśmy się zdecydowali odrzucić wszelkie pospolite sugestie wyobraźni i trzymać się rozumu, to znaczy: ogólnych i bardziej ustalonych własności wyobraźni, to nawet ta decyzja, jeśli ją będziemy konsekwentnie realizowali, będzie niebezpieczna i pociągnie za sobą konsekwencje jak najbardziej fatalne. Wskazałem już bowiem, że rozum, gdy działa w odosobnieniu i zgodnie ze swymi najbardziej ogólnymi zasadami, podkopuje całkowicie sam siebie i nie pozostawia nawet najmniejszego stopnia oczywistości w żadnej tezie, i to zarówno w filozofii, jak i w życiu potocznym. Ratujemy się przed tym całkowitym sceptycyzmem jedynie dzięki tej dziwnej i pozornie trywialnej własności wyobraźni, dzięki której tylko z trudnością spoglądamy na rzeczy z punktów widzenia dalekich i nie jesteśmy zdolni wiązać z tym spojrzenia na nie impresji tak wyraźnej jak z tymi spojrzeniami na rzeczy, które są bardziej łatwe i naturalne. Mamyż więc ustalić jako regułę ogólną, że nie należy nigdy dawać wiary rozumowaniu subtelnemu i skonstruowanemu pracowicie? Rozważcie dobrze konsekwencję takiej zasady. Podcina ona całkowicie podstawy wszelkiej nauki i filozofii. Bieriecie za punkt wyjścia jedną szczególną własność wyobraźni, a tymczasem równe racje każą nam się liczyć z wszelkimi jej własnościami. I całkiem wyraźnie popadacie ze sobą w sprzeczność, skoro ta reguła musi opierać się na poprzednim rozumowaniu, które, musicie się na to zgodzić, jest dostatecznie wysubtelnione i metafizyczne. Jakież więc stanowisko mamy wybrać pośród tych trudności? Jeżeli przyjmujemy tę zasadę i potępimy wszelkie rozumowanie wysubtelnione, to popadamy w najbardziej oczywiste niedorzeczności. Jeśli zaś ją odrzucimy na korzyść tych wywodów wysubtelnionych, podcinamy całkowicie podstawy rozumu ludzkiego. Nie mamy więc wyboru innego niż pomiędzy fałszywym uzasadnieniem a brakiem uzasadnienia. Co do mnie, to nie wiem, co należy uczynić w obecnym przypadku. Mogę tylko stwierdzić, co się czyni potocznie, a mianowicie to, że o trudności tej myśli się rzadko albo nie myśli się wcale; i nawet tam, gdzie umysł już raz zdawał sobie z niej sprawę, zostaje ona szybko zapomniana i zostawia za sobą impresję niemal niedostrzegalną. Bardzo subtelne refleksje mają na nas wpływ nieznaczny albo nie mają żadnego zgoła; a przecież nie ustalamy ani nie możemy ustalić jako reguły tego, iż nie powinny one mieć żadnego wpływu: tkwi tu więc sprzeczność wyraźna.

Lecz cóż ja tu powiedziałem, że bardzo wysubtelnione i metafizyczne refleksje mają na nas wpływ nieznaczny albo nie mają żadnego wpływu? Nie mogę uniknąć tego, iżby nie wycofać tego poglądu i nie potępić go na podstawie mego obecnego poczucia i doświadczenia. Żywe widzenie tych różnorodnych sprzeczności i niedoskonałości rozumu ludzkiego tak wrażliwość w moją duszę i tak rozgorączkowało mój mózg, że jestem gotów odrzucić wszelkie przeświadczenie i wszelkie rozumowanie i nawet nie mogę uważać, iżby jeden pogląd był bardziej prawdopodobny czy dopuszczalny niż inny. Dokądże ja doszedłem i czymże jestem? Z jakich przyczyn wywodzi się moje istnienie i do jakiej kondycji powrócę? O czyje względy mam się ubiegać i czyjego gniewu winienem się bać? Jakie istoty mnie otaczają? Na kogo mam jakiś wpływ i kto ma wpływ na mnie? Wszystkie te pytania wywołują zamieszanie w moim umyśle i zaczynam wyobrażać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką sobie tylko można wyobrazić; że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możliwości władania moimi członkami i władzami.

Ale na szczęście jest tak, że ponieważ rozum nie jest zdolny rozpędzić tych chmur, przeto natura sama daje pomoc w tej potrzebie i leczy mnie z tej filozoficznej melancholii i z tego delirium bądź rozluźniając to napięcie umysłu, bądź odwracając moją uwagę żywą impresją mych zmysłów, co zaciera myśl o tych wszystkich chimerach. Oto jem obiad, oto gram w tryk-trak, oto prowadzę

rozmowę i jestem wesoły w towarzystwie moich przyjaciół; i gdy po trzech czy czterech godzinach rozrywki powrócę do tych spekulacji, to wydają mi się one tak chłodne, naciągnięte i śmieszne, że nie mogę się uczuciowo zdobyć na to, by się w nie dalej pograżać.

Tutaj więc stwierdzam, że bezwzględnie i koniecznie zmuszony jestem żyć, mówić i działać podobnie jak inni ludzie w potocznych sprawach życia. Lecz niemniej, chociaż moja naturalna skłonność, obieg moich humorów zwierzęcych i tok moich wzruszeń doprowadza mnie do tego, że beztrąsko wierzę w ogólne zasady świata, to przecież odczuwam takie pozostałości mej poprzedniej dyspozycji, że gotów jestem rzucić wszystkie moje książki i papiery w ogień i zdecydować, iż nigdy nie wyrzeknę się przyjemności życia dlatego, ażeby myśleć i filozofować. Takie oto są moje uczucia w tym śledzienniczym nastroju, który mnie opanowuje w tej chwili. Mogę, co więcej nawet muszę, poddać się biegowi przyrody i podporządkować moim zmysłom i memu rozumowi; i właśnie w tym ślepym poddaniu wykazuję najlepiej moją sceptyczną dyspozycję i moje sceptyczne zasady. Lecz czyż wynika stąd, że muszę walczyć z biegiem rzeczy w naturze, który mnie prowadzi do indolencji i do szukania przyjemności; i czyż wynika stąd, że muszę odgrodzić się w pewnej mierze od obcowania z ludźmi i ich towarzystwa, które jest tak przyjemne; i że muszę torturować mój mózg subtelnościami i sofistycznymi konstrukcjami właśnie wtedy, gdy nie mogę zdobyć pewności, że rozumne jest takie pełne wysiłku fizycznego zachowanie, ani też mieć jakiegoś prawdopodobnego widoku na to, iż przez to dojdę do prawdy i pewności. Jakież to obowiązek ciąży na mnie, iżbym tak marnował czas? I jakiemu to celowi służy, czy to w interesie ludzkości, czy też w moim własnym? Nie. Jeśli mam być człowiekiem szalonym, jak są z pewnością ci wszyscy, którzy rozumują i wierzą, że cokolwiek jest z pewnością, to niechaj moje szaleństwa będą co najmniej naturalne i przyjemne. Gdzie walczę z moją skłonnością, tam muszę mieć dobrą rację do tego oporu; i nie pozwolę się wyprowadzić na wędrówki po takich pustkowiach posępnych i najeżonych przeszkodami ścieżkach, po jakich dotychczas wędrowałem.

To są myśli i uczucia, które mi poddaje mój nastrój śledzienniczy i moja indolencja. I muszę wyznać, że filozofia nie ma nic takiego, co by było można temu przeciwstawić; oczekuje ona zwycięstwa raczej stąd, że będą powracały nastroje poważnego, lecz dobrego humoru, niż stąd, że moc swą okaże rozum i przeświadczenie. We wszystkich okolicznościach życia winniśmy zachować nasz sceptycyzm. Jeżeli wierzymy, że ogień grzeje a woda orzeźwia, to wierzymy tylko dlatego, iż kosztuje nas to zbyt wiele wysiłku, by myśleć inaczej. Istotnie też, jeżeli jesteśmy filozofami, to winniśmy być nimi, opierając się na zasadach sceptycznych, i na tej skłonności, jaką czujemy do tego, ażeby kierować się właśnie nimi. Gdzie rozum jest żywy i ma pewną określoną skłonność, tam trzeba się zgodzić z jego sądami. Gdzie natomiast nie jest taki, nie ma on nigdy żadnego tytułu, by na nas wpływać.

Tak więc w chwili, gdy zmęczony jestem rozrywkami i towarzystwem i gdy sobie pozwoliłem na marzenie w moim pokoju albo na samotnym spacerze wzdłuż brzegu rzeki, czuję wówczas, że mój umysł cały jest skupiony w sobie, i mam naturalną skłonność, ażeby rozciągnąć moje widzenie rzeczy na wszystkie te sprawy, co do których spotkałem się z tak wieloma dyskusjami w mej lekturze i w moich rozmowach. Nie mogę opanować ciekawości i chęci, żeby zapoznać się z zasadami tego, co dobre i złe moralnie, żeby poznać naturę i podstawy kierowania sobą i przyczynę tych licznych wzruszeń i skłonności, jakie wprawiają mnie w ruch i mną rządzą. Czuję się niedobrze, myśląc, że apróbuję jedną jakąś rzecz, a dezaprobuję inną, że jedną rzecz nazywam piękną, inną zaś niekształtną; że decyduję o prawdzie i fałszu, o tym, co rozumne, a co szalone, nie wiedząc, na jakich zasadach się opieram. Jestem pełen troski o świat uczony, który pozostaje w takiej godnej pożałowania niewiedzy co do tych wszystkich rzeczy. Czuję też, że powstaje ambitna we mnie potrzeba, by przyczynić się do oświecenia ludzkości i by zdobyć imię mymi wynalazkami i odkryciami. Te uczucia zjawiają się całkiem naturalnie w moim obecnym usposobieniu; i gdybym spróbował je odpędzić, zwracając się ku jakiemuś innemu zajęciu czy innej rozrywce, to czuję, że straciłbym pewną sumę przyjemności; i to jest źródłem mej filozofii.

Lecz przyjmując nawet, że ta ciekawość i ambicja nie przeniosłaby mnie w dziedzinę spekulacji poza krąg codziennego życia, to i tak stałoby się z konieczności, że sama moja słabość musiałaby mnie doprowadzić do takich badań. To pewna, że przesąd jest znacznie bardziej śmiały w swych koncepcjach i hipotezach niż filozofia; i podczas gdy ta poprzestaje na świecie

widzialnym, to tamten otwiera przed nami świat swoisty wskazując nowe przyczyny i zasady zjawisk, i przedstawia nam sceny, byty i rzeczy, które są całkiem nowe. Że więc jest rzeczą niemal niemożliwą, iżby umysł człowieka znalazł spoczynek jak umysł zwierząt w tym wąskim kręgu rzeczy, jakie są przedmiotem codziennej rozmowy i codziennego działania, przeto winniśmy tylko zastanowić się nad tym, jak wybrać naszego przewodnika, i wybór nasz winien spocząć na tym, który jest najbardziej pewny i najbardziej przyjemny. I tutaj odważam się polecać filozofię; i nie będę miał skrupułów, dając jej pierwszeństwo przed przesądem wszelkiego możliwego rodzaju. Przesąd bowiem, powstając naturalnie i łatwo z potocznych poglądów ludzkości, silniej działa na umysł i często zdolny jest naruszyć linię naszego postępowania w naszym życiu i działaniu. Filozofia przeciwnie, jeżeli jest słuszna, może nam dać tylko zapatrywanie łagodne i umiarkowane; jeśli zaś jest fałszywa i dziwaczna, to jej koncepcje są jedynie przedmiotem spekulacji chłodnej i ogólnej i rzadko sięgają tak daleko, iżby naruszyć rozwój naszych naturalnych skłonności. Cynicy są niezwykłym przykładem filozofów, którzy wychodząc z rozumowań czysto filozoficznych doszli do takich dziwaczności w postępowaniu, na jakie mógł się zdobyć tylko mnich czy derwisz. Mówiąc ogólnie, błędy w religii są niebezpieczne; błędy w filozofii są tylko śmieszne.

Zdaję sobie sprawę, że te dwa przypadki siły i słabości umysłu nie obejmują całego rodzaju ludzkiego i że w szczególności w Anglii jest wielu uczciwych i szanujących się ludzi, którzy, zawsze zajęci swymi sprawami domowymi albo oddając się rozrywkom pospolitym, bardzo mało wychodzili swymi myślami poza te rzeczy, które każdego dnia zjawiają się przed ich zmysłami. Z takich ludzi istotnie nie zamierzam czynić filozofów i nie oczekuję, iżby stali się towarzyszami w tych poszukiwaniach ani słuchaczami sprawozdań z tych odkryć. Dobrze robią, że pozostają tym, czym są w tej chwili; i zamiast ich wysubtelniać tak, iżby się stali filozofami, pragnę raczej, iżbyśmy mogli dać naszym twórcom systemów filozoficznych pewien przydział tej grubej ziemskiej mieszanki, której oni zazwyczaj bardzo potrzebują jako składnika swej natury, i która by posłużyła do tego, iżby utemperować te ogniste cząsteczki, z których się oni składają. Gdy się pozwoli, by gorąca wyobraźnia wkroczyła na teren filozofii, i gdy przyjmuje się hipotezy jedynie dlatego, że są pozornie prawdziwe i przyjemne, to nie możemy nigdy zdobyć żadnych stałych zasad ani przekonań, które by się godziły z potoczną praktyką i doświadczeniem. Lecz gdyby raz usunąć te hipotezy, to moglibyśmy mieć nadzieję, że ustalimy pewien system czy pewien zespół poglądów, który, jeśli by nawet nie był prawdziwy (byłoby to, być może, za dużo taką mieć nadzieję), mógłby co najbardziej zadowalać umysł ludzki i ostać się wobec próby najmniej krytycznego roztrząsania. I nie należy tracić nadziei, że się ten cel osiągnie, dlatego że jest wiele koncepcji chimerycznych, które kolejno powstały i rozplywały się w nicłość; trzeba tylko zważyć, że krótki jest okres czasu, w którym te zagadnienia były przedmiotem badania i rozumowania. Dwa tysiące lat z takimi długimi przerwami i z tak potężnymi przeszkodami, które odbierały odwagę myślenia — to zbyt mała przestrzeń czasu na to, by doprowadzić nauki do znośnej doskonałości; i być może, jesteśmy jeszcze w zbyt wczesnej fazie rozwoju świata, iżbyśmy mogli odkryć jakieś zasady, które by się ostały przed badaniem dalekiej potomności. Co do mnie, to jedyną moją nadzieją jest, że być może przyczynię się nieco do tego, by posunąć naprzód naukę, dając w pewnych sprawach odmienny kierunek spekulacjom filozofów i wskazując im wyraźniej te zagadnienia, co do których jedynie mogą oczekiwać, że zdobędą pewność i przeświadczenie. Natura ludzka jest jedynym przedmiotem wiedzy człowieka; a tymczasem dotąd była najbardziej zaniedbana. Wystarczy mi, jeżeli będę mógł uczynić ją tematem bardziej modnym; i nadzieja na to przyczynia się do tego, iż moje usposobienie wyzwala się nieco z tej hipochondrii i że dźwiga się z tej niemocy, która czasem mnie opanowuje. Jeżeli czytelnik znajduje się w takim samym szczęśliwym usposobieniu, niechaj idzie za mną w moich spekulacjach, które dalej tu rozwinę. Jeśli nie, to niechaj idzie za swoją własną skłonnością i oczekuje powrotów dobrego humoru i zainteresowania światem. Zachowanie człowieka, który studiuje filozofię w ten beztroski sposób, jest istotnie bardziej sceptyczne niż człowieka, który czując w sobie skłonność do filozofii tak jest jednak owładnięty wątpliwościami i skrupułami, iż ją całkiem odrzuca. Prawdziwy sceptyk będzie odnosił się nieufnie zarówno do swoich wątpliwości filozoficznych, jak i do swoich filozoficznych przeświadczeń. I nigdy nie odmówi sobie niewinnego zadowolenia, jakie mu daje bądź jedno, bądź drugie.

Słuszną jest rzeczą nie tylko, iżbyśmy pofolgowali naszej skłonności do najbardziej

subtelnych i zawiłych badań filozoficznych mimo naszych zasad sceptycznych, lecz również i to, iżbyśmy poddali się tej dążności, która nas nakłania, byśmy zajmowali postawę pozytywną i pewną w *pewnych sprawach konkretnych*, gdy je widzimy w jasnym świetle danej chwili. Łatwiej powstrzymać się od wszelkiego badania i rozważania, niż opanować tak naturalną dążność i strzec się tego poczucia pewności, które zawsze powstaje, gdy oglądamy jakąś rzecz dokładnie i szczegółowo. W takiej sytuacji nie tylko gotowi jesteśmy zapomnieć o naszym sceptycyzmie, lecz również i o naszej skromności; i gotowi jesteśmy posługiwać się takimi zwrotami: *to jest oczywiste, to jest pewne, temu nie można zaprzeczyć*, których używaniu winien by, być może, zapobiec należy szacunek dla publiczności. Być może, że popadałem w ten błąd za przykładem innych; lecz tutaj zastrzegam się przeciw zarzutom, które by mogły być wysunięte przeciw mnie z tej racji; i oświadczam, że takie zwroty wydobywało ze mnie aktualne widzenie rzeczy i że nie jest w nich ukryta postawa dogmatyczna ani wygórowane mniemanie o moim własnym sędzi: zdaję sobie sprawę, że takie uczucia nie przystoją nikomu, a sceptykowi jeszcze mniej niż komu innemu.

Tom II

O UCZUCIACH

KSIĘGA II. O UCZUCIACH

CZEŚĆ I

O DUMIE I POKORZE

Rozdział I

Podział tematu

Podobnie jak wszelkie percepcje umysłu można podzielić na *impresje* i *idee*, tak też impresje dadzą się znów podzielić na *pierwotne* i *wtórne*. Jest to ten sam podział impresji, jakim posługiwałem się powyżej, gdy rozróżniłem impresje *zmysłowe* i *refleksyjne*. Impresje pierwotne, czyli impresje zmysłowe, to takie, które powstają w duszy bez jakiegokolwiek poprzedniej percepcji i wywodzą się z budowy ciała, z humorów zwierzęcych albo z oddziaływania rzeczy na organy zewnętrzne. Impresje wtórne, czyli refleksyjne, to takie, które wywodzą się z tych impresji pierwotnych, bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem idei tych impresji pierwotnych. Do pierwszego rodzaju należą wszystkie impresje zmysłowe oraz wszelkie przykrości i przyjemności cielesne; do drugiego uczucia oraz inne emocje, które są do nich podobne.

Jest rzeczą pewną, że umysł w swoich percepcjach musi gdzieś robić początek; że zaś impresje poprzedzają odpowiadające im idee, przeto muszą być pewne impresje, które zjawiają się w duszy bez wszelkiego wprowadzenia. Te zależą od przyczyn naturalnych i fizycznych; ich badanie odprowadziłoby mnie za daleko od mego obecnego tematu, do nauki anatomii i do filozofii naturalnej. Dlatego też ograniczę się tutaj do tych innych impresji, jakie nazwałem wtórnymi albo refleksyjnymi, jako że wywodzą się z impresji pierwotnych albo z idei tych impresji. Przykrości i przyjemności cielesne są źródłem wielu uczuć, zarówno gdy umysł je bezpośrednio odczuwa, jak i

wówczas, gdy o nich myśli; lecz powstają pierwotnie w duszy czy w ciele, jak wam się to podoba nazwać, bez jakiegokolwiek poprzedzającej myśli czy percepcji. Atak podagry wywołuje długi ciąg uczuć, takich, jak smutek, nadzieja, obawa, lecz nie wywodzi się bezpośrednio z żadnego przeżycia emocjonalnego ani z idei.

Impresje refleksyjne można podzielić na dwa rodzaje, a mianowicie na *łagodne* i *gwałtowne*. Do pierwszego rodzaju należy poczucie piękna i brzydoty w działaniach, w utworach artystycznych i w przedmiotach zewnętrznych. Do drugiego rodzaju należą uczucia miłości i nienawiści, smutku i radości, dumy i pokory. Podział ten daleki jest od ścisłości. Uniesienia, jakie daje poezja i muzyka, często dochodzą do najwyższego natężenia; gdy tymczasem te inne impresje, właściwie zwane *uczuciami*, mogą się przekształcać w emocję tak łagodną, iż stają się niemal niepostrzegalne. Że jednak, ogólnie biorąc, uczucia są bardziej gwałtowne niż emocje, jakie daje piękno i brzydota, przeto impresje te odróżniano potocznie jedne od drugich. Wobec tego, że zagadnienia dotyczące natury ludzkiej są tak liczne i różne, skorzystam tutaj z tego potocznego i pozornie słusznego podziału, bym mógł rozwijać swoje wywody w większym porządku; powiedziawszy wszystko, co uważałem za konieczne, co się tyczy naszych idei, teraz wyjaśnię te emocje czy uczucia gwałtowne, ich naturę, źródło, przyczyny i skutki.

Gdy robimy przegląd tych uczuć, zjawia się podział ich na *bezpośrednie* i *pośrednie*. Przez bezpośrednie uczucia rozumiem takie, które powstają wprost z tego, co złe lub dobre, z przykrości lub przyjemności. Przez pośrednie rozumiem takie, co powstają pod wpływem tych samych czynników, lecz w powiązaniu z innymi własnościami. Rozróżnienia tego nie mogę obecnie dalej uzasadnić ani wyjaśnić. Mogę tylko zauważyć ogólnie, że mianem uczuć pośrednich obejmuję dumę, pokorę, ambicję, próżność, miłość, nienawiść, zazdrość, litość, złośliwość, szlachetność oraz inne, z nimi związane. Mianem zaś uczuć bezpośrednich obejmuję pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieję, obawę, rozpacz i poczucie pewności. Zacznę od pierwszych.

Rozdział II

O dumie i pokorze. Ich przedmiot i przyczyna

Uczucie dumy i pokory, to proste i jednolite impresje; stąd niepodobna, byśmy kiedykolwiek mogli w jakiegokolwiek wielości słów dać słuszną ich definicję, podobnie zresztą, jak i definicję jakiegokolwiek innego uczucia. Co najwyżej możemy chcieć dać opis uczuć, wyliczając takie okoliczności, które im towarzyszą. Lecz że te wyrazy, *duma* i *pokora*, są w powszechnym użyciu, i że impresje, których one są mianem, są najbardziej pospolite ze wszystkich, przeto każdy człowiek sam z siebie będzie zdolny stworzyć sobie właściwą ideę tych przeżyć, nie narażając się na niebezpieczeństwo błędu. Z tej racji, nie tracąc czasu na rozważania przedwstępne, bezpośrednio przystąpię do badania tych uczuć.

Jest rzeczą oczywistą, że *duma* i *pokora*, choć wprost sobie przeciwne, mają przecież ten sam *przedmiot*. Tym przedmiotem jest nasze ja, czyli owo następstwo powiązanych ze sobą stosunkami idei i impresyj, które dane są bezpośrednio naszej pamięci i świadomości. Na nich to zawsze zatrzymuje się nasz wzrok, gdy jesteśmy poruszeni jednym z tych uczuć. Zależnie od tego, czy nasza idea naszego ja jest bardziej lub mniej dla nas korzystna, doznajemy jednego z tych dwóch uczuć przeciwstawnych; i bądź *duma* podnosi nasze poczucie, bądź je obniża *pokora*. Jakiegokolwiek inne rzeczy obejmuje umysł, to zawsze są one rozważane ze względu na nasze ja; inaczej nigdy nie byłyby zdolne obudzić tych uczuć, albo wywołać choćby najmniejszego podniesienia czy zmniejszenia ich nasilenia. Gdy nasze ja nie wchodzi w zakres rozważania, nie ma miejsca ani na dumę, ani na pokorę.

Lecz chociaż to powiązane następstwo percepcji, które nazywamy naszym ja, jest zawsze przedmiotem tych dwóch uczuć, niemniej jest rzeczą niemożliwą, by ono było ich *przyczyną*, albo żeby samo wystarczało, aby je wywołać. Te uczucia są sobie wprost przeciwne i mają wspólny ten sam przedmiot; gdyby więc ich przedmiot był również ich przyczyną, to nie mógłby nigdy wywołać jednego uczucia w jakimkolwiek stopniu, nie wywołując jednocześnie drugiego w tym samym stopniu; i to przeciwstawienie i przeciwieństwo musiałoby niweczyć oba te uczucia. Niemożliwą jest rzeczą, iżby człowiek mógł w tym samym czasie być i dumny, i pokorny; gdy zaś ma różne

powody do tych uczuć, jak to się często zdarza, to zjawiają się one albo kolejno, albo też, gdy się ze sobą spotkają, jedno niweczy drugie tak dalece, jak na to pozwala mu jego siła, i tylko resztką tego uczucia, które ma przewagę, działa nadal na umysł. Lecz w przypadku obecnym żadne z tych uczuć nie mogłoby nigdy mieć przewagi; jeśli bowiem założyć, że wywołała je jedynie myśl o naszym ja, ta myśl, która jest zupełnie obojętna w stosunku do obu tych uczuć, to musi ona wywołać je oba dokładnie w tej samej mierze, czyli, innymi słowy, nie może wywołać żadnego z nich. Wywołać jakieś uczucie i jednocześnie wzbudzić równą dozę uczucia przeciwnego, to odrobić bezpośrednio to, co zostało zrobione: umysł wtedy musiałby pozostać ostatecznie zupełnie spokojny i obojętny.

Musimy więc zrobić rozróżnienie między przyczyną a przedmiotem tych uczuć; między ideą, która je wywołuje, a ideą, ku której zwraca się ich wzrok, gdy zostaną wywołane. Duma i pokora, gdy już raz powstaną, skierowują naszą uwagę na nasze ja i patrzą na nie jako na swój przedmiot ostateczny i końcowy. Lecz trzeba jeszcze czegoś, by je wywołać; czegoś, co jest swoiste, dla jednego z tych uczuć i nie wywołuje ich obu w tym samym stopniu. Pierwsza idea, jaka się tu zjawia w umyśle, to idea przyczyny czy zasady sprawczej. Ona to wywołuje uczucie z nią związane; i uczucie to, skoro zostanie wywołane, skierowuje nasz wzrok na inną ideę, a mianowicie na ideę naszego ja. Tu więc uczucie znajduje się między dwiema ideami, z których jedna je wywołuje, a druga jest przez nie wywołana. Pierwsza więc idea przedstawia tu *przyczynę*, druga zaś *przedmiot* uczucia.

Zacznijmy od przyczyn dumy i pokory. Możemy zauważyć, że ich najbardziej oczywistą i godną uwagi własnością jest to, iż mogą one dotyczyć bardzo wielkiej różnorodności rzeczy. Każda wartościowa własność umysłu, czy to wyobraźnia, władza sądenia, pamięć, czy temperament, dowcip, zdrowy rozsądek, erudycja, odwaga, sprawiedliwość, prawość — wszystkie te rzeczy są przyczynami dumy; a ich przeciwieństwa przyczynami pokory. I uczucia te nie ograniczają się do umysłu, lecz rozciągają swoje spojrzenie również na ciało. Człowiek może być dumny ze swej piękności, siły, zręczności, majątności, zwinności w tańcu, w jeździe konnej, w fechtunku, czy też ze sprawności w jakichś czynnościach ręcznych i w rękodziele. Lecz to nie wszystko. Uczucie sięga wzrokiem dalej i obejmuje wszelkie rzeczy, które choćby w najmniejszej mierze są z nami związane czy też pozostają do nas w jakimś stosunku. Nasz kraj, rodzina, dzieci, krewni, dobra, domy, ogrody, konie, psy, ubiory — każda z tych rzeczy może się stać przedmiotem bądź dumy, bądź pokory.

Z rozważania tych przyczyn okazuje się, że trzeba koniecznie, byśmy dokonali nowego rozróżnienia pośród przyczyn uczucia, a mianowicie, byśmy odróżnili *własność*, która wywołuje uczucie, i jej *podmiot*. Człowiek, na przykład, jest próżny dlatego, że ma piękny dom, albo że go sam wybudował i urządził. Tutaj przedmiotem uczucia jest on sam, przyczyną zaś jest piękny dom. Tę przyczynę można z kolei podzielić na dwie części, a mianowicie na własność, która wywołuje uczucie, i na rzecz, która tę własność posiada. Własnością jest piękność, rzeczą zaś jest dom, jako jego posiadłość czy rzecz przez niego urządzona. Oba te składniki są istotne; i rozróżnienie to nie jest próżne i chimeryczne. Piękno, rozważane jedynie samo przez się, o ile nie jest powiązane stosunkiem z czymś, co ma związek z nami, nigdy nie wywołuje dumy czy próżności; najsilniejszy nawet i najbliższy związek z nami sam przez się, bez tego piękna, czy czegoś innego zamiast piękna, ma równie mały wpływ na to uczucie. Ponieważ więc te dwa składniki łatwo oddzielić i ponieważ, z drugiej strony, trzeba koniecznie, by się połączyły, iżby wywołać uczucie, przeto winniśmy je uważać za składowe części przyczyny i wrazić w nasze umysły ścisłą ideę tego rozróżnienia.

Rozdział III

Skąd wywodzą się te przedmioty i przyczyny

Posunawszy się już tak daleko, iż zauważyliśmy różnicę pomiędzy *przedmiotem* uczuć a ich *przyczyną*, i że rozróżniliśmy już w przyczynie własność, która wywołuje uczucie, i rzecz, której przysługuje ta własność, przechodzimy teraz do badania, co decyduje o tym, iż każde z nich jest tym, czym jest, i co daje tym uczuciom taki oto właśnie przedmiot swoisty oraz taką swoistą własność i rzecz, która jest obdarzona tą własnością. Na tej drodze zrozumiemy w pełni źródło

dumy i pokory.

Otóż jest oczywiste przede wszystkim, że te uczucia muszą mieć nasze ja za swój *przedmiot* nie tylko dzięki *naturalnej*, lecz również i *pierwotnej* własności umysłu. Nie może być wątpliwości co do tego, że własność ta jest naturalna, skoro przejawia swoje działanie niezmiennie i stale. Nasze ja jest zawsze tym przedmiotem dumy i pokory; i nawet, gdy te uczucia sięgają dalej, to zawsze zwracają też swój wzrok na nasze ja; i żadna inna osoba ani żaden inny przedmiot nie może tak na nas oddziaływać.

Że zaś to wynika z własności *pierwotnej*, czy też z pierwotnego impulsu, to okaże się również oczywiste, jeśli zważymy, iż jest to wyróżniająca cecha charakterystyczna tych uczuć. Gdyby natura nie dała jakichś pierwotnych własności umysłowi, nie mógłby on nigdy posiadać żadnych własności wtórnych, albowiem w tym przypadku nic miałby żadnej początkowej podstawy do działania i nigdy nie mógłby zacząć przejawiać swojej aktywności. Otóż te własności, które musimy uważać za pierwotne, są takie, iż należą do najbardziej nieodłącznych własności duszy i że sprowadzić ich do jakichś innych niepodobna: i taka jest właśnie ta własność, która wyznacza przedmiot dumy i pokory.

Mozemy tu postawić pytanie, być może, trudniejsze, czy *przyczyny*, które wywołują owo uczucie, są równie *naturalne* jak przedmiot, ku któremu ono się zwraca, i czy cała ta wielka różnorodność możliwych przedmiotów uczucia jest rzeczą kaprysu, czy też wynika z konstytucji umysłu. Tę wątpliwość usuniemy szybko, jeśli rzucimy okiem na naturę ludzką i zważymy, że u wszystkich narodów i po wszystkie czasy te same przedmioty wywołują zawsze dumę i pokorę; i że patrząc nawet na cudzoziemca, możemy wiedzieć z dużym przybliżeniem, co zwiększy czy też zmniejszy jego uczucie tego rodzaju. Jeżeli dane uczucie odchyła się w czymś od swego zwykłego przebiegu, to pochodzi to stąd, iż różne są temperamenty i rodzaje uczuciowości u ludzi; zresztą te odchylenia są bardzo nieznaczne. Czy możemy sobie wyobrazić, iżby było możliwe, aby przy niezmienniej naturze ludzkiej ludzie mogli kiedykolwiek stać się zupełnie obojętni na swoją władzę, bogactwo, piękność czy osobiste walory, i żeby te rzeczy nie miały wpływu na ich dumę i próżność?

Lecz chociaż przyczyny dumy i pokory są oczywiście *naturalne*, to jednak znajdziemy, badając rzecz dalej, że nie są to przyczyny *pierwotne* i że jest całkowicie niemożliwe, iżby każda z nich była przystosowana do tych uczuć przez urządzenie swoiste i żeby to był pierwotny rys natury człowieka. Liczba ich jest ogromna, a przy tym wiele spośród nich jest wytworem sztucznym; jedne są dziełem rąk ludzkich, inne kaprysu, a jeszcze inne pomyślnego przypadku. Pilność ludzkiej pracy wytwarza domy, meble, ubrania. Kaprys określa ich szczególnie rodzaje i własności. A przychylny przypadek ma we wszystkim tym częsty udział, odsłania bowiem te skutki, które wynikają z różnych połączeń i zestawień rzeczy. Niedorzeczne byłoby więc wyobrażać sobie, że każdą z tych rzeczy przewidziała i dała natura i że każdy nowy twór sztuki, jaki jest przyczyną dumy lub pokory, nie przystosowywał się do uczucia, partycypując w jakiejś ogólnej własności, która w naturalny sposób działa na umysł, lecz że jest sam przez się przedmiotem, którego dotyczy jakaś pierwotna zasada, co do tej chwili spoczywała ukryta w duszy i jedynie przez przypadek została wreszcie wydobyta na światło dzienne. Oto na przykład ten pierwszy stolarz, który obmyślił jakieś piękne biurko, wywołał uczucie dumy u tego, kto stał się posiadaczem tego biurka, mocą innych jakoby czynników niż te, które napełniły go dumą z powodu pięknych krzesel i stołów. Ponieważ to zdaje się być oczywiście śmieszne, przeto musimy wyprowadzić wniosek, że żadna przyczyna dumy i pokory nie jest dostosowana do uczuć mocą jakiejś swoistej i pierwotnej własności i że we wszystkich tych przyczynach jest jakiś jeden lub więcej rysów, im wszystkim wspólnych, od których zależy ich skuteczność.

A poza tym stwierdzamy w biegu zdarzeń natury, że choć skutki są wielorakie, niemniej zasady, z których się one wywodzą, są zazwyczaj nieliczne i proste; i że jest to znamieniem niewyszkolonego jeszcze badacza natury, jeśli szuka swoistych własności, ażeby wyjaśnić każde swoiste działanie. O ileż bardziej musi to być prawdą, co się tyczy umysłu ludzkiego, który tak jest ograniczony, że można słusznie myśleć, iż nie jest zdolny obejmować tak potwornie wielkiej ilości zasad, jakby to było konieczne, by wywoływać uczucie dumy i pokory, gdyby każda z odrębnych przyczyn miała być dostosowana do uczucia mocą swoistego zespołu zasad?

Tutaj więc filozofia moralna jest w tej samej sytuacji, w jakiej filozofia naturalna była w dziedzinie astronomii przed czasami Kopernika. Starożytni, choć zdawali sobie sprawę z reguły, że *natura nie czyni nic na próżno*, konstruowali takie skomplikowane modele niebios, jakie wydawały się niezgodne z prawdziwą filozofią i wreszcie ustąpiły miejsca czemuś bardziej prostemu i naturalnemu. Wynajdywać bez skrupułu nową zasadę dla każdego nowego zjawiska, zamiast podciągnąć to zjawisko pod jakąś starą zasadę; przeciążać nasze hipotezy taką nadmierną różnorodnością zasad — to są pewne dowody na to, że żadna z tych zasad nie jest słuszna i że chcemy tylko dużą liczbą fałszów przesłonić naszą nieznaną prawdę.

Rozdział IV

O stosunkach między impresjami i ideami

Tak więc ustaliliśmy bez przeszkód i trudności dwie prawdy: *Że różnorodne przyczyny wywołują dumę i pokorę mocą zasad naturalnych oraz że nie jest tak, iżby każda odrębna przyczyna była dostosowana do swego uczucia mocą swoistej i odrębnej zasady*. Teraz przejdziemy do badania, jak można sprowadzić te zasady do mniejszej liczby i jak w tych przyczynach znaleźć coś wspólnego, na czym polega ich moc sprawcza.

Aby to uczynić, musimy zastanowić się nad pewnymi własnościami natury ludzkiej, które, choć mają potężny wpływ na każdą operację rozumu i na każde działanie uczuć, nie są zazwyczaj dość mocno akcentowane przez filozofów. *Pierwszą* tu rzeczą jest kojarzenie idei, które powyżej już tak często stwierdzałem i wyjaśniałem. Umysł nie może zatrzymać się trwale na jakiejś jednej idei przez czas dłuższy; i przy największych swych wysiłkach nie może nigdy dojść do takiej stałości. Lecz choćby nie wiedzieć jak zmienne były nasze myśli, to przecież zmiany w nich nie zachodzą całkowicie bez reguły i metody. Reguła, wedle której one zachodzą, polega na tym, iż myśli nasze przechodzą od danego przedmiotu do tego, co jest do niego podobne, z nim styczne lub przezeń wywołane. Gdy jakaś idea dana jest wyobraźni, to jakaś inna, powiązana z nią tymi stosunkami, następuje po niej w sposób naturalny i zjawia się z większą łatwością dzięki temu, że tamta ją do umysłu wprowadza.

Drugą własnością, którą stwierdzę w umyśle ludzkim, jest podobne kojarzenie impresji. Wszelkie podobne do siebie impresje związane są ze sobą i skoro tylko jedna z nich się zjawi, wszystkie inne zjawiają się bezpośrednio za nią. Smutek i rozczarowanie wywołuje gniew, gniew wywołuje zazdrość, zazdrość pociąga za sobą złośliwość, a złośliwość znów wywołuje smutek tak, że zostaje zamknięty cały krąg. Podobnie nasze usposobienie uczuciowe, ożywione radością, w naturalny sposób przekształca się w miłość, wspaniałomyślność, litość, odwagę, dumę i w inne uczucia podobne. Trudno umysłowi, gdy go porusza takie uczucie, ograniczyć się do jednego tego uczucia tak, iżby nie dokonała się żadna zmiana i przejście do innego uczucia. Natura ludzka jest zbyt niestała, ażeby dopuścić taką prawidłowość. Zmienność jest dla niej istotna. I w jakim kierunku może się tak naturalnie dokonywać ta zmiana, jeśli nie w kierunku uczuć czy emocji, które odpowiadają usposobieniu uczuciowemu i które są zgodne z tym zespołem uczuć, jaki w owej chwili przeważa? Oczywiście więc jest, że zachodzi pewne przyciąganie czy kojarzenie między impresjami tak samo, jak między ideami, choć z tą godną uwagi różnicą, że idee kojarzą się przez podobieństwo, styczność i przyczynowość, impresje zaś tylko przez podobieństwo.

Po trzecie, można zauważyć co do tych dwóch rodzajów kojarzenia, że one w bardzo znacznym stopniu wspierają się wzajemnie i że przejście jest łatwiejsze tam, gdzie oba te rodzaje kojarzenia zbiegają się ze sobą w danej sprawie. Tak, na przykład, człowiek, który pod wpływem zniewagi, jakiej doznał od kogoś, jest w bardzo złym i gniewnym usposobieniu, łatwo może znaleźć sto różnych powodów do niezadowolenia, niecierpliwości, obawy czy innych nieprzyjemnych uczuć; szczególnie, jeżeli może znaleźć te powody w osobie czy w otoczeniu osoby, która była przyczyną jego początkowego uczucia. Te czynniki, które ułatwiają przejście od idei do idei, tutaj działają zbieżnie z tymi, które wpływają na uczucie; łącząc się zaś ze sobą, jedno i drugie w jednym działaniu dają umysłowi impuls podwójny. Nowe więc uczucie musi powstawać z gwałtownością tym większą i przejście do tego nowego musi stać się o tyle bardziej łatwe i naturalne.

Przy tej sposobności mogę powołać się na autorytet pewnego eleganckiego pisarza, który

wyraża się w sposób następujący: „Ponieważ wyobraźnia lubuje się każdą rzeczą, która jest wielka, niezwykła czy piękna, i to tym bardziej, im więcej tych doskonałości znajduje w tej samej rzeczy, przeto może ona otrzymać nowe zadowolenie dzięki współdziałaniu innego zmysłu. Tak na przykład wszelki nieprzerwany dźwięk, jak śpiew ptaków czy spadek wód, pobudza wciąż umysł i sprawia, że staje się on bardziej uważny na różne piękności krajobrazu, który go otacza. Tak, jeżeli powstaje silny zapach wonności czy perfum, to zwiększa to przyjemność, jakiej doznaje wyobraźnia, i sprawia nawet, że barwy i zieleń krajobrazu wydają się bardziej przyjemne: idee bowiem obu zmysłów wspierają się wzajemnie i łącznie są bardziej przyjemne, niż gdy zjawiają się w umyśle z osobna; zupełnie tak samo, jak różne barwy na obrazie, gdy są dobrze rozłożone, wspierają się wzajemnie i zdobywają dodatkowe piękno dzięki temu zestawieniu”. W tym zjawisku możemy zauważyć kojarzenie zarówno impresyj, jak idei oraz wzajemną pomoc, jaką one sobie okazują.

Rozdział V

O wpływie tych stosunków na dumę i pokorę

Zasady te opierają się na niespornym doświadczeniu. Zaczynam więc rozważać, jak mamy je stosować, zastanawiając się na wszelkie sposoby nad przyczynami dumy i pokory, oraz nad tym, czy przyczyny te należy uważać za własności, które wywierają swój wpływ, czy też za rzeczy, w których tkwią własności. Rozważając te *własności*, znajduję od razu, że wiele spośród nich współdziała w wywołaniu doznania przykrości i przyjemności, niezależnej od tych uczuć, które staram się tutaj wyjaśnić. Tak, piękno naszej osoby samo przez się, przez to samo, że się nam ukazuje, daje przyjemność i powoduje dumę; brzydota zaś naszej osoby wywołuje i przykrość, i pokorę. Wspaniała uczta daje nam przyjemność, a taka, w której bardzo skąpiono, nie podoba się nam. Co stwierdzam w pewnych przypadkach, to przyjmuję, że zachodzi we wszystkich: i przyjmuję na razie za przesądzone, bez dalszego dowodu, że każda przyczyna dumy dzięki swym swoistym własnościom wywołuje sama przez się swoistą przyjemność, a zaś przyczyna pokory tak samo wywołuje swoistą przykrość.

Gdy zaś znów rozważamy *rzeczy*, którym przysługują te własności, to przyjmuję nowe *założenie*, które również wydaje się prawdopodobne na podstawie licznych i oczywistych przykładów, a mianowicie, że te rzeczy są bądź częścią nas samych, bądź czymś, co ściśle jest związane z naszą osobą. Tak, dobre i złe cechy naszych działań i naszego zachowania składają się na cnotę albo przywarę i wyznaczają nasz charakter w znacznie większym stopniu, niż to, co nie działa tak silnie na nasze uczucia. W podobny sposób piękno czy brzydota naszych postaci, naszych domów, pojazdów, mebli sprawia, że jesteśmy dumni albo skromni. Te same własności, przeniesione na rzeczy, które nie pozostają w żadnym stosunku do nas, nie wpływają w najmniejszej nawet mierze na żadne z tych uczuć.

Przyjąwszy więc w ten sposób dwie własności przyczyn tych uczuć, a mianowicie to, że pewne cechy wywołują samodzielnie przyjemność czy przykrość, oraz że rzeczy, którym dane cechy przysługują, są związane z naszym ja, przechodzę do badania samych uczuć, ażeby znaleźć w nich coś, co odpowiada przyjętym własnościom ich przyczyn. Po pierwsze, znajduję, że pierwotny i naturalny instynkt wyznacza swoisty przedmiot dumy i pokory i że jest rzeczą absolutnie niemożliwą z samej pierwotnej konstytucji umysłu, iżby te uczucia kiedykolwiek sięgały poza swoje ja, czyli poza tę indywidualną osobę, której działań i uczuć każdy z nas jest bezpośrednio i intymnie świadomy. Tu ostatecznie zatrzymuje się zawsze nasz wzrok, gdy nami porusza jedno z tych uczuć; i nie możemy w tej sytuacji umysłu nigdy stracić z oczu tego przedmiotu. Na to nie zamierzam dawać żadnej racji, lecz uważam, że ta swoista postawa myśli jest rysem pierwotnym.

Druga własność, jaką odkrywam w tych uczuciach i jaką podobnie uważam za własność pierwotną, to związane z nimi doznania czy też emocje swoiste, które one wywołują w duszy i które stanowią właściwą ich istotę. Tak, duma jest doznaniem przyjemnym, pokora zaś przykrym; i gdy usuniemy przyjemność i przykrość, to w istocie rzeczy nie ma ani dumy, ani pokory. O tym przekonuje nas nasze bezpośrednie poczucie; i próżną jest tu rzeczą rozumować czy dyskutować, wychodząc poza to poczucie.

Jeśli więc porównuję te dwie *stwierdzone* już własności uczuć, a mianowicie ich przedmiot, którym jest nasze ja, oraz związane z nim doznanie, bądź przyjemne, bądź przykre, z dwiema własnościami ich przyczyn, które zakładam, a mianowicie z ich stosunkiem do naszego ja i z ich tendencją do tego, by wywoływać przykrość czy przyjemność niezależną od uczucia, to znajduję od razu, że słuszna koncepcja narzuca mi się z nieodpartą oczywistością, gdy przyjmuję, iż słuszne są moje założenia. Przyczyna, która wywołuje uczucie, pozostaje w jakimś stosunku do przedmiotu, który natura związała z danym uczuciem; doznanie zaś, które ta przyczyna wywołuje sama przez się, jest związane z doznaniem, które wchodzi w skład uczucia. Z tego podwójnego powiązania między ideami i impresjami powstaje uczucie. Dana idea łatwo przekształca się w swój korelat; dana impresja zaś w tę, która jest do niej podobna i która jest jej odpowiednikiem. O ileż łatwiej musi dokonywać się to przejście tam, gdzie te ruchy wzajemnie się wspierają i gdzie umysł otrzymuje impuls podwójny dzięki stosunkom, jakie zachodzą między jego impresjami i ideami?

Ażebyśmy to mogli zrozumieć lepiej, musimy przyjąć, że natura dała organom umysłu ludzkiego pewną dyspozycję do tego, iżby wywoływać pewną swoistą impresję czy emocję, którą nazywamy *dumą*. Z tą emocją natura związała pewną ideę, a mianowicie ideę naszego ja, którą ta emocja wywołuje zawsze i niechybnie. To urządzenie natury łatwo pojąć. Mamy wiele przykładów takiego stanu rzeczy. Nerwy nosa i podniebienia są tak zbudowane, że w pewnych okolicznościach dają umysłowi swoiste doznania zmysłowe. Doznania pragnienia płciowego i głodu zawsze wywołują w nas ideę tych przedmiotów swoistych, które je mogą zaspokajać. Te dwie rzeczy łączą się w dumie. Organy są tak zbudowane, że wytwarzają uczucie; uczucie zaś, skoro zostanie wytworzone, w naturalny sposób wywołuje pewną ideę. To wszystko nie wymaga dowodu. Jest rzeczą oczywistą, że nigdy byśmy nie doznawali tego uczucia, gdyby nie to, iż umysł ma odpowiednią do tego dyspozycję; i oczywiście jest również, że wzruszenie dumy zawsze skierowuje nasz wzrok na nas samych i sprawia, iż myślimy o naszych własnych cechach i o okolicznościach naszego życia.

Gdy to w pełni zrozumiemy, to może teraz powstać pytanie: *czy natura wywołuje uczucia bezpośrednio sama przez się, czy też musi jej pomagać współdziałanie innych przyczyn?* Można tu bowiem zauważyć, że zachowuje się ona odmiennie w różnych uczuciach i doznaniach zmysłowych. Ażeby podniebienie dało wrażenie smaku, musi mu dać bodziec jakaś rzecz zewnętrzna. Lecz głód powstaje od wewnątrz, bez współdziałania jakiegokolwiek rzeczy zewnętrznej. Bez względu na to, jak sprawa się ma z innymi uczuciami i impresjami, to jest pewne, że duma wymaga pomocy pewnego zewnętrznego przedmiotu i że organy, które ją wytwarzają, nie działają same przez się tak, jak serce i arterie, przez ruch pierwotny i wewnętrzny. *Po pierwsze*, codzienne doświadczenie przekonuje nas, że duma wymaga pewnych przyczyn, które by ją wzbudzały, i więdnie, gdy jej nie podtrzymuje pewna doskonałość charakteru, sprawności cielesnej, ubioru, pojazdu czy fortuny. *Po drugie*, jest oczywiste, że duma trwałaby nieprzerwanie, gdyby powstawała bezpośrednio z samej natury człowieka; przedmiot bowiem jest zawsze ten sam i nie ma takiej dyspozycji cielesnej, która by była swoista dla dumy, takiej dyspozycji, jaka istnieje dla pragnienia i głodu. *Po trzecie*, pokora jest w takiej samej sytuacji jak duma; i, co za tym idzie, albo musi zgodnie z tym założeniem podobnie trwać nieprzerwanie, albo też musi niweczyć przeciwne uczucie w pierwszej chwili swego istnienia, tak iż żadne z tych uczuć nie mogłoby nigdy się zjawić. Ogólnie biorąc, możemy przyjąć spokojnie powyższą konkluzję, że duma musi mieć zarówno przyczynę jak i przedmiot, i że jedno nie może wywierać swego wpływu bez drugiego.

Trudność więc polega tylko na tym, że trzeba odkryć tę przyczynę i znaleźć, co daje pierwszy impuls dumie i co wprowadza w działanie te organy, które z natury rzeczy są przystosowane do tego, iżby wywoływać tę emocję. Gdy przywołuję do pomocy doświadczenie, ażeby rozwiązać tę trudność, to znajduję od razu setkę różnych przyczyn, które wywołują dumę; i zbadawszy te przyczyny, przyjmuję, co od razu wydaje mi się prawdopodobne, że wszystkie one wykazują podobieństwo pod dwoma względami; a mianowicie, że samorzutnie wywołują pewną impresję, związaną z tym uczuciem, i że zwracają się ku rzeczy, która jest związana z przedmiotem uczucia. Gdy następnie rozważam naturę *stosunku* i jego wpływy zarówno na uczucie jak i na idee, to nie mogę już dłużej wątpić, wychodząc z tych założeń, że to jest właśnie ten czynnik, jaki daje początek dumie i obdarza impulsem te organy, które z natury rzeczy mają dyspozycję do tego, by

wywoływać to właśnie uczucie, i wymagają tylko pierwszego impulsu, który by zapoczątkował ich działanie. Każda rzecz, która daje doznanie przyjemne i która pozostaje w pewnym stosunku do naszego ja, wywołuje uczucie dumy, które jest również przyjemne i którego przedmiotem jest nasze ja.

To, co powiedziałem o dumie, jest równie prawdziwe co do pokory. Doznanie pokory jest nieprzyjemne, tak jak doznanie dumy jest przyjemne; wobec czego to doznanie samoistne, które powstaje z przyczyn uczucia, musi być wręcz przeciwnej natury, podczas gdy stosunek do naszego ja pozostaje ten sam. Choć duma i pokora są wprost przeciwne sobie w swych skutkach i w swych doznaniach swoistych, to niemniej mają ten sam przedmiot, tak iż trzeba tylko zmienić stosunek między impresjami, nie zmieniając w niczym stosunku między ideami. Toteż znajdujemy, że piękny dom, który do nas należy, wywołuje dumę; i że ten sam dom, należąc wciąż do nas, wywołuje pokorę, gdy przez jakiś przypadek jego piękno zmieni się w brzydotę i przez to doznanie przyjemności, które odpowiada dumie, przekształci się w przykrość, która związana jest z pokorą. Podwójne powiązanie stosunkami między ideami i impresjami pozostaje w obu przypadkach i powoduje łatwo przejście od jednego uczucia do drugiego.

Jednym słowem, natura dała pewnego rodzaju siłę przyciągającą pewnym impresjom i ideom, dzięki której jedna z nich, zjawiwszy się, w naturalny sposób wprowadza do świadomości swój korelat. Jeśli te dwie siły przyciągające czy dwa kojarzenia impresji i idei działają zbieżnie przy tym samym przedmiocie, to wzajemnie się wspierają i przejście od jednego uczucia do drugiego oraz przejście wyobraźni od idei do idei dokonuje się z największą łatwością. Gdy jakaś idea wywołuje jakąś impresję związaną pewnym stosunkiem z inną impresją, która znów związana jest z ideą, co pozostaje w jakimś stosunku do pierwszej idei, to te dwie impresje muszą w pewien sposób być nierozdzielne i w żadnym przypadku jedna z nich nie zjawi się bez drugiej. Właśnie w ten sposób wyznaczone są swoiste przyczyny dumy i pokory. Własność, która wywołuje uczucie, sama przez się wytwarza impresję podobną do tego uczucia; rzecz, której przynależy ta własność, pozostaje w pewnym stosunku do naszego ja, które jest przedmiotem uczucia. Nic więc dziwnego, że cała przyczyna, składająca się z tej własności i z tej rzeczy, w nieunikniony sposób daje początek uczuciu.

Żeby zilustrować tę koncepcję, możemy ją porównać do innej, z której pomocą już wyjaśniłem powyżej przeświadczenie, towarzyszące sądom, jakie tworzymy na podstawie przyczynowości. Stwierdziłem wówczas, że we wszystkich sądach tego rodzaju jest zawsze jakaś impresja i powiązana z nią stosunkiem idea; oraz że ta aktualnie dana impresja daje żywość wyobraźni i że uwikłanie w stosunek sprawia, iż ta żywość łatwo przechodzi na ideę, która jest powiązana z nią stosunkiem. Bez tej danej aktualnej impresji uwaga nie zostaje zatrzymana na danej rzeczy a humory nie zostają pobudzone. Gdy nie ma powiązania stosunkiem, uwaga ta zatrzymuje się na swym pierwszym przedmiocie i nie wynikają stąd żadne dalsze skutki. Oczywiście, zachodzi duża analogia między tą koncepcją, a naszą obecną koncepcją impresji i idei, które przeobrażają się w inną impresję i w inną ideę dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami: analogię tę trzeba uznać za dowód, nie do pogardzenia, obu tych koncepcji.

Rozdział VI *Ograniczenia tej koncepcji*

Nim jednak posuniemy się dalej w tej sprawie i nim zaczniemy badać szczegółowo wszystkie przyczyny dumy i pokory, wskazane będzie dokonać pewnych ograniczeń w tej koncepcji ogólnej, iż wszelkie przedmioty przyjemne, pozostające w jakimś stosunku do nas, drogą kojarzenia idei i impresji wywołują dumę, że zaś nieprzyjemne przedmioty tak samo wywołują pokorę. Te ograniczenia wynikają z samej natury przedmiotu.

I. Przypuśćmy, że jakiś przedmiot przyjemny wchodzi w pewien stosunek do naszego ja; wówczas pierwszym uczuciem, jakie się zjawia z tej racji, jest radość. To uczucie ujawnia się przy słabszym powiązaniu stosunkiem z naszym ja niż duma i próżność. Możemy doznawać radości dlatego, że uczestniczymy w biesiadzie, gdzie nasze zmysły są raczone wszelkiego rodzaju smakołykami; lecz tylko ten, kto tę biesiadę urządza, doznaje obok samej tej radości dodatkowego

uczucia zadowolenia z samego siebie i próżności. Prawda, że ludzie czasem chełpią się tym, iż byli na wielkim przyjęciu tylko jako uczestnicy; i nawet przy tak luźnym powiązaniu stosunkiem przyjemność, której doznają, przekształca się w dumę. Lecz niemniej, trzeba przyznać ogólnie, ta radość powstaje z uwikłania w stosunek mniej ważny niż ten, z którego powstaje próżność; różne rzeczy, które są zbyt dalekie od tego, iżby wywoływać dumę, mogą przecież być zdolne dawać nam zadowolenie i przyjemność. Przyczynę tej różnicy można wyjaśnić w sposób następujący. Do radości potrzeba powiązania jakimś stosunkiem, ażeby przedmiot uczucia zbliżyć do nas i żeby mógł on nam dać jakieś zadowolenie. Lecz poza tym, co jest wspólne dla obu uczuć, dla dumy jest niezbędne to powiązanie stosunkiem i dla tego, by utorować przejście od jednego uczucia do drugiego i przekształcić zadowolenie w próżność. Wobec tego, że ma ono to podwójne zadanie, musi być wyposażone w podwójną siłę i energię. Musimy do tego dodać, że gdzie rzeczy przyjemne nie pozostają w dostatecznie ścisłym stosunku do nas samych, tam zazwyczaj pozostają w takim stosunku do jakiejś innej osoby; i ten drugi stosunek nie tylko wysuwa się na pierwsze miejsce przed tamtym, lecz nawet go osłabia, a czasem wręcz niweczy, jak się o tym przekonamy poniżej.

Oto więc pierwsze ograniczenie, jakie musimy wprowadzić do naszej tezy ogólnej, że *każda rzecz, która pozostaje w pewnym stosunku do nas i która wywołuje przyjemność czy przykrość, wywołuje również dumę lub pokorę*. Potrzebne jest nie jakiegokolwiek powiązanie stosunkiem z nami, lecz powiązanie ściśle, bardziej ściśle niż to, jakiego potrzeba do radości.

II. Drugie ograniczenie polega na tym, że przedmiot, który jest przyjemny czy nieprzyjemny, jest nie tylko ściśle związany z nami stosunkiem, lecz również jest swoisty dla nas, albo co najmniej wspólny nam z niewieloma osobami. Jest to własność, którą łatwo zauważyć w naturze ludzkiej i którą postaramy się wyjaśnić później: że każda rzecz, która zjawia się często w świadomości i do której z dawną swą nawykli, traci swą wartość w naszych oczach i że po niedługim czasie nie dbamy o nią i nawet nią gardzimy. Podobnie, sądzimy o rzeczach bardziej na podstawie porównania, niż ze względu na ich walor realny i wewnętrzny; i gdzie nie możemy podnieść ich wartości przez jakiś kontrast, tam łatwo jesteśmy gotowi przeoczyć nawet to, co w nich samych jest dobre. Te własności umysłu mają wpływ na radość i na dumę; i jest rzeczą godną uwagi, że dobra, które są wspólne wszystkim ludziom i które stały się dla nas swojskie przez nawyk, dają nam niewiele zadowolenia; choć może same przez się są one doskonalsze niż te, którym przypisujemy większą wartość ze względu na to, że są niezwykle. Lecz chociaż ten czynnik działa w obu tych uczuciach, ma on większy wpływ na próżność. Radujemy się wieloma dobrami, które ze względu na swą częstość nie budzą naszej dumy. Zdrowie, gdy powraca po długiej chorobie, daje nam bardzo wyraźne zadowolenie, lecz rzadko uważane jest za przedmiot próżności, ponieważ dzielimy je z bardzo wieloma ludźmi.

Że duma jest tak dalece bardziej wrażliwa pod tym względem niż radość, to ma, jak mi się zdaje, powód następujący. Ażeby obudzić dumę, trzeba zawsze dwóch przedmiotów, które musimy brać w rachubę, a mianowicie *przyczyny* czy przedmiotu, który wywołuje przyjemność, i tego ja, które jest rzeczywistym przedmiotem uczucia. Do tego natomiast, by powstała radość, potrzeba tylko jednego przedmiotu, a mianowicie tego, który daje przyjemność; i chociaż trzeba, żeby ten przedmiot pozostawał w pewnym stosunku do naszego ja, to jednak jest to niezbędne tylko do tego, iżby on był przyjemny dla nas; samo zaś ja, właściwie mówiąc, nie jest przedmiotem tego uczucia. Ponieważ więc duma ma niejako dwa przedmioty, ku którym zwraca się nasz wzrok, przeto gdzie żaden z nich nie odznacza się żadną osobliwością, tam uczucie z tej racji musi być bardziej słabe niż uczucie, które ma tylko jeden przedmiot. Porównawszy siebie z innymi, jak to skłonni jesteśmy czynić każdej chwili, znajdujemy, iż nic nas nie wyróżnia ani trochę; porównując zaś przedmiot, który posiadamy, stwierdzamy tę samą niepomysłną dla nas sytuację. Te dwa tak niekorzystne dla nas porównania muszą całkowicie zniweczyć to uczucie.

III. Trzecie ograniczenie polega na tym, że przedmiot przyjemny czy przykry musi być wyraźnie rozróżnialny i widoczny, i to nie tylko dla nas, lecz i dla innych ludzi. To, podobnie jak dwie rzeczy rozważone powyżej, ma wpływ zarówno na radość, jak i na dumę. Wyobrażamy sobie, że jesteśmy bardziej szczęśliwi, gdy wydajemy się szczęśliwi innym, zupełnie tak samo, jak wydajemy się sobie bardziej cnotliwi czy piękni, gdy się tacy wydajemy innym; i jeszcze bardziej chętnie pokazujemy innym nasze cnoty niż nasze przyjemności. To wynika z przyczyn, które

popróbuję wyjaśnić później.

IV. Czwarte ograniczenie wypływa z tego, że niestała jest przyczyna tych uczuć i że krótko związana jest z naszym ja. To, co jest przypadkowe i niestałe, daje niewiele radości, a jeszcze mniej powodu do dumy. Sama rzecz taka nie daje nam wielkiego zadowolenia; a jeszcze mniej zdolni jesteśmy doznawać z tej racji nowego, większego, zadowolenia z samych siebie. Przewidujemy i antycypujemy w wyobraźni, że się ona zmieni; co sprawia, że daje nam ona mało zadowolenia. Porównujemy ją z naszym ja, którego istnienie jest bardziej trwałe, i przez to niestałość tej rzeczy wydaje się nam jeszcze większa. Zdaje się być rzeczą śmieszną wywodzić jakąś doskonałość naszego ja z rzeczy, która trwa tak znacznie krócej niż my sami, i która wiąże się z naszym życiem przez tak małą cząstkę naszego istnienia. Łatwo będzie zrozumieć, dlaczego ta przyczyna nie działa z jednakową siłą w radości i w dumie: idea naszego ja nie jest tak istotna dla pierwszego z tych uczuć, jak dla drugiego.

V. Mogę dodać, jako ograniczenie piąte, czy też raczej jako rozszerzenie tej koncepcji, że *reguły ogólne* mają wielki wpływ na dumę i pokorę, podobnie jak na wszystkie inne uczucia. Stąd tworzymy sobie pojęcie o różnych stopniach hierarchicznych ludzi, odpowiednio do władzy czy bogactwa, jakie posiadają; i na pojęcie to nie wpływają żadne właściwości, dotyczące zdrowia czy usposobienia rozważanych osób, które mogą je pozbawić wszelkiego zadowolenia z tych dóbr posiadanych. To można wyjaśnić na podstawie tych samych zasad, które wyjaśniły wpływ reguł ogólnych na rozum. Nawyk łatwo wyprowadza nas poza słuszne granice zarówno w naszych uczuciach, jak i w naszych rozumowaniach.

Nie będzie nie na miejscu, jeśli zauważymy przy tej sposobności, że wpływ reguł ogólnych i maksym na uczucia bardzo znacznie przyczynia się do tego, iż wszystkie te zasady mają ułatwione działanie, co wyjaśnimy w dalszych wywodach tego traktatu. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że gdyby jakaś osoba dojrzała, o takiej samej naturze jak nasza, zjawiała się nagle w naszym świecie, to byłaby bardzo zakłopotana wobec każdej rzeczy i nielato doszłaby do tego, ile miłości czy nienawiści, dumy czy pokory, czy też jakiegoś innego uczucia winna wiązać z daną rzeczą. Uczucia często zmieniają się pod wpływem czynników bardzo nieznaczących; czynniki te nie zawsze rozwijają swe działanie z zupełną prawidłowością, szczególnie w początkach swego działania. Że jednak nawyk i praktyka codzienna rzuciły światło na wszystkie te czynniki i ustaliły wartość właściwą każdej rzeczy, więc musi to z pewnością przyczyniać się do tego, iż łatwo powstają uczucia; i musi to kierować nami poprzez ustalone zasady ogólne, gdy chodzi o miarę, jaką winniśmy zachowywać, przekładając jedną rzecz nad inną. Ta uwaga, być może, pomoże nam przezwyciężyć trudności, jakie mogą się zjawić, co się tyczy pewnych przyczyn, którym w dalszych rozważaniach przypiszę pewne szczególne uczucia, a które ktoś mógłby uważać za zbyt subtelne, iżby mogły działać tak powszechnie i pewnie, jak w rzeczywistości działają.

Zamknę ten temat refleksją, która wypływa z tych pięciu ograniczeń. Refleksja ta dotyczy tego, że ludzie, którzy są najbardziej dumni i którzy w oczach świata mają największy powód, by byli dumni, nie zawsze są najbardziej szczęśliwi; a z drugiej strony najbardziej skromni nie zawsze są najbardziej nędzni, jakby można było sobie wyobrażać na pierwszy rzut oka na podstawie tej koncepcji. Jakieś zło może być rzeczywiście złem, choć jego przyczyna nie pozostaje w żadnym stosunku do naszego ja; może być rzeczywistym złem, nie będąc złem swoistym dla nas; może być rzeczywistym złem, nie ujawniając się oczom innych ludzi; i może być rzeczywistym złem, nie będąc złem stałym; może być wreszcie złem realnym, nie podpadając pod reguły ogólne. Takie zła niechybnie czynią nas nieszczęśliwymi, lecz nie mają w sobie najmniejszej tendencji do tego, ażeby pomniejszyć dumę. I jest możliwe, że najbardziej realne i najbardziej trwałe zła w życiu okażą się właśnie takie.

Rozdział VII *O przywarze i cnocie*

Zachowując w pamięci te ograniczenia, przejdźmy teraz do badania przyczyn dumy i pokory; i zobaczymy, czy w każdym przypadku możemy odnaleźć to podwójne powiązanie stosunkami, dzięki którym one działają na uczucia. Jeżeli znajdziemy, że wszystkie te przyczyny powiązane są

jakimś stosunkiem z naszym ja i że wywołują przyjemność lub przykrość samodzielnie i niezależnie od uczucia, to nie pozostanie żadna wątpliwość, co się tyczy naszej obecnej koncepcji. Będziemy się starali dowieść przede wszystkim tego drugiego punktu; pierwszy jest w pewnej mierze oczywisty sam przez się.

Zacznijmy od *przywary i cnoty*, które są najbardziej oczywistymi przyczynami tych uczuć. Zupełnie dalekie od naszego obecnego celu byłoby wchodzić w ten spór, który w ostatnich latach budził tak wielką ciekawość wśród publiczności, a mianowicie w spór co do tego, *czy te rozróżnienia moralne opierają się na podstawach naturalnych i pierwotnych, czy też wypływają z naszych interesów i z wychowania*. Rozważanie tej sprawy zachowuję do następnej księgi; a tymczasem spróbuję wykazać, że moja koncepcja ostaje się zarówno przy jednym, jak i przy drugim założeniu, co będzie ważkim dowodem, że jest mocno uzasadniona.

Przyjmując bowiem, że moralność nie ma podstawy w samej naturze, trzeba przecież uznać, że przywara i cnota, czy to dzięki względom na własny interes, czy też dzięki przesądom wyrobionym przez wychowanie, wywołują w nas rzeczywistą przykrość i przyjemność; i możemy stwierdzić, że to właśnie mocno akcentują obrońcy tej hipotezy. Wszelkie uczucie, wszelki nawyk, czy właściwość charakteru (powiadają oni), która może nam dać korzyść albo przynieść szkodę, daje nam zadowolenie albo niezadowolenie; i stąd właśnie powstaje aprobata albo dezaprobata. Łatwo możemy odnieść korzyść ze szczodrobliwości innych ludzi, natomiast grozi nam niebezpieczeństwo, że poniesiemy stratę przez ich skąpstwo. Odwaga broni nas, tchórzostwo natomiast wystawia nas na wszelkie ataki. Sprawiedliwość jest podporą społeczeństwa, niesprawiedliwość natomiast, o ile jej coś nie ukróci, szybko doprowadziłaby do ruiny. Cudza pokora podnosi nasze samopoczucie, natomiast cudza duma nas upokarza. Z tych racji pierwsze cechy uznajemy za cnoty, drugie zaś za przywary. Otóż skoro w ten sposób zostaje ustalone, iż zadowolenie albo niezadowolenie towarzyszy walorom dodatnim względnie ujemnym wszelkiego rodzaju, to nie trzeba nic więcej dla mego celu.

Lecz ja posuwam się dalej i twierdzę, że ta koncepcja moralna i moja koncepcja obecna nie tylko są ze sobą zgodne, lecz również, że pierwsza jest dowodem bezwzględny i nie dającym się obalić dla tej drugiej, o ile przyjmiemy, że pierwsza jest słuszna. Jeśli bowiem wszelka moralność oparta jest na przykrości albo na przyjemności, która powstaje wobec widoku na pewną stratę albo korzyść, jaka może wyniknąć z naszego własnego charakteru albo też z charakteru innych ludzi, to wszelkie skutki moralności muszą wynikać z tej samej przykrości albo przyjemności, a więc między innymi muszą stąd wynikać uczucia dumy i pokory. Samą istotą cnoty, zgodnie z tą koncepcją, jest to, że daje ona przyjemność, istotą zaś przywary, że daje przykrość. Cnota i przywara muszą być częścią naszego charakteru, by budziły dumę albo pokorę. Jakiego dalszego dowodu moglibyśmy chcieć na podwójne powiązanie stosunkami impresyj i idei?

Tę samą bezsporną argumentację można oprzeć na poglądzie tych, którzy twierdzą, że moralność jest czymś realnym, istotnym i opartym na naturze. Najbardziej prawdopodobną tezę, jaką wysuwano, by wyjaśnić różnicę między przywarą i cnotą oraz źródło praw i obowiązków moralnych, jest pogląd, że z racji pierwotnej budowy naszej natury pewne jej rysy i uczucia wywołują przykrość, gdy się na nie po prostu tylko patrzy lub o nich myśli, inne zaś w podobny sposób wywołują przyjemność. Niezadowolenie i zadowolenie są nie tylko nierozdzielne od przywary i cnoty, lecz składają się na samą ich naturę i istotę. Aprobować jakąś cechę, to tyle, co czuć jakieś samorzutne zadowolenie na widok tej cechy. Dezaprobować zaś jakąś cechę, to znaczy doznawać niezadowolenia. Przykrość i przyjemność więc, skoro są pierwotnymi przyczynami przywary i cnoty, muszą również być przyczynami wszelkich skutków, jakie za sobą pociąga cnota i przywara, a więc również przyczynami dumy i pokory, które nieuchronnie związane są z tym rozróżnieniem.

Lecz przypuśćmy, że tę koncepcję filozofii moralnej uznamy za fałszywą; wówczas niemniej jest oczywiste, że przykrość i przyjemność, jeśli nawet nie są przyczynami przywary i cnoty, to nie dadzą się przecież zupełnie od nich oddzielić. Wielkoduszny i szlachetny charakter sprawia zadowolenie, nawet gdy się nań patrzy. Gdy zaś zjawi się przed nami choćby tylko w poemacie czy w bajce, to niechybnie cieszy nas i ma dla nas pewien urok. Z drugiej strony okrucieństwo i zdradliwość nie podobają się nam z samej swej natury; i niemożliwe jest, byśmy się kiedykolwiek

pogodzili z tymi cechami, czy to w nas samych, czy w innych ludziach. Tak więc jedna koncepcja moralności jest nieodpartym dowodem tej koncepcji, którąśmy rozwinęli, druga zaś w najgorszym przypadku jest z nią zgodna.

Duma i pokora powstaje jednak nie tylko dzięki tym cechom umysłu, które zgodnie z koncepcjami etycznymi, jakie mają obieg potoczny, należą jako części do obowiązku moralnego, lecz również dzięki wszelkiej innej cesze, która pozostaje w związku z przyjemnością i przykrością. Nic bardziej nie schlebia naszej próżności niż to, że umiemy się podobać dzięki naszemu dowcipowi, dobremu humorowi czy też jakiejś innej zdolności. I nic nie przysparza nam bardziej dojmującej udręki niż nieudana próba pokazania tego rodzaju zdolności. Nikt nie umiał dotąd powiedzieć, na czym polega dowcip, i nie umiał pokazać, dlaczego taki a taki zespół myśli należy podciągnąć pod to miano, a taki a taki inny spod niego wyłączyć. Tylko smak nasz może o tym decydować; i nie posiadamy żadnego innego probierza, na którym moglibyśmy oprzeć sąd tego rodzaju. Lecz teraz, cóż to jest ten smak, który decyduje w pewien sposób o tym, co jest dowcipem prawdziwym, a co nieudanym, i bez którego żadna myśl nie może mieć tytułu ani do jednego, ani do drugiego miana? Jest rzeczą jasną, że tym smakiem nie jest nic innego niż doznanie przyjemności, wywołane przez prawdziwy dowcip, i doznanie przykrości, wywołane przez dowcip nieudany, choć nie potrafimy powiedzieć, z jakiej racji powstaje ta przyjemność czy przykrość. Tak więc samą istotą prawdziwego czy nieudanego dowcipu jest to, że dają one te przeciwstawne sobie doznania; co za tym idzie, na tym polega przyczyna tej dumy czy pokory, które wywołuje prawdziwy czy nieudany dowcip.

Znajdą się, być może, tacy, którzy nawykli do stylu szkolarskiego, czy stylu kazalnicy, i którzy nigdy nie rozważali natury ludzkiej w innym świetle niż w tym, w jakim, sami ją widzą. Ci mogą tutaj być zdziwieni, słysząc, że mówię, iż cnota wywołuje dumę, którą oni uważają za przywarę; i że przywara wywołuje pokorę, którą, jak ich uczono, należy uważać za cnotę. Lecz żeby nie dyskutować o słowach, stwierdzę, że przez dumę rozumiem tę przyjemną impresję, która powstaje w umyśle, gdy widok naszej cnoty, piękności, bogactwa czy władzy sprawia, iż jesteśmy zadowoleni z siebie. I stwierdzę, że przez *pokorę* rozumiem impresję wręcz przeciwną. Jest oczywiste, że pierwsza impresja nie zawsze jest czymś cnotliwym. Najbardziej surowa moralność pozwala nam doznawać przyjemności na myśl o jakimś czynie szlachetnym; i nikt nie uważa za cnotę tego, że ktoś czuje bezowocne wyrzuty sumienia na myśl o nikczemności czy podłości, które już minęły. Zbadajmy więc te impresje, rozważane same w sobie; i wejrzyjmy w ich przyczyny, które tkwią w umyśle czy ciele, nie zaprzatając sobie w tej chwili myśli ową pochwałą czy też naganą, która może im towarzyszyć.

Rozdział VIII

O piękności i brzydocie

Niezależnie od tego, czy uważamy ciało za część naszego *ja*, czy też zgadzamy się z tymi filozofami, którzy je uważają za coś zewnętrznego, trzeba w każdym razie przyznać, że ciało jest dostatecznie ściśle związane z naszym *ja*, iżby mogło wchodzić w jeden z tych dwóch stosunków, które, jak stwierdziłem powyżej, są konieczne, by powstała duma i pokora. Ilekroć więc możemy stwierdzić, że ten drugi stosunek między impresjami wiąże się z tym stosunkiem między ideami, tylekroć możemy pewnie oczekiwać jednego z tych uczuć, zależnie od tego, czy impresja jest przyjemna, czy też przykra. Lecz piękno wszelkiego rodzaju daje nam swoistą rozkosz i zadowolenie; z drugiej strony *brzydota* wywołuje przykrość, w czymkolwiek by tkwiła, czy ją widzimy w rzeczy żywej, czy nieożywionej. Jeżeli więc piękno czy brzydotę widzimy w naszych własnych ciałach, to przyjemność ta czy przykrość musi się zmienić w dumę albo pokorę, jako że w tym przypadku są spełnione wszelkie warunki, by powstało doskonałe przejście między impresjami i ideami. Te doznania przeciwstawne pozostają w związku z przeciwstawnymi uczuciami. Piękno czy brzydota pozostaje tu w ścisłym związku z naszym *ja*, które jest przedmiotem obu tych uczuć. Nie dziwna więc, że nasza własna piękność staje się przedmiotem dumy, własna zaś brzydota przedmiotem pokory.

Lecz ten wpływ cech osobistych czy cielesnych jest nie tylko dowodem na korzyść koncepcji

obecnej przez to, że wskazuje, iż uczucia nie powstają w tym przypadku bez tych wszystkich czynników, które według mnie są konieczne; wpływ ten może też służyć jako argument bardziej silny i bardziej przekonujący. Gdy rozważymy wszystkie te koncepcje, jakie wytworzyła filozofia czy też zdrowy rozsądek, by wyjaśnić różnicę między pięknem a brzydotą, to znajdziemy, że wszystkie one sprowadzają się do tego, iż piękno jest takim porządkiem i budową części, iż zdolne jest dać naszej duszy przyjemność i zadowolenie, albo dzięki *pierwotnej konstytucji* naszej natury, albo dzięki *nawykowi*, albo *kapryswi*. To jest wyróżniającym rysem piękna i to tworzy całą różnicę między nim a brzydotą, której naturalną tendencją jest wywoływać przykrość. Przyjemność i przykrość więc nie tylko z konieczności towarzyszą zawsze pięknu i brzydocie, lecz stanowią samą ich istotę. Rzeczywiście, jeżeli zważymy, że znaczna część piękna, jakie podziwiamy czy to w zwierzętach, czy w innych rzeczach, wynika z idei przystosowania i użyteczności, to nie będziemy mieli skrupułów, żeby zgodzić się na ten pogląd. Ten kształt, który nadaje siła, jest piękny w jednym zwierzęciu; a ten, który jest oznaką zwinności, jest piękny w innym. Dobre rozplanowanie i wygodność pałacu nie w mniejszym stopniu są istotne dla jego piękna niż sam kształt geometryczny i wygląd zewnętrzny. Podobnie reguły architektury wymagają, iżby górna część kolumny była bardziej smukła niż jej podstawa, a to dlatego, że taki kształt daje nam ideę bezpieczeństwa, która jest przyjemna; gdy tymczasem forma przeciwna budzi w nas obawę przed niebezpieczeństwem, które jest przykre. Z niezliczonych przykładów tego rodzaju oraz ze zrozumienia tego, iż piękna, podobnie jak dowcipu, nie można zdefiniować, lecz tylko można je rozpoznać przez smak czy doznanie zmysłowe, możemy wyprowadzić wniosek, że piękno nie jest niczym innym niż kształtem, który daje przyjemność, brzydota zaś takim powiązaniem części, które daje przykrość. Wobec tego zaś, że moc wywoływania przyjemności i przykrości tworzy w ten sposób istotę piękna i brzydoty, przeto wszelkie skutki tych cech muszą wywodzić się z tych doznań; a między innymi też duma i pokora, które spośród wszelkich skutków, jakie daje piękno i brzydota, są najczęściej spotykane i najbardziej godne uwagi.

Tę argumentację uważam za słuszną i decydującą; aby jednak nadać większą ważkość obecnemu rozumowaniu, załóżmy na chwilę, że jest ono fałszywe, i zobaczmy, co stąd wyniknie. Otóż jest pewne, że jeżeli nawet moc wywoływania przyjemności i przykrości nie stanowi istoty piękna i brzydoty, to doznania te są co najmniej nierozdzielne od tych cech i trudno jest nawet pomyśleć je w oderwaniu od tych doznań. Lecz oto poza tą mocą wywoływania przyjemności nie ma nic wspólnego między pięknem naturalnym, a pięknem moralnym (z których każde jest przyczyną dumy); że zaś wspólny skutek zakłada zawsze, iż wspólna jest i przyczyna, przeto jest jasne, że przyjemność w obu przypadkach musi być realną i wywierającą swój wpływ przyczyną tego uczucia. Co więcej, nie ma żadnej pierwotnej i zasadniczej różnicy między pięknem naszych ciał, a pięknem przedmiotów zewnętrznych i obcych, poza tym, że jedno pozostaje w ścisłym związku z naszym ja, którego brak w drugim przypadku. Ta różnica pierwotna musi więc być przyczyną wszystkich innych różnic między tymi dwoma rodzajami piękna; a między innymi różnego ich wpływu na uczucie dumy, którą budzi piękno naszej osoby, a na którą nie mają najmniejszego wpływu przedmioty, obce nam i w stosunku do nas zewnętrzne. Zestawiając więc te dwie konkluzje ze sobą, znajdujemy, że składają się one na koncepcję, którąśmy rozwinęli powyżej; a mianowicie na tezę, że gdy przyjemność, jako impresja pokrewna czy też podobna, obejmie przedmiot, który jest związany z nami pewnym stosunkiem, to wywołuje dumę na drodze naturalnego przejścia; w przeciwnym zaś przypadku powstaje pokora. Ta koncepcja więc, jak się zdaje, jest już dostatecznie potwierdzona przez doświadczenie, choć jeszcze nie wyczerpaliliśmy wszystkich naszych argumentów.

Nie tylko piękno ciała wywołuje dumę, lecz również jego moc i siła. Siła cielesna jest pewnego rodzaju władzą; stąd też dążenie, by wyróżniać się siłą, należy uważać za niższy rodzaj *ambicji*. Wyjaśnimy więc rozpatrywane obecnie zjawisko dostatecznie, rozważając to uczucie.

Co się tyczy wszelkich innych doskonałości cielesnych, to możemy stwierdzić ogólnie, że cokolwiek w naszym ja jest pożyteczne, piękne czy niezwykle, jest przedmiotem dumy; wszystko zaś przeciwne temu przedmiotem pokory. Jest też oczywiste, że każda rzecz pożyteczna, piękna czy też niezwykle podobna jest do każdej innej rzeczy tego rodzaju w tym, iż wywołuje samoistnie przyjemność, nie jest zaś podobna w niczym innym. Przyjemność więc, której przedmiotem jest

nasze *ja*, musi być przyczyną tego uczucia.

Mógłby ktoś zapytać, czy piękno nie jest czymś rzeczywistym i różnym od mocy wywoływania przyjemności; ale nie może być nigdy sporu co do tego, że zdziwienie, nie będąc niczym innym niż przyjemnością, którą wywołuje nowość, nie jest, właściwie mówiąc, cechą żadnego przedmiotu, lecz jedynie uczuciem czy impresją w naszej duszy. Z impresji tej więc musi powstawać drogą naturalnego przejścia duma. I powstaje ona tak naturalnie, że nie ma rzeczy w nas *samych* lub w *czymś, co do nas należy*, a co wywołuje zdziwienie, która by jednocześnie nie budziła tego uczucia dumy. Dlatego też jesteśmy próżni z racji zadziwiających przygód, które nas spotkały, z racji tego, żeśmy wydobyli się z trudnych sytuacji, i z racji niebezpieczeństw, na któreśmy byli wystawieni. Tu jest też źródło wulgarnego kłamstwa, gdzie ludzie bez żadnego osobistego interesu, a jedynie z próżności, gromadzą w opowiadaniu dużą liczbę niezwykłych wydarzeń, które albo są urojeniem ich mózgu, albo, jeśli są prawdą, nie pozostają co najmniej w żadnym z nimi związku. Ich wydajna inwencja dostarcza im mnóstwa przygód; gdy zaś brak im tego talentu, przywłaszczają sobie przygody innych ludzi, by zaspokoić swą próżność.

W tym zjawisku mieszczą się dwa ciekawe fakty; jeśli je porównamy ze sobą wedle znanych reguł, na których podstawie sądzimy o przyczynie i skutku w anatomii, filozofii naturalnej i w innych naukach, to będą niezaprzeczalnym argumentem, świadczącym o wpływie tego podwójnego powiązania stosunkami, o jakim mówiliśmy powyżej. Jeden z tych faktów poucza nas, że jakiś przedmiot budzi dumę jedynie przez to, iż zjawia się jako ogniwo pośrednie przyjemność, a to dlatego, że cecha, dzięki której ten przedmiot budzi dumę, w rzeczywistości nie jest niczym innym, niż właśnie zdolnością wywoływania przyjemności. Drugi fakt wskazuje nam, że przyjemność wywołuje dumę dzięki przejściu wzdłuż szeregu powiązanych stosunkami idei. Gdy bowiem usuniemy to powiązanie, uczucie natychmiast znika. Zadziwiająca przygoda, w której byliśmy sami uwikłani, pozostaje w pewnym związku z nami i przez to budzi dumę. Natomiast przygody innych ludzi, choć mogą być przyczyną przyjemności, to przecież ze względu na to, iż brak im tego powiązania między ideami, nigdy nie budzą tego uczucia. Jakiegoż dalszego dowodu można żądać na potwierdzenie naszej koncepcji?

Przeciw tej koncepcji można wysunąć tylko jeden zarzut, tyczący się naszego ciała; ten mianowicie, że choć nie ma rzeczy bardziej przyjemnej niż zdrowie, i bardziej przykrej niż choroba, to przecież zazwyczaj ludzie nie są dumni z pierwszego, ani upokorzeni tym drugim. To łatwo można wyjaśnić, jeśli zważymy *drugie* i *czwarte* ograniczenie, jakie wysunęliśmy powyżej w stosunku do naszej ogólnej koncepcji. Stwierdziliśmy wówczas, że żaden przedmiot nigdy nie budzi ani dumy, ani pokory; jeżeli nie ma w sobie czegoś, co jest *swoiste* dla nas; oraz że każda przyczyna tego uczucia musi w pewnej mierze być stała i zachowywać pewną proporcję do długości trwania naszego ja, które jest jego przedmiotem. Otóż wszyscy ludzie to są zdrowi, to chorzy, i nie ma takiego, który by *wyłącznie* i pewnie trwał niezmiennie w zdrowiu czy chorobie; a stąd te przypadkowe uśmiechy losu i niepowodzenia w pewnej mierze oddzielone są od naszego ja; i nie uważa się ich nigdy za coś, co by było związane z naszą istotą i naszym istnieniem. Że takie ujęcie rzeczy jest słuszne, okazuje się stąd, że tam, gdzie choroba jakiegoś rodzaju tkwi głęboko korzeniami w naszej konstytucji cielesnej, tak, iż nie mamy już nadziei na wyzdrowienie, staje się ona przedmiotem pokory: widać to w sposób oczywisty u starych ludzi, których nic bardziej nie upokarza, niż myśl o ich wieku i o ułomnościach starczych. Starają się oni tak długo, jak to jest możliwe, ukrywać swą ślepotę i głuchotę, swoje reumatyzmy i podagry; i nie przyznają się do nich nigdy bez oporu wewnętrznego i przykrości. I chociaż młodzi ludzie nie doznają wstydu z powodu bólu głowy, czy kataru, to niemniej nic łatwiej nie może upokorzyć dumy ludzkiej i sprawić, iż będziemy mieli mierne mniemanie o swojej naturze, niż to, że w każdej chwili naszego życia możemy ulec takim niemocom. To dowodzi dostatecznie, że przykrość cielesna i choroba są same przez się swoistymi przyczynami pokory; choć nawyk do tego, żeby każdą rzecz oceniać raczej przez porównanie z innymi, niż na podstawie ich wewnętrznej wartości, sprawia, że nie baczymy na te dolegliwości, które mogą, jak widzimy, dotknąć każdego człowieka. I to jest przyczyną, dla której tworzymy idee naszej wartości i naszego charakteru niezależnie od tych przypadłości.

Niemniej wstydzimy się takich chorób, które dotyczą również innych ludzi i które bądź są niebezpieczne, bądź nieprzyjemne dla nich. A więc epilepsji dlatego, że budzi ona zgrozę w

każdym, kto na nią patrzy; a więc świerzby, bo jest zaraźliwa; a więc skrofulów, bo zazwyczaj przenoszą się na potomność. Ludzie zawsze biorą w rachubę uczucia innych ludzi, tworząc sąd o sobie samych. To było dla nas oczywiste w niektórych rozważaniach powyższych; okaże się zaś jeszcze bardziej oczywiste i zostanie jeszcze dokładniej wyjaśnione w rozważaniach późniejszych.

Rozdział IX *O darach i brakach zewnętrznych*

Chociaż naturalnymi i bardziej bezpośrednimi przyczynami dumy i pokory są cechy naszego umysłu i ciała, to znaczy: naszego *ja*, to przecież wiemy z doświadczenia, że jest wiele innych rzeczy, które budzą te uczucia, i że przyczynę pierwotną zaciemniają i zacierają w pewnej mierze liczne przyczyny, obce naszemu *ja* i w stosunku do niego zewnętrzne. Opieramy naszą próżność na posiadaniu domów, ogrodów, pojazdów nie mniej, niż na osobistych walorach i darach; i chociaż te korzyści, które człowiek czerpie z zewnątrz, same przez się nie są zupełnie związane ze sposobem myślenia człowieka ani z jego osobą, to przecież wpływają w znacznej mierze na uczucie, które zwraca się ku naszemu *ja*, jako ostatecznemu swemu przedmiotowi. Dzieje się to wówczas, gdy rzeczy świata zewnętrznego wchodzi w pewien szczególny stosunek do nas i wiążą się czy kojarzą z nami. Piękna ryba w oceanie, zwierzę w pustyni, i w ogóle każda rzecz, która nie należy do nas i która nie pozostaje do nas w żadnym stosunku, nie wpływa w żaden sposób na naszą próżność, bez względu na to, jakimi niezwykłymi własnościami byłaby obdarzona, i bez względu na to, w jakim stopniu może ona z natury rzeczy wywoływać zdziwienie i podziw. Musi ona być w jakiś sposób związana z nami, ażeby mieć wpływ na naszą dumę. Jej idea musi jakoś wiązać się z ideą naszego *ja*, i przejście od jednej do drugiej musi być łatwe i naturalne.

Lecz tutaj jest rzeczą godną uwagi, że choć stosunek *podobieństwa* ma taki sam wpływ na umysł, jak styczność i przyczynowość, gdy chodzi o prowadzenie naszego umysłu od jednej idei do innej, to przecież rzadko jest on podstawą czy to dumy, czy pokory. Jeżeli jesteśmy podobni do kogoś, co się tyczy jakiejś cechy wartościowej charakteru, to musimy w pewnym stopniu posiadać tę cechę, co do której jesteśmy podobni do tej drugiej osoby; gdy jednak chcemy oprzeć na tej cesze w pewnym stopniu naszą próżność, to zawsze raczej przyglądamy się jej wprost, w nas samych, niż drogą refleksji w drugiej osobie. Choć więc podobieństwo do innej osoby może w pewnych sytuacjach wywoływać to uczucie, poddając bardziej korzystną ideę naszego *ja*, to przecież ostatecznie wzrok zatrzymuje się na samym naszym *ja* i to uczucie w nim znajduje swoją ostateczną i końcową przyczynę.

Są istotnie przypadki, gdzie ludzie okazują próżność dlatego, iż są podobni do jakiegoś wielkiego człowieka pod względem postawy, wyglądu, postaci czy też innych drobnych szczegółów, które w żadnym stopniu nie przyczyniają się do jego sławy. Lecz trzeba przyznać, że to nie sięga daleko i nie ma znaczniejszej wagi w tych uczuciach. Tłumaczę to w sposób następujący. Próżność nasza nigdy nie dotyczy tego, iż jesteśmy podobni do innego człowieka w drobiazgach, o ile on nie posiada cech olśniewających, które budzą w nas szacunek i poważanie dla niego. Te więc cechy są, mówiąc właściwie, przyczynami naszej próżności przez to, że pozostają w pewnym związku z naszym *ja*. Lecz w jaki sposób związane są one z naszą osobą? Są częściami osoby, którą cenimy, i dopiero pośrednio są związane z tymi drobiazgami, które, jak przyjmujemy, są również jej częściami. Te drobiazgi dopiero są związane z cechami podobnymi w naszym *ja*; i te cechy podobne w naszym *ja*, jako elementy składowe, wiążą się z całością; i w ten sposób tworzą wielocłonowy łańcuch między naszym *ja* a olśniewającymi cechami osoby, do której jesteśmy podobni. Otóż ta wielość stosunków musi osłabiać powiązanie; a poza tym jest oczywiste, że umysł, przechodząc od tych cech olśniewających do nieistotnych, musi przez kontrast tym lepiej dostrzegać, że te ostatnie nie mają znaczenia, i musi w pewnej mierze być zażenowany porównaniem i podobieństwem.

Tak więc tylko stosunek styczności czy też przyczynowości między przyczyną a przedmiotem dumy i pokory, jest potrzebny jedynie na to, by wzbudzić te uczucia; i stosunki te nie są niczym innym niż cechami, dzięki którym wyobraźnia przenosi się z jednej idei na drugą. Rozważmy teraz, jaki wpływ mogą mieć te stosunki na umysł i w jaki sposób stają się one tak niezbędne do tego, by budzić te uczucia. Jest rzeczą oczywistą, że kojarzenie idei działa w sposób

tak cichy i niedostrzegalny, iż niemal go nie dostrzegamy; i dowiadujemy się o nim raczej na podstawie jego skutków, niż przez bezpośrednie odczuwanie czy percepcję. Nie wywołuje ono żadnej emocji i nie daje też żadnej nowej impresji, lecz tylko modyfikuje te idee, które umysł już był wcześniej posiadał i które mógł być przypomnieć sobie przy sposobności. Z tego rozumowania, podobnie jak i z niewątpliwego doświadczenia wysnuć możemy wniosek, że kojarzenie idei, choć jest niezbędne, nie wystarcza samo, by dać początek jakiemukolwiek uczuciu.

Oczywiste więc jest, że skoro umysł doznaje uczucia dumy albo pokory, gdy zjawia się przedmiot, związany z naszym ja, to poza uwikłaniem w stosunek czy przejściem myśli jest w świadomości jakaś emocja czy impresja pierwotna, wywołana czymś innym. Zachodzi tylko pytanie, czy emocją, która zostaje najpierw wywołana, jest samo to uczucie, czy też jakaś inna impresja, która pozostaje w pewnym stosunku do tego uczucia. Tego pytania nie potrzebujemy długo ważyć. Poza wszelkimi bowiem innymi argumentami, w które obfituje ten temat, musi się okazać oczywiste, że stosunek między ideami, który, jak się okazuje w doświadczeniu, jest momentem tak niezbędnym do tego, żeby wywołać uczucie, byłby całkowicie zbędny, gdyby nie wzmacniał powiązania między uczuciami i nie ułatwiał przejścia od jednej impresji do drugiej. Gdyby natura wywoływała bezpośrednio uczucie dumy czy pokory, to uczucie to byłoby zamknięte i skończone samo w sobie i nie wymagałoby żadnego uzupełnienia ani wzmocnienia przez inne uczucia. Lecz jeśli przyjmiemy, że pierwotna emocja pozostaje tylko w pewnym stosunku do dumy i pokory, to wówczas łatwo pojmujemy, jakiemu celowi może służyć powiązanie stosunkiem rzeczy i jak te dwa różne kojarzenia, impresji i idei, wpływając zbieżnie, mogą podtrzymywać wzajemnie swoje działanie. Nie tylko pojmujemy tę rzecz łatwo, lecz ośmielę się twierdzić, że jest to jedyny sposób, w jaki ją w ogóle możemy pojąć. Łatwe przejście od jednej idei do drugiej, które samo przez się nie wywołuje żadnej emocji, nie może nigdy być konieczne, a nawet pożyteczne dla uczuć inaczej, niż przez to, że ułatwia przejście między jakimiś impresjami, które powiązane są jakimś stosunkiem. Nie mówiąc już o tym, że ta sama rzecz wywołuje dumę w większym lub mniejszym stopniu, nie tylko proporcjonalnie do tego, jak zwiększają się lub zmniejszają te cechy, które są przyczyną uczucia, lecz również proporcjonalnie do tego, czy stosunek do naszego ja jest bliski czy daleki: to jest jasnym argumentem za tym, że uczucia przenoszą się po linii związku między ideami, wszelka zmiana bowiem tego związku pociąga za sobą proporcjonalną zmianę uczucia. Tak więc jedna część koncepcji, którąśmy rozwinęli powyżej, dotycząca stosunków między ideami, jest wystarczającym dowodem dla innej części tej koncepcji, która dotyczy impresji; przy tym sama jest tak oczywiście oparta na doświadczeniu, że byłoby strata czasu starać się jej dalej dowodzić.

To stanie się jeszcze bardziej oczywiste na poszczególnych przykładach. Ludzie bywają próżni z powodu tego, że piękny jest ich kraj, ich hrabstwo czy ich parafia. Tutaj idea piękna oczywiście sprawia przyjemność. Ta przyjemność pozostaje w pewnym stosunku do dumy. Przedmiot czy przyczyna przyjemności pozostaje, jakżeśmy założyli, w pewnym stosunku do naszego ja, czyli do przedmiotu dumy. Dzięki temu podwójnemu powiązaniu stosunkami impresji i idei następuje przejście od jednej impresji do drugiej.

Bywają też ludzie dumni z powodu właściwości klimatu, w którym się urodzili; z powodu żyzności ich rodzinnej ziemi; albo znów dlatego, że dobre są wina, owoce czy inne płody, które daje ta ziemia; albo jeszcze dlatego, że miękka jest czy też pełna mocy ich mowa; zresztą bywają dumni z różnych szczególnych racji tego rodzaju. Te rzeczy, oczywiście, pozostają w pewnym związku z przyjemnościami, jakie dają zmysły; i uważa się, że są one pierwotnie przyjemne dla dotyku, smaku czy słuchu. Jakże jest to możliwe, by te rzeczy mogły się stać kiedykolwiek przedmiotem dumy inaczej, niż przez to przejście, które wyjaśniłem powyżej?

Są z drugiej strony ludzie, którzy żywią próżność przeciwnego rodzaju i udają, że mało cenią swój własny kraj w porównaniu z tymi krajami, po których podróżowali. Tacy ludzie znajdują, że gdy są u siebie i gdy są otoczeni swymi rodakami, to silny związek, jaki ich łączy z ich własnym narodem, jest udziałem tak wielu innych ludzi, że nie ma dla nich żadnego szczególnego znaczenia; gdy tymczasem ich związek z jakimś obcym krajem, choć odległy, ale oparty na tym, że ten kraj widzieli i że w nim żyli, nabiera mocy większej, gdy myślą o tym, jak niewielu jest innych ludzi, którzy również ten kraj widzieli. Z tej racji zachwycają się zawsze więcej pięknem, pożytecznością i rzadkością tego, co jest w obcych krajach, niż tym, co jest w domu.

Skoro możemy być dumni z naszego kraju, jego klimatu czy z powodu jakiegokolwiek rzeczy nieożywionej, która pozostaje w pewnym stosunku do nas, to nic dziwnego, że chętnie się też cechami tych ludzi, którzy są z nami związani krwią lub przyjaźnią. Toteż znajdujemy, że te same cechy, które wywołują dumę, gdy je sami posiadamy, budzą również, choć w mniejszym stopniu, to samo uczucie, gdy je znajdujemy u osób z nami związanych. Piękno, zręczność, zasługa, kredyt społeczny, zaszczyty krewnych starannie wystawia na pokaz człowiek dumny, jako jeden z najbardziej znacznych tytułów do swojej dumy.

Podobnie jak jesteśmy dumni z własnych bogactw, tak samo dla zaspokojenia naszej próżności pragniemy, by każdy człowiek, który pozostaje w jakimś związku z nami, posiadał również bogactwa; i wstydzimy się każdego spośród naszych przyjaciół i krewnych, który jest mierny lub ubogi. Z tej racji odsuwamy biednych od siebie, o ile to tylko możliwe; że zaś nie możemy zapobiec biedzie niektórych naszych dalekich krewnych i że przyjmuje się, iż nasi praojcowie są naszymi najbliższymi krewnymi, przeto każdy człowiek ma uroszczenie, że pochodzi z dobrej rodziny i że wywodzi się od długiego szeregu przodków bogatych i szanownych.

Często stwierdzałem, że ci, którzy chętnie się starożytnością swych rodzin, są zadowoleni, gdy mogą dodać do tego, iż ich przodkowie w ciągu wielu pokoleń nieprzerwanie byli właścicielami tego samego kawałka ziemi i że ich rodzina nigdy nie zmieniała swych posiadłości i nigdy nie przenosiła się do innego hrabstwa czy do innej prowincji. Stwierdzałem również, że dodatkowym przedmiotem próżności jest, gdy ludzie mogą się chlubić, iż te posiadłości przekazywane były wyłącznie w linii męskiej i że zaszczyty i fortuna nie przechodziły z rąk do rąk przez kobiety. Spróbujmy wytłumaczyć te zjawiska na podstawie naszej koncepcji.

Jest rzeczą oczywistą, że gdy ktoś chlubi się starożytnością swej rodziny, to przedmiotem jego próżności jest nie tylko długi szmat czasu i liczba przodków, lecz również ich bogactwo i ich kredyt społeczny, które, jak się przyjmuje, rzucają blask na niego samego z tej racji, iż pozostaje on w stosunku pokrewieństwa do tych przodków. Ten człowiek najpierw rozważa te rzeczy: to daje mu pewną przyjemność; następnie zwraca swą myśl ku sobie samemu, idąc po linii stosunku między rodzicem i dzieckiem: to go podnosi w jego własnych oczach i daje uczucie dumy dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami impresji i idei. Wobec tego więc, że to uczucie zależy od tych stosunków, przeto wszystko, co wzmacnia którykolwiek z tych stosunków, musi również wzmacniać, co zaś osłabia te stosunki, musi też zmniejszać uczucie dumy. Otóż jest pewne, że tożsamość posiadłości wzmacnia związek między ideami, które dotyczą związków krwi i powinowactwa, i że daje ona wyobraźni większą łatwość przechodzenia myślą od jednego pokolenia do drugiego, od bardzo dalekich przodków do ich potomków, którzy są ich dziedzicami i wywodzą się od nich. Dzięki tej łatwości przejście od impresji do impresji jest bardziej pełne i wywołuje w większym stopniu dumę i próżność.

Tak samo rzecz się ma z przekazywaniem zaszczytów i fortuny przez sukcesję w linii męskiej, bez pośrednictwa kobiet. Jest to cechą natury ludzkiej, którą rozważymy później, że wyobraźnia w naturalny sposób zwraca się ku wszystkiemu temu, co jest ważne i znaczne; i gdzie ukazują się jej dwie rzeczy, jedna mała, a druga wielka, tam zazwyczaj pomija ona pierwszą i zatrzymuje się całkowicie na drugiej. Że zaś w zespole małżeńskim płęć męska ma przewagę nad żeńską, przeto mąż przede wszystkim zatrzymuje naszą uwagę; i czy myśl nasza zwraca się ku niemu wprost, czy też dosięga go, przechodząc przez rzeczy, powiązane z nim stosunkami, zatrzymuje się ona na nim z większym zadowoleniem i dochodzi do niego z większą łatwością niż do jego małżonki. Łatwo się przekonać, że ta sama własność musi wzmacniać stosunek dziecka do ojca i osłabić jego stosunek do matki. Wobec tego bowiem, że wszelkie stosunki nie są niczym innym niż skłonnością naszą, by przechodzić od jednej idei do innej, przeto wszystko, co wzmacnia tę skłonność, wzmacnia też i powiązanie stosunkiem; że zaś mamy silniejszą skłonność, by przechodzić od idei dzieci do idei ojca, niż od idei dzieci do idei matki, przeto winniśmy uważać pierwszy z tych stosunków za bardziej ścisły i bardziej znaczny. Oto jest racja, dla której dzieci powszechnie noszą nazwisko swego ojca i uważane są za ludzi bardziej szlachetnego czy niższego urodzenia, zależnie od tego, jaka jest rodzina ich ojca. I choćby matka posiadała umysł wyższy niż ojciec, jak się to często zdarza, reguła ogólna przeważa, mimo takiego wyjątku, zgodnie z koncepcją powyżej rozwiniętą. Co więcej, nawet wówczas, gdy wyższość jakiegokolwiek rodzaju u

matki jest tak wielka, albo gdy jakieś inne racje mają taki skutek, iż sprawiają, że dzieci reprezentują raczej rodzinę swojej matki, niż swego ojca, reguła ogólna zachowuje niemniej taką moc, iż osłabia ten związek i wywołuje pewnego rodzaju przerwę w linii przodków. Wyobraźnia nie posuwa się po tej linii z łatwością i nie jest zdolna przenosić zaszczytów i kredytu społecznego przodków na ich potomność tego samego nazwiska i tej samej rodziny tak łatwo, jak wówczas, gdy przejście jest zgodne z ogólnymi regułami i gdy przechodzi się od ojca do syna, czy też od brata do brata.

Rozdział X *O własności i majątku*

Ale stosunkiem, który uważany jest za najbardziej ścisły i który spośród wszelkich innych najczęściej wywołuje uczucie dumy, jest *własność*. Nie będę mógł w pełni wyjaśnić tego stosunku, nim dojdę do rozważania sprawiedliwości i innych cnót moralnych. Wystarczy, jeżeli zauważę tutaj, iż własność można zdefiniować jako *taki stosunek między człowiekiem a rzeczą, który mu pozwala, zakazując jednocześnie innym, używać swobodnie i posiadać tę rzecz, nie gwałcąc praw sprawiedliwości i słuszności moralnej*. Jeśli więc sprawiedliwość jest cnotą, która ma naturalny i przyrodzony wpływ na umysł ludzki, to na własność można by patrzeć jako na pewien szczególny rodzaj *przyczynowości*, czy to będziemy mieli na uwadze tę swobodę, jaką własność daje właścicielowi, operowania rzeczą, jak mu się podoba, czy też korzyści, które z niej czerpie. Rzecz się ma tak samo, jeśli sprawiedliwość zgodnie z koncepcjami niektórych filozofów uważać za cnotę sztuczną, nie zaś naturalną. Wówczas bowiem zaszczyty, zwyczaj i prawa cywilne zastępują poczucie naturalne i wywołują w pewnym stopniu te same skutki. W każdym razie jest pewne, że wzmianka o własności w naturalny sposób przenosi naszą myśl na właściciela, a wzmianka o właścicielu na własność; co jest dowodem doskonałego powiązania idei stosunkami i wystarcza całkowicie dla naszego obecnego celu. Powiązanie idei stosunkami, połączone z takim samym powiązaniem impresji, zawsze powoduje to, iż uczucie przenosi się z jednej idei na drugą; a wobec tego, ilekroć jakaś rzecz, związana z nami prawem własności, wywołuje przyjemność lub przykrość, tylekroć możemy być pewni, że z tego powiązania stosunkami musi powstać bądź duma, bądź pokora, jeśli wysunięta przez nas koncepcja jest uzasadniona i wystarczająca. Czy zaś jest taka, czy nie jest, o tym przekonamy się niebawem, robiąc szybki przegląd ludzkiego życia.

Każda rzecz, która należy do człowieka próżnego, jest najlepsza, jaką tylko można gdziekolwiek znaleźć. Jego domy, pojazdy, meble, stroje, konie, psy gończe, przewyższają swą wartością wszelkie inne w jego zarozumiałym urojeniu; i łatwo zauważyć, że w najdrobniejszej cesze, którą te rzeczy wyróżniają się spośród innych, widzi on nowy tytuł do dumy i próżności. Jego wino, jeśli mu zawierzycie, ma subtelniejszy smak niż jakiegokolwiek inne; jego kuchnia jest bardziej wytworna, jego stół lepiej nakryty, jego służba bardziej wyszkolona; powietrze, w którym on żyje, jest bardziej zdrowe; gleba, którą uprawia, jest bardziej urodzajna; jego owoce dojrzewają wcześniej i są lepsze niż inne; ta rzecz jest godna uwagi ze względu na swoją nowość; tamta znowu ma swoją starożytność. Ta jest dziełem rąk znakomitego artysty i należała kiedyś do takiego a takiego księcia czy wielkiego człowieka. Wszelkie więc rzeczy, jednym słowem, które mają jakiś użytek, są piękne lub zadziwiające, albo są z takimi rzeczami związane jakimś stosunkiem — wszelkie takie rzeczy, jako przedmiot własności, dają początek temu uczuciu. Te wszystkie rzeczy mają to jedno wspólne, że dają przyjemność; poza tym nie mają nic wspólnego. To jedno jest im wspólne; a więc to musi być tą cechą, jaka wywołuje uczucie dumy, które jest ich wspólnym skutkiem. Że zaś każdy nowy przykład jest nowym argumentem, i że przykłady tu mnożyć można bez liku, przeto mogę odważyć się i twierdzić, iż chyba żadnej innej koncepcji nigdy w takiej pełni nie potwierdziło doświadczenie, jak tej, którą tutaj wysunąłem.

Jeżeli własność wszelkiej rzeczy, która daje przyjemność przez to, że jest bądź użyteczna, bądź piękna, bądź też nowa, wywołuje również dumę dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami impresji i idei, to nie trzeba się dziwić, iż możliwość zdobycia tej własności może mieć ten sam skutek. Otóż bogactwo należy uważać za możliwość obejmowania w posiadanie tego, co nam się podoba; i tylko z tego względu ma ono wpływ na uczucia. Papier wartościowy w wielu przypadkach

uważamy za bogactwo, a to dlatego, że daje on moc zdobywania pieniędzy; pieniądz jest bogactwem, nie jako metal, obdarzony pewnymi cechami, a mianowicie twardością, wagą i topliwością, lecz jedynie dlatego, że pozostaje w pewnym stosunku do przyjemności i wygod życia. Przyjmując to za prawdę, która jest oczywista sama przez się, możemy wyprowadzić z niej jeden z najbardziej ważkich argumentów, jakich kiedykolwiek użyłem, by dowieść wpływu podwójnego powiązania stosunkami na dumę i pokorę.

Zauważyliśmy, traktując o rozumie, że rozróżnienie, które robimy czasem między mocą a jej realizacją, jest zupełnie bez znaczenia i że ani o człowieku, ani o żadnym innym bycie nie należy nigdy myśleć, iż posiada jakąś zdolność, póki jej nie zrealizuje i nie wprowadzi w działanie. Lecz chociaż jest to ściśle prawdziwe, gdy myślimy poprawnie i *filozoficznie*, to przecież, rzecz pewna, nie jest to *filozofia* naszych uczuć. Na te uczucia działa wiele rzeczy dzięki idei i założeniu mocy, niezależnej od tego, czy się aktualnie realizuje. Jesteśmy zadowoleni, gdy zdobywamy zdolność przysparzania przyjemności, jesteśmy zaś niezadowoleni, gdy ktoś inny zdobywa moc przysparzania przykrości. To jest oczywiste na mocy doświadczenia; lecz żeby dać słuszne wyjaśnienie tej sprawy i wytłumaczyć to zadowolenie i niezadowolenie, musimy zważyć, co następuje.

Jest oczywiste, że błąd, który popełniamy, odróżniając moc od jej realizacji, nie wynika jedynie ze scholastycznej doktryny *wolnej woli*, która w istocie rzeczy niewielkie bardzo ma znaczenie w życiu codziennym i ma tak mały wpływ na nasz sposób potocznego myślenia. Wedle tej doktryny motywy nie pozbawiają nas wolnej woli, ani też nie odejmują nam naszej mocy dokonywania działań czy też powstrzymywania się od nich. Ale wedle pojęć potocznych człowiek nie posiada mocy tam, gdzie bardzo ważne motywy stają między nim, a zaspokojeniem jego pragnień, i sprawiają, że powstrzymuje się od wykonania tego, co wykonać zamierzał. Nie myślę, iżbym wpadł w moc mojego wroga, gdy widzę, że przechodzi koło mnie ulicą z szablą u boku, podczas gdy ja nie jestem uzbrojony. Wiem, że obawa przed sędzią wywołuje powściągnięcie równie silny, jak obawa żelaza, i że jestem tak całkowicie bezpieczny, jak gdyby on był zakuty w łańcuchy czy uwięziony. Gdy natomiast ktoś zdobywa w stosunku do mnie taką władzę, że nie tylko nie ma żadnej zewnętrznej przeszkody do jego działań, lecz również, że może mnie karać lub nagradzać, jak mu się podoba, nie obawiając się kary dla siebie, wówczas przypisuję mu pełną moc nade mną i uważam siebie za jego poddanego czy wasala.

Otóż gdy porównamy te dwa przypadki, a mianowicie przypadek, gdzie jakaś osoba ma bardzo silne motywy, płynące z jej interesu czy z potrzeby bezpieczeństwa, by powstrzymać się od jakiegoś działania, oraz przypadek, gdzie ktoś nie znajduje się pod ciężarem takiego zobowiązania, wówczas znajdziemy zgodnie z koncepcją, wyjaśnioną w księdze poprzedniej, że jedyna *znana* różnica między tymi dwoma przypadkami polega na tym, iż w pierwszym wyprowadzamy wniosek z *doświadczenia minionego*, że dana osoba nigdy nie wykona tego działania, w drugim zaś, że jest możliwe, czy prawdopodobne, iż je wykona. Nie ma rzeczy, która by bardziej podlegała wahaniom i była bardziej niestała w wielu sytuacjach, niż wola człowieka; i nic, poza silnymi motywami, nie może nam dać absolutnej pewności, gdy orzekamy o jakimś przyszłym działaniu człowieka. Gdy widzimy, że ktoś jest niezależny od tych motywów, przyjmujemy, że istnieje możliwość, iż albo on dokona działania albo że się od niego powstrzyma; ogólnie biorąc, możemy wprawdzie wyprowadzić wniosek, że zachowanie jego jest wyznaczone przez motywy i przyczyny, lecz niemniej to nie usuwa niepewności z naszych sądów, które dotyczą tych przyczyn, ani też wpływu tej niepewności na uczucia. Ponieważ więc przypisujemy moc wykonania działania każdemu człowiekowi, który nie ma zbyt silnych motywów, by go zaniechać, i odmawiamy tej mocy tym, którzy mają takie motywy, przeto można słusznie wyprowadzić wniosek, że moc zawsze pozostaje w związku z jej realizacją, bądź aktualną, bądź prawdopodobną, i że uważamy, iż ktoś jest obdarzony jakąś zdolnością, gdy na podstawie minionego doświadczenia stwierdzamy, że jest prawdopodobne lub co najmniej możliwe, iż on tę zdolność swoją zrealizuje. Istotnie też, ponieważ nasze uczucia zawsze mają na widoku realne istnienie rzeczy i że zawsze sądzimy o tej realności na mocy przypadków minionych, przeto nic nie może być bardziej prawdopodobne samo przez się, bez wszelkiego dalszego rozumowania, niż to, że moc polega na możliwości czy prawdopodobieństwie jakiegoś działania, jakie stwierdzamy w doświadczeniu i w praktyce życiowej.

Otóż jest oczywiste, że ilekroć ktoś jest w takiej sytuacji w stosunku do mnie, iż nie ma żadnego dostatecznie silnego motywu, który by go odstraszał od sprawienia mi krzywdy i, co za tym idzie, gdy jest niepewne, czy on mnie skrzywdzi, czy nie, to muszę czuć się nieprzyjemnie i nieswojo w takiej sytuacji i nie mogę rozważać możliwości czy prawdopodobieństwa tej krzywdy bez widocznego niepokoju. Na uczucia wpływają nie tylko takie wydarzenia, które są pewne i niechybne, lecz również w pewnej mniejszej mierze takie, które są tylko możliwe i przypadkowe. I chociaż, być może, ja nigdy nie doznam rzeczywiście żadnej szkody i przekonam się z rozwoju zdarzeń, że, mówiąc filozoficznie, ten człowiek nigdy nie miał mocy, żeby mnie skrzywdzić, skoro jej nie zrealizował, to przecież nie usuwa to mego nieprzyjemnego uczucia z powodu niepewności, w jakiej byłem przed chwilą. Uczucia przyjemne mogą tu działać równie dobrze, jak nieprzyjemne, i mogą dać przyjemność, gdy spostrzegam, że jakieś dobro staje się bądź możliwe, bądź prawdopodobne z tej racji, iż możliwe jest czy prawdopodobne, że ktoś inny mnie nim obdarzy, gdy zostaną usunięte pewne silne motywy, które mogły uprzednio przeszkadzać mu w działaniu.

Ale możemy zauważyć dalej, że to zadowolenie się wzmaga, gdy jakieś dobro zbliża się do nas tak, iż jest w naszej *własnej* mocy sięgnąć po nie lub nie sięgnąć, i gdy nie ma ani żadnej przeszkody fizycznej, ani żadnego bardzo silnego motywu, który by przeszkadzał temu, iżbyśmy zaspokoiли nasze pragnienie. Wobec tego, że wszyscy ludzie pragną przyjemności, przeto nic bardziej prawdopodobnego niż to, że zjawi się ona, gdy nie ma żadnej przeszkody zewnętrznej, by ją spowodować, i gdy ludzie nie dostrzegają żadnego niebezpieczeństwa w tym, iż pójdą za swymi skłonnościami. W tym przypadku ich wyobraźnia łatwo przedstawia sobie przyszłe zadowolenie i daje tę samą radość, jak gdyby byli przeświadczeni o tym, że to zaspokojenie już rzeczywiście i aktualnie nastąpiło.

Lecz to nie tłumaczy wystarczająco zadowolenia, jakie wiąże się z bogactwem. Skąpiec czerpie zadowolenie ze swych pieniędzy, to znaczy: z mocy, jaką mu dają, zdobycia sobie wszelkich przyjemności i wygod życia, choć zdaje on sobie sprawę, iż dysponował swym bogactwem przez lat czterdzieści, nigdy z niego nie robiąc użytku; i choć nie może on wobec tego wyprowadzić w żaden sposób wniosku, iż realne istnienie tych przyjemności jest bliższe, niż gdyby był całkowicie pozbawiony posiadania wszystkich swoich dóbr. Lecz chociaż nie może wyprowadzić żadnej takiej konkluzji na drodze rozumowania, która by dotyczyła tego, iż przyjemność zbliża się do niego, to przecież jest rzeczą pewną, iż *wyobraża on sobie*, że przyjemność ta się zbliży, skoro zostaną usunięte wszelkie przeszkody zewnętrzne oraz gdy znikają bardziej silne motywy, jakie wypływają z jego poczucia swych interesów i niebezpieczeństwa, które to motywy przeciwstawiają się tej przyjemności. By jeszcze głębiej o tym przekonać czytelnika, muszę odwołać się do moich wywodów, dotyczących woli, gdzie wyjaśnię to fałszywe doznanie swobody, co sprawia, iż wyobrażamy sobie, że możemy wykonać każdą rzecz, która nie jest bardzo niebezpieczna, czy szkodliwa. Gdy jakiś inny człowiek nie znajduje się pod silnym ciężarem obowiązków płynących z jego interesu i skłaniających go, by się powstrzymał od jakiejś przyjemności, wówczas sądzymy na mocy *doświadczenia*, że przyjemność ta się zrealizuje i że on ją prawdopodobnie osiągnie. Lecz gdy my sami jesteśmy w takiej sytuacji, to sądzymy wskutek *złudzenia*, *jakie nam daje wyobraźnia*, że przyjemność ta jest jeszcze bardziej bliska i bardziej bezpośrednia. Wola zdaje się poruszać łatwo w każdym kierunku i rzuca cień czy obraz swój nawet w tym kierunku, w którym nie pójdzie jej decyzja. Dzięki temu złudzeniu zaspokojenie pragnienia zdaje się bardziej zbliżać do nas i daje nam to samo żywe zadowolenie, jak gdyby było ono pewne i niezawodne.

Będzie teraz łatwo doprowadzić całe to rozumowanie do końca i dowieść, że gdy bogactwo wywołuje dumę czy próżność u posiadacza, jak to czyni ono zawsze i niechybnie, to dzieje się to jedynie dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami impresji i idei. Sama istota bogactwa polega na tej mocy dostarczania przyjemności i wygod życiowych. Sama istota tej mocy polega na tym, że prawdopodobna jest jej realizacja, i na tym, że sprawia ona, iż drogą *prawdziwego czy fałszywego* rozumowania antycypujemy to, że powstanie rzeczywiście przyjemność. Ta antycypacja przyjemności jest sama przez się znaczną bardzo przyjemnością; że zaś jej przyczyną jest posiadanie czy własność, którą mamy i która przez to jest z nami związana stosunkiem, przeto widzimy tutaj jasno wszystkie elementy składowe powyższej koncepcji, rozwinięte przed nami

najdokładniej i najwyraźniej.

Z tej samej racji, że dobra dają przyjemność i wywołują dumę, i że ubóstwo powoduje przykrość i pokorę, władza musi wywoływać pierwszą parę tych emocji, niewola zaś drugą. Moc czy też władza nad innymi ludźmi daje nam możliwość zadowalać wszelkie nasze pragnienia; niewola natomiast, poddając nas woli innych ludzi, wystawia nas na tysiące niedostatków i na różne udręki.

Warto tu zauważyć, że próżność, jaką daje władza, czy też poniżenie, jakie daje niewola, zwiększa się znacznie, gdy myślimy o tych osobach, nad którymi roztaczamy swą władzę albo które ją nad nami roztaczają. Wyobraźmy sobie, że można by było wymodelować posagi o takim zadziwiającym mechanizmie, iż mogłyby się one poruszać i działać wedle naszej woli; jest oczywiste, że posiadanie takich posągów dawałoby przyjemność i dumę, lecz nie w takim stopniu, jak ta sama władza, wykonywana nad istotami świadomymi i rozumnymi: gdy porównamy ich sytuację z naszą własną, nasza wydaje się nam bardziej przyjemna i zaszczytna. Porównanie w każdym przypadku jest niezawodną metodą podniesienia naszej oceny każdej rzeczy. Człowiek bogaty czuje szczęśliwe swe położenie lepiej, gdy je przeciwstawia położeniu żebraka. Lecz moc ma szczególny walor dzięki temu, że przedstawiamy sobie w myśli kontrast pomiędzy nami samymi a osobą, nad którą mamy władzę. Porównanie jest tu oczywiste i naturalne. Wyobraźnia znajduje je w samej rzeczy, która jest jej przedmiotem: myśl łatwo i gładko przechodzi do porównania. Że ta okoliczność znacznie zwiększa wpływ tego porównania, to okaże się później, gdy będziemy badali naturę złośliwości i zazdrości.

Rozdział XI

O umiłowaniu sławy

Lecz poza tymi pierwotnymi przyczynami dumy i pokory jest jeszcze jedna przyczyna wtórna, która tkwi w opiniach innych ludzi; ma ona równy wpływ na uczucia. Nasza dobra sława, nasz charakter, nasze imię, to rzeczy, na które wzgląd ma znaczną wagę i znaczenie; i nawet inne przyczyny dumy: cnota, piękność, bogactwo, mają małe znaczenie, gdy im nie towarzyszą i ich nie wspierają opinie i uczucia innych ludzi. Ażeby wyjaśnić to zjawisko, trzeba będzie obrać drogę okrężną i najpierw wyjaśnić naturę *oddźwięku uczuciowego* [*sympathy*].

Nie ma własności, która by w naturze ludzkiej bardziej zasługiwała na uwagę, zarówno sama przez się, jak i co do swoich konsekwencji, niż skłonność, jaką mamy do oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia i do tego, by przejmować od innych ich skłonności i uczucia, choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych, albo nawet przeciwne naszym. Uderza nas to nie tylko u dzieci, które przejmują, nie zastanawiając się, wszelki pogląd im podsuwany; lecz również u ludzi o największej zdolności sądzenia i największym rozumie, którzy znajdują, że bardzo trudno jest im kierować się własnym rozumem czy skłonnością, gdy się ona przeciwstawia temu, co myślą lub do czego mają skłonność ich przyjaciele i towarzysze codzienni. Temu trzeba przypisywać, że w tak znacznym stopniu możemy obserwować jednakowe usposobienie ludzi należących do tego samego narodu, oraz jednakowy ich sposób myślenia; i jest znacznie bardziej prawdopodobne, że to podobieństwo wynika z oddźwięku uczuciowego, niż że jest skutkiem wpływów gleby i klimatu, które, choć pozostają niezmiennie te same, nie są zdolne zachować niezmiennego charakteru narodu w ciągu całego stulecia. Dobroduszny i uprzejmy człowiek od razu wchodzi w nastrój towarzystwa, w którym się znajdzie; i nawet najbardziej pyszny i najbardziej ponury przejmuje od swych rodaków i znajomych pewne zabarwienie usposobienia. Wesoła postawa innego człowieka wlewa do mojej duszy uprzejmość i pogodę; podobnie czyjaś postawa gniewna czy smutna rzuca nagły cień na mnie. Nienawiść, zawziętość, szacunek, miłość, odwaga, wesołość i melancholia — wszystko to są uczucia, których doznaję więcej dzięki temu, że mi się udzielają, gdy obcuje z ludźmi, niż dlatego, iżby wypływały z mojego własnego naturalnego usposobienia i dyspozycji. Zjawisko tak uderzające zasługuje na naszą uwagę i trzeba je zbadać, sięgając do pierwszych jego źródeł.

Gdy jakieś wzruszenie wlewa się do naszej duszy przez oddźwięk uczuciowy, to początkowo poznajemy je po jego skutkach i po tych oznakach zewnętrznych w postawie i w obcowaniu, które

dają nam ideę tego wzruszenia. Ta idea zmienia się teraz w impresję i zdobywa taką siłę i żywość, że staje się sama rzeczywistym uczuciem i wywołuje równie silną emocję, jak emocja pierwotna. Choćby nie wiedzieć jak natychmiastowa była ta zmiana idei w impresję, to przecież wypływa ona z pewnych poglądów i refleksji, które nie umkną przed ścisłym badaniem filozofa, choć mogą ująć uwagę samej tej osoby, która je formułuje.

Jest rzeczą oczywistą, że idea, czy raczej impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie i że nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o naszej własnej osobie, iż niepodobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższyć. Gdy więc jakakolwiek rzecz pozostaje w jakimś związku z naszym ja, to musimy ją sobie przedstawiać podobnie żywo, jak przedstawiamy sobie nasze własne ja, w myśl zasad, któreśmy ustalili powyżej. I choćby ten stosunek nie był tak ścisły, jak stosunek przyczynowości, to musi on przecież mieć znaczny wpływ. Podobieństwo i styczność są stosunkami, których nie można nie doceniać; szczególnie, gdy wnioskowanie z przyczyny i skutku i obserwacja zewnętrznych oznak informuje nas, iż rzeczywiście istnieje przedmiot, który jest podobny czy który znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie.

Otóż jest oczywiste, że natura ustaliła wielkie podobieństwo między wszystkimi istotami ludzkimi i że nigdy nie zauważamy żadnego uczucia ani żadnego rysu w innych ludziach, dla którego w takim czy innym stopniu nie moglibyśmy znaleźć odpowiednika w nas samych. Rzecz się ma tak samo z mechanizmem umysłu, jak i z mechanizmem ciała. Choćby części różniły się co do kształtu i objętości, to przecież ich skład i budowa są, ogólnie biorąc, te same. Jest pewne bardzo godne uwagi podobieństwo, które zachowuje się pośród tej całej ich różnorodności; i to podobieństwo musi bardzo znacznie przyczyniać się do tego, że wchodzimy w uczucia innych ludzi i przejmujemy je łatwo i z przyjemnością. I zgodnie z tym stwierdzamy, że ułatwione jest wczuwanie się w innych ludzi, gdy poza ogólnym podobieństwem naszych natur jest pewne szczególne podobieństwo w naszym sposobie bycia, w charakterze, w mowie, w ogólnych warunkach życia. Im ściślejszy jest stosunek między nami a jakąś rzeczą, tym łatwiejszym wyobrażnia czyni przejście i daje idei związanej stosunkiem żywość ujmowania, z jaką zawsze tworzymy ideę własnej osoby.

Podobieństwo nie jest jedynym stosunkiem, który ma ten wpływ; nową siłę dają mu inne stosunki, które mogą mu towarzyszyć. Uczucia innych ludzi mają mały wpływ, gdy są oni bardzo oddaleni od nas; trzeba stosunku bliskości, ażeby te uczucia udzielały się nam w pełni. Stosunki pokrewieństwa, które są rodzajem przyczynowości, mogą czasem dawać ten sam skutek; podobnie również stosunek znajomości, który wpływa tak samo, jak wychowanie i nawyk, co zobaczymy bardziej szczegółowo poniżej. Wszystkie te stosunki, połączone razem, dodają impresję czy świadomość naszej własnej osoby do idei uczuć czy wzruszeń, jakich doznają inni, i sprawiają, że przedstawiamy je sobie bardzo silnie i żywo.

Zauważyliśmy na początku tego traktatu, że wszelkie idee wywodzą się z impresji i że te dwa rodzaje percepcji różnią się od siebie tylko stopniem siły i żywości, z jaką działają na duszę. Składowe części idei i impresji są dokładnie podobne do siebie. Sposób i porządek, w jakim się ukazują, mogą też być te same. Różne więc stopnie ich siły i żywości, to jedyne cechy swoiste, które je wyróżniają. Że zaś tę różnicę można usunąć w pewnej mierze dzięki stosunkowi, jaki zachodzi między impresjami i ideami, nic więc dziwnego, że idea uczucia czy wzruszenia może dzięki temu osiągnąć taką żywość, iż stanie się samym uczuciem czy wzruszeniem. Żywa idea jakiegoś przedmiotu zawsze zbliża się do impresji tego przedmiotu; i jest pewne, że możemy odczuwać chorobę i ból jedynie dzięki sile wyobraźni i uczynić chorobę czymś realnym, często o niej myśląc. Lecz szczególnie wyraźnie można to zauważyć co do przekonań i uczuć; tu przede wszystkim żywa idea zamienia się w impresję. Nasze wzruszenia zależą więcej od nas samych i od działań wewnętrznych umysłu, niż jakiegokolwiek inne impresje; dlatego też powstają one w wyobraźni bardziej naturalnie z każdej żywej idei, jaką sobie o nich stworzymy. W tym tkwi istota i przyczyna oddziaływania uczuciowego i właśnie w ten sposób wchodzimy tak głęboko w przekonania i wzruszenia innych ludzi, ilekroć je odkrywamy.

W całej tej sprawie szczególnie godne uwagi jest to, że te zjawiska umacniają bardzo rozwiniętą powyżej koncepcję, dotyczącą rozumu, i, co za tym idzie, koncepcję obecną, dotyczącą

uczuc; te koncepcje bowiem są do siebie podobne. Jest istotnie oczywiste, że gdy wczuwamy się we wzruszenia i uczucia innych ludzi, to te poruszenia serca zjawiają się początkowo w *naszym umyśle* jedynie jako idee; i przedstawiamy je sobie, jako przynależące do innej osoby, tak samo, jak przedstawiamy sobie każdy inny fakt. Jest również oczywiste, że idee wzruszeń cudzych zamieniają się same w impresje, których są reprezentantami, i że uczucia powstają i rozwijają się zgodnie z tym, jak je sobie przedstawiamy w wyobraźni. Wszystko to jest przedmiotem niewątpliwego doświadczenia i nie zależy od żadnej hipotezy filozoficznej. Tę naukę można przyzwać tylko do tego, iżby wyjaśniła zjawiska; lecz jednocześnie trzeba stwierdzić, że zjawiska te są tak jasne same w sobie, iż niewiele jest sposobności, by z usług tej nauki korzystać. Lecz poza stosunkiem przyczyny i skutku, który nas przekonuje o realności uczucia, w jakie się wczuwamy, musi nam być pomocą stosunek podobieństwa i stosunek styczności, byśmy w pełni wczuwali się w cudze przeżycie. Ponieważ zaś te stosunki mogą przekształcić całkowicie ideę w impresję i dać tej pierwszej żywość drugiej tak dalece, iż nic nie traci ona przy przejściu, przeto możemy sobie łatwo wyobrazić, jaki stosunek przyczyny i skutku sam przez się może przyczyniać się do wzmocnienia i ożywienia idei. W oddźwięku uczuciowym zachodzi całkiem wyraźnie przekształcenie idei w impresję. To przekształcenie wynika ze stosunku przedmiotu do naszego ja. Nasze własne ja jest nam zawsze intymnie dane aktualnie. Gdy porównamy wszystkie te okoliczności, to znajdziemy, że oddźwięk uczuciowy dokładnie odpowiada operacjom naszego rozumu i ma w sobie nawet coś, co jest bardziej zadziwiające i niezwykle.

Czas teraz przenieść nasz wzrok z ogólnego rozważania *oddźwięku uczuciowego* na wpływ, jaki ma na dumę i pokorę, gdy te uczucia powstają wskutek pochwały i nagany czy też dzięki dobrej albo złej sławie. Możemy zauważyć, że nie chwali się nigdy człowieka za cechę, jaka, jeśli jest realna, nie spowodowałaby uczucia dumy u tej osoby, która ją posiada. Pochwały dotyczą bądź władzy człowieka, bądź jego bogactw, bądź rodziny, bądź cnoty; wszystko to są rzeczy, które są przedmiotem próżności, jak to już wyjaśniliśmy powyżej. Pewne jest więc, że jeżeli ktoś rozważa własne ja w tym samym świetle, w jakim się ono ukazuje temu, kto je podziwia, to zgodnie z hipotezą, którąśmy przyjęli powyżej, powstaje w nim najpierw samodzielnie swoista przyjemność, a następnie duma czy zadowolenie z samego siebie. Otóż teraz nie ma rzeczy bardziej naturalnej niż to, że wchodzimy w cudze przeświadczenia w tej sprawie; a to zarówno dzięki *oddźwiękowi uczuciowemu*, który sprawia, że wszystkie uczucia tych innych ludzi są nam dane intymnie i aktualnie, oraz dzięki rozumowaniu, które sprawia, że sądy tych ludzi uważamy za rodzaj argumentu na to, co oni twierdzą. Te dwie zasady, autorytet i oddźwięk uczuciowy, wywierają wpływ niemal na wszystkie nasze poglądy; muszą zaś mieć wpływ szczególny, gdy sądzimy o naszej własnej wartości i o naszym charakterze. Takim sądom towarzyszy zawsze uczucie; i nic bardziej nie wywołuje zamieszania w naszym umyśle i nie narzuca nam bardziej wszelkich poglądów, choćby najbardziej nierozumnych, niż ich związek z jakimś wzruszeniem, które opanowuje wyobraźnię i daje dodatkową siłę każdej idei, jaka jest z nim związana. Do tego możemy dodać, że świadomi tego, iż jesteśmy bardzo stronnicy na swoją własną korzyść, doznajemy szczególnej przyjemności, gdy jakaś rzecz potwierdza nasze dobre mniemanie o nas samych, łatwo zaś czujemy się dotknięci, gdy się coś przeciwstawia temu dobremu mniemaniu.

To wszystko wydaje się bardzo prawdopodobne w teorii; aby jednak uczynić to rozumowanie całkiem pewnym, musimy zbadać zjawiska, związane z uczuciami, i przekonać się, czy są zgodne z naszą koncepcją.

Pośród tych zjawisk możemy jedno uważać za szczególnie korzystne dla naszego obecnego celu. A mianowicie to, że choć sława, ogólnie biorąc, jest przyjemna, to przecież znacznie większe zadowolenie daje nam aprobata ze strony tych ludzi, których my szanujemy i darzymy aprobatą, niż ze strony tych, których nienawidzimy i którymi pogardzamy. Podobnie, przykrość sprawia nam głównie pogarda tych ludzi, których sądowi przypisujemy pewien walor; jesteśmy natomiast w znacznej mierze obojętni na opinie reszty ludzi. Lecz gdyby jakiś instynkt pierwotny dawał umysłowi pragnienie dobrej sławy i odrazę do złej sławy, to dobra i zła sława miałyby wpływ na nas w każdym bez różnicy przypadku; i każda cudza ocena w równym stopniu budziłaby to pragnienie czy tę odrazę, zależnie tylko od tego, czy jest korzystna czy niekorzystna. Sąd głupca jest w równej mierze sądem drugiej osoby, jak sąd mędrca; tylko ma mniejszy wpływ na własny nasz sąd o sobie.

Nie tylko aprobata mądrego człowieka większą nam sprawia przyjemność, niż aprobata głupca, lecz daje nam jeszcze dodatkowe zadowolenie, gdy jest oparta na długiej i bliskiej znajomości. To możemy wyjaśnić w ten sam sposób.

Pochwały ze strony innych ludzi nie dają nam wiele przyjemności, jeśli nie zbiegają się z naszą własną oceną i jeśli nie podnoszą w nas tych cech, którymi się rzeczywiście głównie wyróżniamy. Człowiek, który jest tylko żołnierzem, mało ceni wymowę; człowiek uczony mało ceni odwagę; biskup nie przywiązuje wagi do dowcipu, kupiec do uczoności. Człowiek może mieć nie wiedzieć jak wielki szacunek dla jakiejś cechy, biorąc rzecz w oderwaniu; lecz gdy jest świadom tego, że tej cechy nie posiada, to opinie całego świata nie dadzą mu tutaj wiele przyjemności, a to dlatego, że nie będą one mogły pociągnąć za sobą jego własnej opinii.

Bardzo często się zdarza, że ludzie z dobrych rodzin, lecz niezamożni, opuszczają swych przyjaciół i swój kraj i szukają środków utrzymania w skromnej i mechanicznej pracy raczej wśród obcych niż pośród tych, którzy znają ich pochodzenie i warunki, w jakich się wychowali. Będziemy nieznani, powiadają oni, tam, dokąd się udajemy. Nikt nie będzie się domyślał, z jakiej rodziny wyszliśmy. Będziemy daleko od naszych przyjaciół i znajomych; w ten sposób przystosujemy się łatwiej do naszego ubóstwa i lichych warunków istnienia. Zastanawiając się nad tymi uczuciami, znajduję, że dają one wiele bardzo przekonujących argumentów dla mego obecnego celu.

Po pierwsze, wnosić możemy z tych uczuć, że przykrość, jaką sprawia to, iż się jest w pogardzie u innych, zależy od oddźwięku uczuciowego, i że ten oddźwięk zależy od stosunku ludzi do nas samych; największej bowiem przykrości doznajemy, gdy nami gardzą ludzie, którzy związani są z nami pokrewieństwem i zarazem są bliscy przestrzennie. Stąd też staramy się zmniejszyć ten oddźwięk i przykrość, zrywając te stosunki i lokując się wśród obcych, w dużej odległości od krewnych i przyjaciół.

Po wtóre, możemy wyprowadzić wniosek, że powiązanie stosunkami potrzebne jest do tego, by zachodził oddźwięk uczuciowy; lecz nie chodzi tu o stosunki, rozważane w oderwaniu, jako stosunki, ale o ich wpływ na to, że nasze idee uczuć, jakich doznają inni, zamieniają się w same te uczucia drogą kojarzenia między ideą tych osób, a ideą naszego własnego ja. Tu bowiem stosunki pokrewieństwa i bliskości przestrzennej pozostają te same, lecz nie są połączone w tych samych osobach i przez to w mniejszym stopniu budzą oddźwięk uczuciowy.

Po trzecie, już ten sam fakt, że oddźwięk uczuciowy zmniejsza się, gdy oddzielają się od siebie te stosunki, jest godny naszej uwagi. Wyobraźmy sobie, że znalazłem się w ciężkich warunkach pomiędzy obcymi i że wobec tego lekko mnie oni traktują. Czuję się lepiej w tej sytuacji, niż gdybym co dzień był wystawiony na wzgardę moich krewniaków i rodaków. Tutaj ja doznaję wzgardy podwójnej: ze strony ludzi związanych ze mną, lecz nieobecnych, oraz ze strony tych, którzy mnie otaczają, lecz są mi obcy. Tę podwójną wzgardę wzmacniają podobnie te dwa stosunki pokrewieństwa i bliskości przestrzennej. Lecz że osoby, które są związane ze mną tymi dwoma stosunkami, nie są tu te same, przeto ta różność idei oddziela jedne od drugich impresje, jakie budzi wzgarda, i nie pozwala im stopić się w jedno. Wzgarda moich sąsiadów dotyka mnie w pewnym stopniu; podobnie wzgarda moich krewnych. Ale te dwa wpływy są różne od siebie i nie łączą się tak, jak wówczas, gdy wzgardę okazują osoby, które jednocześnie są mymi sąsiadami i krewnymi. To zjawisko jest zgodne z koncepcją dumy i pokory, jaką rozwinąłem powyżej, która może się wydać tak niezwykła potocznemu ujmowaniu rzeczy.

Po czwarte, człowiek w tych warunkach z natury rzeczy ukrywa swoje urodzenie przed tymi, wśród których żyje, i czuje się bardzo niedobrze, jeśli ktoś podejrzewa, iż pochodzi on z rodziny znacznie wyższego stanu niż obecne jego położenie i obecny sposób życia. Każdą rzecz oceniamy w tym świecie przez porównanie. Co jest niezmiernie wielką fortuną dla prywatnego człowieka, jest żebraczą kondycją dla księcia. Chłop uważałby, że jest szczęśliwy w warunkach, które nie dają rzeczy najbardziej koniecznych człowiekowi wyższego urodzenia. Gdy jakiś człowiek bądź nawykł do bardziej wspaniałego sposobu życia, bądź też uważa, że ma do tego tytuł przez swoje urodzenie i dzięki swym zaletom, wówczas wszystko, co jest poniżej tego poziomu, jest dlań nieprzyjemne, czy też nawet wstyd mu przynosi; i dlatego też ukrywa on jak najbardziej starannie swoje pretensje do lepszego losu. Tu on sam zna swoje przeciwne koleje losu; lecz wobec tego, że ci, z którymi żyje, nic o nich nie wiedzą, tylko jego własne myśli nasuwają mu nieprzyjemne refleksje i porównania;

nigdy zaś nie budzi ich oddźwięk uczuciowy na przeżycia innych ludzi, co musi w znacznej mierze przyczyniać się do tego, iż czuje się dobrze i jest zadowolony.

Gdyby zjawily się jakieś zarzuty przeciw tezie, że *przyjemność, jaką nam daje pochwała, wynika z tego, iż udzielają się nam cudze uczucia*, to znajdziemy po zastanowieniu, że te zarzuty, rozważone we właściwym świetle, posłużą do potwierdzenia tej tezy. Popularność u szerokich mas może być przyjemna nawet dla człowieka, który gardzi pospółstwem; a to dlatego, że mnogość tych ludzi dodaje im więcej wagi i znaczenia. Plagiatorom dają wielkie zadowolenie pochwały, o których wiedzą, że się im nie należą; to jest pewnego rodzaju budowanie zamków na lodzie, gdzie wyobraźnia bawi się swoimi własnymi fikcjami i stara się dać im moc i stałość przez oddźwięk na uczucia innych ludzi. Ludzi dumnych najbardziej uraża wzgarda, choć nie najłatwiej się z nią godzą; dzieje się to dlatego, iż zachodzi przeciwieństwo między uczuciem, którego zazwyczaj doznają dla swej osoby, a tym, jakie w nich powstaje przez oddźwięk. Podobnie, bardzo nie podoba się człowiekowi bardzo zakochanemu, gdy ganicie i potępiacie przedmiot jego miłości, choć oczywiste jest, że to, iż się przeciwstawiacie, może mieć nań wpływ tylko w ten sposób, że wasz sprzeciw udziela się jemu samemu przez oddźwięk uczuciowy, jaki znajduje w jego duszy. Jeżeli on gardzi wami, albo spostrzeżga, że żartujecie, wszystko, co mówicie, nie ma żadnego nań wpływu.

Rozdział XII

O dumie i pokorze u zwierząt

Tak więc, z jakiegokolwiek strony rozważamy tę sprawę, możemy zawsze stwierdzać, że przyczyny dumy i pokory odpowiadają dokładnie naszej koncepcji i że nie może wywołać żadnego z tych uczuć żadna rzecz, która nie jest jednocześnie w pewnym stosunku do nas samych i nie daje przyjemności lub przykrości, niezależnej od tego uczucia. Dowiedliśmy nie tylko tego, że tendencja do wywołania przyjemności lub przykrości jest wspólna wszystkim przyczynom dumy czy pokory, lecz również, że to jest jedyna rzecz, jaka jest im wspólna; i, co za tym idzie, że jest to własność, dzięki której one na nas działają. Dowiedliśmy dalej, że najważniejsze przyczyny tych uczuć nie są w istocie rzeczy niczym innym, niż mocą wywoływania doznań zmysłowych, bądź przyjemnych, bądź przykrych; i, co za tym idzie, że wszelkie ich skutki, a pośród innych skutków duma i pokora, wywodzą się wyłącznie z tego źródła. Niemożliwą jest rzeczą, iżby takie proste i naturalne zasady, oparte na tak solidnych dowodach, nie zostały przyjęte przez filozofów, o ile nie przeciwstawiają się im jakieś obiekcje, które uszły mojej uwadze.

Anatomowie zwykli łączyć swe obserwacje i doświadczenia na ciałach ludzkich z doświadczeniami na zwierzętach; i ze zgodności tych doświadczeń zwykli czerpać dodatkowe argumenty na potwierdzenie wszelkiej szczególnej tezy. Istotnie jest rzeczą pewną, że gdzie budowa części jest u zwierząt taka sama jak u ludzi, i gdzie również takie same jest działanie tych części, tam przyczyny tego działania nie mogą być różne; i że cokolwiek ustalimy co do jednego gatunku, można bez wahania i pewnie przenieść na drugi. Tak więc, choć można słusznie przyjąć, że mieszanina humorów zwierzęcych i skład drobnych części ciała jest u ludzi nieco różny od tego, jaki jest u zwierząt; i choć wobec tego niejedna obserwacja dotycząca skutków lekarstw, uczyniona na ludziach, nie zawsze będzie się stosowała do zwierząt, to przecież wobec tego, że budowa żył i mięśni, funkcjonowanie i położenie serca, płuc, żołądka, wątroby oraz innych części, są te same czy niemal te same u wszystkich zwierząt, więc ta sama dokładnie hipoteza, która u jednego gatunku wyjaśnia, ruchy mięśni, cyrkulację humorów, obieg krwi, musi się stosować do każdego innego gatunku. I zależnie od tego, czy hipoteza ta zgadza się czy też nie zgadza z obserwacjami, jakie czynimy na różnych gatunkach zwierząt, możemy wnosić o jej prawdziwości czy fałszywości w ogóle. Zastosujmy więc tę metodę, która okazała się tak słuszna i pożyteczna w badaniu ciała, do naszej obecnej anatomii umysłu i zobaczmy, jakie odkrycia możemy z jej pomocą uczynić.

Do tego trzeba, byśmy najpierw wskazali, iż między *uczuciami* u ludzi i u zwierząt zachodzi odpowiedniość, i żebyśmy następnie porównali *przyczyny*, które wywołują te uczucia.

Jest rzeczą jasną, że niemal u wszystkich gatunków istot żywych, a w szczególności u gatunków bardziej szlachetnych, jest wiele oczywistych oznak dumy i pokory. Sama postawa i ruchy łabędzia, indyka czy pawia, wskazują, iż ma on wielkie wyobrażenie o sobie i że pogardza

wszystkimi innymi. To jest tym bardziej godne uwagi, że u dwóch ostatnich gatunków zwierząt duma zawsze idzie w parze z pięknem i widoczna jest tylko u samca. Powszechnie znana jest próżność i współzawodnictwo w śpiewie u słowików; podobnie znane jest współzawodnictwo u koni co do szybkości biegu, u psów co do zmyślności i węchu, u byków i kogutów co do siły i u wszelkich innych zwierząt, gdy chodzi o te cechy, w których one celują. Dodajmy do tego, że każdy gatunek istot żywych, który pozostaje w kontakcie z człowiekiem tak często, iż się z nim oswaja, wykazuje widoczną dumę z aprobaty człowieka i że mu sprawiają przyjemność pochwały i pieszczoty człowieka, niezależnie od wszelkich innych względów. Przy tym tę próżność budzą w zwierzętach nie pieszczoty każdego człowieka bez różnicy, lecz tylko głównie pieszczoty osób, które one znają i lubią: zupełnie tak samo, jak to uczucie powstaje u ludzi. Wszystko to są oczywiste dowody, że duma i pokora są uczuciami nie tylko ludzkimi, lecz że rozciągają się na wszystkie twory zwierzęce.

Tych uczuć *przyczyny* również są w znacznej mierze te same u zwierząt i u nas, jeśli się weźmie w należnej mierze w rachubę naszą większą wiedzę i rozum. Tak, zwierzęta mają słabe poczucie cnoty i występku, czy też w ogóle go nie mają; szybko tracą z oczu związki krwi; i niezdolne są do tego, ażeby mieć poczucie uprawnienia i własności. Przyczyny ich dumy i pokory muszą więc tkwić wyłącznie w ciele i nigdy nie można ich umiejscawiać ani w umyśle, ani w rzeczach zewnętrznych. Lecz co się tyczy ciała, to te same jego cechy wywołują dumę u zwierzęcia, jak i u człowieka; i uczucie to zawsze się opiera na pięknie, sile, zwinności czy też na jakiejś innej cesze, pożytecznej czy przyjemnej.

Wobec tego, że te uczucia są te same i powstają z tych samych przyczyn w całym świecie zwierzęcym, przeto powstaje, jako najbliższe, pytanie, czy również w ten sam sposób działają te przyczyny. Zgodnie z wszelkimi regułami analogii należy tego zasadnie oczekiwać; jeżeli zaś znajdziemy, badając, iż wyjaśnienie tych zjawisk, jakie stosujemy co do jednego gatunku zwierząt, nie będzie się stosowało do reszty, to możemy przypuszczać, że chociaż ono ma pozór prawdy, w rzeczywistości nie ma podstaw.

Ażeby rozstrzygnąć to pytanie, zważmy, że oczywiście między ideami zachodzi ten sam *stosunek*, wynikający z tych samych przyczyn, zarówno w umysłach zwierząt, jak i w umysłach ludzi. Pies, który ukrył kość, często zapomina, gdzie ją ukrył; lecz gdy go zaprowadzimy na to miejsce, jego myśl łatwo przechodzi do tego, co zostało tam ukryte, drogą styczności, która wytwarza stosunek między jego ideami. Podobnie, gdy pies na jakimś miejscu został mocno obity, to będzie drżał, zbliżając się do tego miejsca, choć nawet nie będzie dostrzegał żadnych znaków, które by świadczyły o niebezpieczeństwie w danej chwili. Wpływ podobieństwa nie rzuca się tak w oczy; że jednak ten stosunek jest ważnym składnikiem przyczynowości, którego zrozumienie w tak oczywisty sposób wykazują wszystkie zwierzęta, przeto możemy wyprowadzić wniosek, że trzy stosunki: podobieństwa, styczności i przyczynowości, oddziałują tak samo na umysły zwierząt i ludzi.

Są również przykłady stosunków, zachodzących między impresjami, które wystarczają, iżby nas przekonać, że istnieje związek między pewnymi wzruszeniami zarówno u niższych zwierząt, jak i u wyższych, i że w ich świadomości często rozwija się cały szereg emocji, powiązanych ze sobą. Pies, ożywiony radością, naturalną rzeczą kolejną przyjmuje postawę przyjazną względem swego pana, czy też miłosną względem osobnika drugiej płci. Podobnie, gdy jest pełen bólu i smutku, staje się swarliwy i wpada w złe usposobienie; i uczucie, które pierwotnie było smutkiem, przy najbliższej okazji zamienia się w gniew.

Tak więc wszystkie te czynniki wewnętrzne, które są niezbędne, by wywołać dumę czy pokorę, są wspólne wszystkim istotom żywym; że zaś przyczyny, które wywołują te uczucia, są również te same, możemy więc słusznie wyprowadzić wniosek, iż te przyczyny działają na *ten sam sposób* w całym świecie zwierzęcym. Moja teza jest tak prosta i wymaga tak niewielkiego zastanowienia i rozumowania, że ma zastosowanie do wszelkiej istoty świadomej; a to, trzeba uznać, jest nie tylko przekonywającym dowodem jej prawdziwości, lecz, jak myślę, będzie jednocześnie obiekcją w stosunku do każdej innej teorii.

CZĘŚĆ II

O MIŁOŚCI I NIENAWIŚCI

Rozdział I

O przedmiotach i przyczynach miłości i nienawiści

Niepodobna zgoła dać jakąś definicję uczuć *miłości* i *nienawiści*; a to dlatego, że wywołują one jedynie prostą impresję bez żadnej domieszki i żadnego dodatku. Zbędne byłoby również próbować opisu, przedstawiając ich naturę, źródło, przyczyny i przedmioty; a to zarówno dlatego, że uczucia te są przedmiotem obecnego naszego rozważania, jak i dlatego, że te uczucia same przez się są dostatecznie znane z potocznego naszego doświadczenia uczuciowego. Stwierdziliśmy to już, gdy chodziło o dumę i pokorę, a tu powtarzamy to samo, co się tyczy miłości i nienawiści; istotnie też tak wielkie jest podobieństwo pomiędzy tymi dwiema parami uczuć, że będziemy zmuszeni zacząć od pewnego rodzaju skrótu naszych wywodów, które dotyczyły dumy i pokory, by wyjaśnić miłość i nienawiść.

Podobnie jak bezpośrednim *przedmiotem* dumy i pokory jest nasze ja, czyli ta identyczna osoba, której myśli, działań i doznań zmysłowych jesteście świadomi intymnie i bezpośrednio, tak też przedmiotem miłości i nienawiści jest jakaś druga osoba, której myśli, działań i doznań zmysłowych nie jesteście świadomi. To jest dostatecznie oczywiste na podstawie doświadczenia. Nasza miłość i nasza nienawiść zawsze zwraca się ku jakiejś istocie świadomej, różnej od nas; i gdy mówimy o *miłości własnego ja*, to nie we właściwym znaczeniu; i te doznania, jakie wywołuje ta ostatnia miłość, nie mają nic wspólnego z tą czułą emocją, jaką budzi przyjaciel czy kochanka. Tak samo rzecz się ma z nienawiścią. Możemy doznawać wielkiej udręki z powodu naszych własnych błędów i szaleństw; lecz gniewu czy nienawiści doznajemy tylko z powodu krzywd, jakie nam czynią inni.

Choć przedmiotem miłości i nienawiści jest zawsze jakaś inna osoba, to przecież jasne jest, że ten przedmiot, właściwie mówiąc, nie jest *przyczyną* tych uczuć i że sam przez się nie wystarcza, by je wzbudzić. Wobec tego bowiem, że miłość i nienawiść są sobie wręcz przeciwne w swej treści i że mają wspólny ten sam przedmiot, to gdyby przedmiot był również ich przyczyną, budziłyby te uczucia przeciwne w równym stopniu; że zaś one muszą od razu w pierwszej chwili niweczyć się wzajemnie, przeto żadne z nich nie mogłoby nigdy ukazać się w świadomości. A więc musi być jakaś przyczyna, różna od przedmiotu.

Rozważając przyczyny miłości i nienawiści, znajdziemy, że są one bardzo różne i że nie mają między sobą wiele wspólnego. Cnota, wiedza, dowcip, zdrowy rozsądek, dobry humor jakiejś osoby, wywołują i miłość dla niej, i uznanie; cechy przeciwne wywołują nienawiść i wzgardę. Te same uczucia powstają dzięki doskonałościom cielesnym, takim jak piękno, siła, zręczność, zwinność, oraz dzięki ich przeciwieństwom; powstają też podobnie dzięki posiadaniu dóbr zewnętrznych, takich jak stosunki rodzinne, majątek, odzienie, przynależność do danego narodu, klimat. Każda z tych rzeczy może przez różne swoje cechy wywołać miłość i uznanie, albo nienawiść i wzgardę.

Z takiego poglądu na te przyczyny wyprowadzić możemy nowe rozróżnienie między *cechą*, która wywołuje uczucie, a *rzeczą*, której ta cecha przynależy. Książę, który posiada wspaniały pałac, budzi tym respekt u ludzi; po pierwsze dlatego, że pałac jest piękny, a po wtóre dlatego, że stosunek własności wiąże ten pałac z jego osobą. Gdy usunie się jeden z tych dwóch momentów, znika uczucie, co w oczywisty sposób dowodzi, że przyczyna uczucia jest złożona.

Byłoby rzeczą nudną śledzić uczucia miłości i nienawiści poprzez wszystko to, cośmy dostrzegli i stwierdzili w odniesieniu do dumy i pokory i co w równym stopniu stosuje się do obu tych uczuć. Wystarczy *zauważyć* ogólnie, że przedmiotem miłości i nienawiści jest oczywiście jakaś osoba myśląca; i że doznanie pierwszego uczucia jest zawsze przyjemne, doznanie zaś drugiego nieprzyjemne. Możemy również przyjąć z pewnymi oznakami prawdopodobieństwa, że *przyczyna obu tych uczuć pozostaje zawsze powiązana stosunkiem z jakimś bytem myślącym i że przyczyna*

pierwszego z tych uczuć daje sama przez się, przyjemność, przyczyna zaś drugiego daje sama przez się przykrość. Jedno z tych założeń, a mianowicie, że przyczyna miłości i nienawiści musi być powiązana stosunkiem z jakąś osobą, czy myślącym bytem, ażeby wywoływać te uczucia, jest nie tylko prawdopodobne, lecz nawet zbyt oczywiste, ażeby można je było kwestionować. Cnota i przywara, rozważane w oderwaniu; piękno i brzydota, umiejscowione w rzeczach martwych; bieda i bogactwo jakiejś innej osoby, — wszystko to w żadnym stopniu nie budzi miłości czy nienawiści, szacunku czy wzgardy w stosunku do tych, którzy nie pozostają w żadnym związku z tymi rzeczami. Ktoś, wyglądając, przez okno, widzi mnie na ulicy na tle pięknego pałacu, z którym ja nie mam nic wspólnego: myślę, że nikt nie będzie twierdził, iż ta osoba obdarzy mnie tym samym szacunkiem, jak gdybym był właścicielem pałacu.

Nie jest tak oczywiste na pierwszy rzut oka, że do tych uczuć niezbędny jest pewien stosunek między impresjami; a to dlatego, że gdy przechodzimy od jednej impresji do drugiej, tak dalece mieszają się one ze sobą, iż stają się niejako nierozróżnialne. Lecz w dumie i pokorze łatwośmy mogli oddzielić te impresje i dowieść, że każda przyczyna tych uczuć samodzielnie wywołuje przykrość lub przyjemność; podobnie mógłbym tutaj zastosować tę samą metodę z tym samym wynikiem, badając szczegółowo różne przyczyny miłości i nienawiści. Że jednak spieszę się, by dojść do pełnego i decydującego dowodu tych koncepcji, odkładam na chwilę tamto badanie. A tymczasem spróbuję wykorzystać wszelkie moje rozważania, dotyczące dumy i pokory, dla obecnego mego celu w argumentacji, która opiera się na doświadczeniu, jakie nie da się zakwestionować.

Jest niewielu ludzi, którzy zadowoleni są ze swego charakteru, umysłu, losu i którzy nie pragną pokazywać się światu i zdobywać miłości i aprobaty u ludzi. Otóż jest oczywiste, że dokładnie te same cechy i warunki, które są przyczynami dumy czy poczucia własnej wartości, są również przyczynami próżności czy też pragnienia dobrej sławy; i że zawsze wystawiamy na widok publiczny te nasze cechy, z których jesteśmy najbardziej zadowoleni. Lecz gdyby miłości i szacunku nie wywoływały te same cechy, które wywołują dumę, o ile są związane z nami samymi lub z innymi osobami, to ta metoda postępowania byłaby całkiem niedorzeczna i ludzie nie mogliby oczekiwać, że uczucia każdej innej osoby będą odpowiadały tym, jakich oni sami doznają. Prawda, że niewielu ludzi może sobie utworzyć dokładną koncepcję uczuć, czy też czynić refleksje o ich ogólnej naturze i ich podobieństwach. Lecz nawet nie zagłębiając się tak w filozofię, nie jesteśmy wystawieni w tej sprawie na wiele błędów, wskazuje nam bowiem dostatecznie drogę potoczne doświadczenie oraz pewnego rodzaju bezpośrednie wyczucie, które nam mówi, jak podziela na innych to, co w nas samych bezpośrednio wywołuje pewne uczucie. Otóż wobec tego, że te same cechy, które wywołują dumę czy pokorę, są też przyczyną miłości czy nienawiści, przeto wszelkie argumenty, które służyły do tego, by dowieść, że przyczyny tych dwóch pierwszych uczuć wywołują same przez się przykrość lub przyjemność, niezależnie od samego uczucia, będą miały zastosowanie z równą oczywistością do przyczyn tych dwóch drugich.

Rozdział II

Obserwacje, które potwierdzają tę koncepcję

Rozważywszy należycie te argumenty, nikt nie będzie miał skrupułów, żeby zgodzić się na konkluzję, którą z nich wyprowadzam co do tego, iż umysł przechodzi od jednych impresji i idei do innych, które są z nimi powiązane stosunkami; zwłaszcza, że jest to zasada sama w sobie tak prosta i naturalna. Abyśmy jednak mogli postawić naszą koncepcję poza wszelką wątpliwością, zarówno co się tyczy miłości i nienawiści, jak dumy i pokory, będzie wskazane poczynić pewne nowe obserwacje co do wszystkich tych uczuć, a jednocześnie przypomnieć niektóre z tych obserwacji, o których już wspominałem powyżej.

W tym celu założmy, że znajduję się w towarzystwie jakiejś osoby, na którą poprzednio patrzyłem bez wszelkich uczuć przyjaznych czy wrogich. Tu mam przed sobą naturalny i ostateczny przedmiot wszystkich tych czterech uczuć. Ja sam jestem właściwym przedmiotem dumy i pokory; ta druga osoba jest właściwym przedmiotem miłości czy nienawiści.

Przyjrzyjmy się teraz uważnie, jaka jest natura tych uczuć i jaki zachodzi między nimi

stosunek. Jest oczywiste, że mamy tu przed sobą cztery uczucia, które tworzą jak gdyby kwadrat i pozostają ze sobą w pewnym związku, a jednocześnie w pewnej stałej od siebie odległości. Uczucia dumy i pokory, a podobnie uczucia miłości i nienawiści, związane są ze sobą tym, iż tożsamy jest ich przedmiot, którym dla pierwszej pary uczuć jest nasze własne ja, dla drugiej zaś jakaś inna osoba. Te dwie linie powiązania tworzą dwa przeciwległe boki kwadratu. Z drugiej strony duma i miłość są uczuciami przyjemnymi, nienawiść zaś i pokora przykrymi. To podobieństwo doznań między dumą i miłością oraz między pokorą i nienawiścią, to nowy związek; i te linie podobieństwa można uważać za dwa pozostałe boki kwadratu. Ogólnie biorąc: duma wiąże się z pokorą, miłość zaś z nienawiścią swymi przedmiotami czy ideami; duma zaś wiąże się z miłością, a pokora z nienawiścią swymi doznaniem czy impresjami.

Otóż ja twierdzę, że żadna rzecz nie może wywołać żadnego z tych uczuć, jeśli nie pozostaje w podwójnym stosunku, a mianowicie jeśli ideami nie wiąże się z przedmiotem uczucia, doznaniem zaś z samym tym uczuciem. Tego musimy dowieść naszymi obserwacjami.

Obserwacja pierwsza. Ażeby prowadzić te obserwacje bardziej systematycznie, załóżmy na początek, że znajdujemy się w sytuacji, opisanej powyżej, a mianowicie w towarzystwie jakiejś innej osoby, i że w tej sytuacji stajemy wobec jakiejś rzeczy, która z żadnym z tych uczuć nie jest uwikłana w żaden stosunek czy to impresji, czy idei. Wyobraźmy sobie na przykład, że patrzymy razem z tą osobą na jakiś zwykły kamień, lub jakąś inną pospolitą rzecz, która nic należy do żadnego z nas i nie wywołuje sama przez się żadnej emocji, czyli żadnej niezależnej przykrości czy przyjemności: jest oczywiste, że taka rzecz nie wywoła żadnego z tych czterech uczuć. Przekonajmy się o tym co do każdego z nich z osobna, a mianowicie co do miłości, nienawiści, pokory i dumy. Żadne z nich nie powstanie nawet w najmniejszym stopniu, jaki tylko sobie można wyobrazić. Zmieniamy przedmiot ten, jak często nam się podoba, byle tylko nie pozostawał on w żadnym z tych dwóch stosunków. Powtarzajmy tę obserwację we wszelkich usposobieniach, w jakich tylko może się znajdować umysł. W żadnym z tych usposobień żadna rzecz spośród różnorodnej mnogości rzeczy w naturze nie wywoła żadnego uczucia, o ile nie będzie tych dwóch stosunków.

Obserwacja druga. Jeśli przedmiot, który nie jest uwikłany w te dwa stosunki, nie może wywołać żadnego uczucia, to załóżmy teraz, że jest on uwikłany tylko w jeden z tych stosunków, i zobaczymy, co z tego wyniknie. Załóżmy więc, że patrzę na kamień czy na jakiś inny pospolity przedmiot, który należy do mnie albo do mojego towarzysza i dzięki temu jest uwikłany ideami w stosunek do przedmiotu uczuć: jest jasne, że, rozważając rzecz *a priori*, nie można rozumnie oczekiwać żadnej emocji. Stosunek między ideami działa na umysł niewidocznie i spokojnie, a przy tym daje on umysłowi równy impuls w kierunku przeciwstawnych, uczuć dumy i pokory, albo miłości i nienawiści, zależnie od tego, czy rozważana rzecz należy do nas samych, czy do innych; a to przeciwstawienie uczuć musi zniweczyć i jedno, i drugie i pozostawić umysł całkowicie wolny od wszelkiego uczucia czy emocji. To rozumowanie *a priori* potwierdza doświadczenie. Jakaś rzecz nieznaczną czy pospolicie spotykaną, która nie wywołuje ani przyjemności, ani przykrości niezależnie od uczucia, nie będzie nigdy zdolna wywołać uczucia dumy czy pokory albo miłości czy nienawiści, ani swymi własnymi cechami, ani też stosunkiem swym do nas samych czy do innych.

Obserwacja trzecia. Jest więc oczywiste, że sam stosunek między ideami nie może wywołać tych wzruszeń. Usuńmy teraz ten stosunek i zastąpmy go stosunkiem między impresjami, stawiając przed nasze oczy rzecz, która jest przyjemna albo przykra, lecz nie pozostaje w żadnym stosunku ani do nas samych, ani do naszego towarzysza, i przypatrzmy się, co stąd wyniknie. Rozważając najpierw całe zagadnienie *a priori*, jak w poprzedniej obserwacji, możemy wyprowadzić wniosek, że ta rzecz będzie pozostawała w pewnym nieznacznym i niepewnym związku z tymi uczuciami. Ten stosunek bowiem nie jest chłodny i niedostrzegalny; a poza tym nie ma on tej cechy niedogodnej, jaką mają stosunki między ideami, i nie zwraca nas z równą siłą w kierunku dwóch uczuć przeciwnych, które przez swe przeciwieństwo niweczą się wzajemnie. Zważmy jednak z drugiej strony, że temu przejściu od doznania zmysłowego do wzruszenia nie sprzyja żadna zasada, wywołująca przechodzenie idei; oraz że, przeciwnie, chociaż jedna impresja łatwo przekształca się w inną, to jednak, jak przyjmujemy, zmiana przedmiotu jest sprzeczna z wszelkimi zasadami, jakie wywołują przejście tego rodzaju. A stąd możemy już wyprowadzić wniosek, że żadna rzecz, związana z uczuciem jedynie stosunkiem impresji, nie może nigdy być stałą i trwałą przyczyną

żadnego uczucia. Zważywszy te argumenty, rozum nasz mógłby mocą analogii wyprowadzić wniosek następujący: przedmiot, który wywołuje przyjemność czy przykrość, lecz nie pozostaje w żadnego rodzaju związku ani z naszym ja, ani z innymi ludźmi, może tak ukształtować nasze usposobienie, iż powstaje naturalna skłonność do dumy czy miłości, pokory czy nienawiści, i że szukamy innych przedmiotów, na których umysł może oprzeć te wzruszenia dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami; lecz przedmiot, który uwikłany jest tylko w jeden z tych stosunków, choćby nawet w najbardziej sprzyjający, nie może nigdy wywołać żadnego trwałego i stałego uczucia.

Na szczęście całe to rozumowanie okazuje się ściśle zgodne z doświadczeniem i z faktami, dotyczącymi uczuć. Wyobraźmy sobie, że podróżuję z jakimś towarzyszem po kraju, w którym obaj jesteśmy zupełnie obcy. Jest oczywiste, że jeżeli widoki są piękne, drogi przyjemne, a gospody dla przyjezdnych wygodne, to może to wprawić w dobre nastawienie tak w stosunku do samego siebie, jak i do mojego towarzysza podróży. Lecz wobec tego, iż zakładamy, że ten kraj niezwiązany jest żadnym stosunkiem ani ze mną, ani z moim przyjacielem, to nie może on nigdy być bezpośrednią przyczyną dumy czy miłości; jeśli więc nie oprę uczucia na jakiejś innej rzeczy, która pozostawałaby w bardziej ścisłym stosunku do jednego z nas, to emocje moje należy raczej uważać za upust podniosłego i przyjaznego nastroju, niż za trwałe uczucie. Rzecz się ma tak samo, gdy przedmiot wywołuje uczucie przykre.

Obserwacja czwarta. Znaleźliśmy, że ani przedmiot, który nie jest uwikłany w żaden stosunek idei czy impresji, ani też żaden taki, który uwikłany jest tylko w jeden z tych stosunków, nie może nigdy wywołać dumy czy pokory, miłości czy nienawiści. Wobec tego rozum sam przez się może nas przekonać bez dalszych obserwacji, że każda rzecz, która uwikłana jest w ten podwójny stosunek, musi z konieczności wywoływać te uczucia, oczywiście jest bowiem, że muszą one mieć jakąś przyczynę. Ażeby jednak pozostawiać jak najmniej miejsca na wątpliwość, podejmiemy znów nasze obserwacje i zobaczymy, czy przebieg zdarzeń w tym przypadku odpowiada naszemu oczekiwaniu. Jako przedmiot rozważania wybieram taką rzecz, jak cnota, która wywołuje samodzielnie zadowolenie. Ten przedmiot wiąże stosunkiem do mojego ja i znajduję, że przy takim układzie rzeczy powstaje bezpośrednio uczucie. Ale jakie uczucie? Otóż powstaje tu uczucie dumy, z którym ten przedmiot związany jest podwójnym stosunkiem. Idea tego przedmiotu związana jest stosunkiem z ideą ja, które jest przedmiotem uczucia. Doznanie bezpośrednio zaś, jakie ten przedmiot wywołuje, jest podobne do doznania, jakie wchodzi w skład uczucia. Ażeby być pewnym, że się nie mylę w tym eksperymencie myślowym, usuwam najpierw jeden ze stosunków, a następnie drugi; i znajduję, że usunięcie każdego z tych stosunków niszczy uczucie i pozostawia przedmiot zupełnie obojętnym. Lecz to mnie nie zadowala. Robię jeszcze dalszy eksperyment myślowy: zamiast usuwać stosunek, zastępuję go tylko stosunkiem innego rodzaju. Zakładam, że cnotą obdarzony jest mój towarzysz, nie zaś ja sam; i obserwuję, co wynika z tej zmiany. Spostrzegam od razu, że we wzruszeniach następuje zwrot: wobec tego, że pozostaje teraz tylko jeden stosunek, a mianowicie między impresjami, to uczucia przesuwają się od dumy ku miłości, ku której zwraca je podwójne powiązanie stosunkami impresji i idei. Powtarzając ten sam eksperyment myślowy i zmieniając znów stosunek między ideami, sprowadzam znów uczucia ku dumie; powtarzając go zaś raz jeszcze, ześrodkowuję uczucia koło uczucia miłości czy przyjaźni. Przekonawszy się całkowicie o wpływie tego stosunku, badam skutki drugiego; a mianowicie zastępując cnotę przywarą, przekształcam impresję przyjemną, jaką wywołuje cnota, w impresję nieprzyjemną, jaką wywołuje przywara. Wynik znów odpowiada memu oczekiwaniu. Przywara, ulokowana w innym człowieku, wywołuje dzięki swemu podwójnemu powiązaniu stosunkami uczucie nienawiści, zamiast miłości, które z tej samej racji wiąże się z cnotą. Prowadząc dalej ten eksperyment, zastępuję znowu jeden stosunek między ideami innym i zakładam, że przywara jest moja. Co stąd wynika? To, co bywa zwykle. Uczucie nienawiści przekształca się w uczucie pokory. Tę pokorę przekształcam w dumę nową zmianą impresji; i gdy dokonam tego wszystkiego, to znajduję, że zamknąłem dokładnie koło i że doprowadziłem uczucie dokładnie do tej samej sytuacji, w jakiej je pierwotnie znalazłem.

Ażeby jednak rzecz uczynić jeszcze bardziej pewną, zmieniam przedmiot: zamiast z przywarą i cnotą, robię próbę z pięknem i brzydotą, z bogactwem i biedą, z mocą i zależnością

niewolniczą. Każdy z tych przedmiotów, zupełnie tak samo obiega koło uczuć, gdy zmieniają się stosunki, w które jest uwikłany, i nie robi to najmniejszej różnicy, w jakim porządku przechodzimy od uczucia do uczucia: rzecz się ma tak samo, gdy przechodzimy od dumy do miłości, nienawiści i pokory, jak wówczas, gdy przechodzimy od pokory do nienawiści, miłości i dumy. Wprawdzie w pewnych okolicznościach zamiast miłości i nienawiści powstaje szacunek i wzgarda. Lecz w gruncie rzeczy są to te same uczucia, nieco zmienione wskutek przyczyn, które wyjaśnię poniżej.

Obserwacja piąta. Ażeby nadać większą wagę tym obserwacjom i eksperymentom, zmieńmy, jak tylko można, stan rzeczy i umieścimy uczucia i ich przedmioty we wszelkich sytuacjach, w jakich tylko one są możliwe. Załóżmy też poza tym, że zachodzą tu stosunki, o których była mowa przed chwilą, jeszcze i to, iż osoba, z którą łącznie czynię te wszystkie eksperymenty, jest ściśle związana ze mną bądź związkami krwi, bądź przyjaźnią. Niechaj to będzie, założmy, mój syn czy brat, albo ktoś związany ze mną długą i zażyłą znajomością. Załóżmy też dalej, iż przyczyna uczucia powiązana jest podwójnym stosunkiem impresji i idei z tą osobą; i zobaczymy, jakie są skutki wszystkich tych złożonych przyciągań i stosunków.

Nim zastanowimy się, jakie są faktycznie te skutki, ustalmy, jakie one być winny zgodnie z moją koncepcją. Otóż jest jasne, że zależnie od tego, czy impresja jest przyjemna, czy też nieprzyjemna, uczucie miłości czy nienawiści musi budzić się w stosunku do osoby, która z przyczyną impresji jest tak związana tymi podwójnymi stosunkami, jak to zakładałem w toku całego rozważania. Cnota mojego brata musi wywoływać we mnie miłość dla niego; jego zaś przywara czy wada haniebna musi wywoływać uczucie przeciwne. Lecz sądząc tylko ze stanu rzeczy, jaki założyłem, nie mógłbym oczekiwać, że uczucia na tym się zatrzymają i że nie przekształcą się w żadną inną impresję. Ponieważ jest tu osoba, która przez podwójne powiązanie stosunkiem jest przedmiotem mojego uczucia, przeto dokładnie to samo rozumowanie każe mi myśleć, że uczucie rozwinie się dalej. Zgodnie z naszym założeniem dana osoba jest związana ze mną pewnym stosunkiem między ideami; uczucie, którego ona jest przedmiotem, jako przyjemne czy też przykre, jest związane stosunkiem między impresjami z dumą czy pokorą. Jest więc oczywiste, że jedno z tych uczuć musi wywiązać się z miłości czy z nienawiści.

Tak rozumię zgodnie z moją koncepcją; i rad jestem, że znajduję, badając, iż wszystko dokładnie odpowiada memu oczekiwaniu. Cnota czy przywara mego syna czy brata nie tylko wywołuje miłość czy nienawiść, lecz dzięki nowemu przejściu, z przyczyn podobnych, daje początek dumie czy pokorze. Nic nie budzi w nas większej próżności niż jakaś wybitna cecha w człowieku nam bliskim; i nic nas więcej nie dręczy, niż jego przywara czy wada haniebna. Ta ścisła zgodność doświadczenia z naszym rozumowaniem jest przekonującym dowodem, iż mocno uzasadniona jest nasza koncepcja, na której opieramy nasze rozumowanie.

Obserwacja szósta. Ta oczywistość zwiększa się jeszcze, jeżeli odwrócimy nasz eksperyment i, zachowując te same stosunki, zaczniemy tylko od innego uczucia. Oto zamiast rozważać cnotę czy przywarę brata czy syna, która wywołuje najpierw miłość czy nienawiść, a następnie dumę czy pokorę, ulokujmy te dobre czy złe cechy w nas samych tak, iżby nie było żadnego bezpośredniego związku między nimi a osobą, która jest związana z nami. Doświadczenie pokazuje nam, że taka zmiana w sytuacji przerywa cały łańcuch i że umysł nie przechodzi teraz od jednego uczucia do drugiego, jak to było w przykładzie poprzednim. Nigdy nie kochamy ani nienawidzimy syna czy brata za cnotę czy przywarę, jaką znajdujemy w nas samych, choć oczywistą jest rzeczą, że te same cechy w nim budzą w nas wyraźnie uchwytną dumę czy pokorę. Przejście od dumy czy pokory do miłości czy nienawiści nie jest tak naturalne, jak przejście od miłości czy nienawiści do dumy czy pokory. Może ktoś uważać na pierwszy rzut oka, że jest to sprzeczne z naszą koncepcją, stosunki między impresjami i ideami są bowiem w obu przypadkach dokładnie te same. Duma i pokora, to impresje związane stosunkiem z miłością i nienawiścią. Ja sam związany jestem stosunkiem z rozważaną osobą. Należało by więc oczekiwać, że podobne przyczyny muszą wywołać podobne skutki i że przejście od jednego uczucia do drugiego ustali się tu dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami, jak we wszystkich innych przypadkach. Tę trudność rozwiązujemy łatwo, rozważając, co następuje.

Jest oczywiste, że w każdej chwili świadomi jesteśmy bezpośrednio naszego ja, naszych uczuć i namiętności, i że wobec tego idee tych rzeczy muszą narzucać się nam z większą żywością

niż idee uczuć i wzruszeń, jakich doznaje inna osoba. Lecz każda rzecz, która uderza nas żywością i ukazuje się w pełnym i silnym świetle, narzuca się niejako naszej uwadze i staje przed umysłem za lada napomknieniem, przy najmniejszym z nią związku. Z tej samej racji rzecz taka, gdy już raz jest dana świadomości, opanowuje uwagę i nie pozwala jej przesunąć się na inne rzeczy, choćby nie wiedzieć jak silny związek miały one z naszym pierwszym przedmiotem. Wyobraźnia łatwo przechodzi od idei niejasnych do żywych, trudno natomiast od żywych do niejasnych. W pierwszym przypadku temu związkowi przychodzi z pomocą inna zasada; w drugim zaś ta zasada mu się przeciwstawia.

Otóż zauważyłem już, że te dwie władze umysłu, wyobraźnia i uczucie, wspomagają się wzajemnie w swym działaniu, gdy ich tendencje są podobne i gdy oddziałują na tę samą rzecz. Umysł ma zawsze skłonność do tego, iżby przechodzić od danego uczucia do jakiegoś innego, które jest z nim związane; i ta skłonność zostaje wzmocniona i poparta, gdy przedmiot jednego uczucia pozostaje w związku z przedmiotem drugiego. Tu dwa impulsy współdziałają ze sobą i czynią całe przejście bardziej gładkim i łatwym. Lecz gdyby się zdarzyło, że stosunek między ideami, ściśle mówiąc, pozostałby ten sam, zaś wpływ jego, co się tyczy przejścia wyobraźni od idei do idei, by ustał, to jego wpływ na uczucia musiałby, rzecz oczywista, również ustać, jako że jest zależny całkowicie od tego przejścia. Oto dlaczego duma czy pokora nie przekształca się w miłość czy nienawiść tak łatwo, jak te dwa ostatnie uczucia przekształcają się w dwa pierwsze. Jeżeli ktoś jest moim bratem, to podobnie ja jestem jego bratem; lecz chociaż te stosunki są wzajemne, to jednak mają bardzo różny wpływ na wyobraźnię. Gładkie i utworzone jest przejście od myśli o jakiejś osobie, związanej z nami, do rozważania naszego własnego ja, którego jesteśmy świadomi każdej chwili. Lecz gdy uczucia raz zwrócą się ku naszemu ja, to wyobraźnia nie przechodzi już tak samo łatwo od tego przedmiotu do myśli o jakiejś innej osobie, choćby ta nie wiedzieć jak ściśle była z nami związana. To łatwe lub trudne przejście wyobraźni od idei do idei ma wpływ na uczucia; i zależnie od tego, czy jest łatwe, czy trudne, ułatwia lub opóźnia przekształcenie się jednego uczucia w inne; co jest jasnym dowodem, że te dwie władze, uczucie i wyobraźnia, są ze sobą związane i że stosunki między ideami mają wpływ na uczucie. Poza niezliczonymi obserwacjami, które tego dowodzą, znajdujemy tutaj, że nawet wówczas, gdy stosunek pozostaje ten sam, jego wpływ na uczucia, który prowadzi nas od jednego uczucia do drugiego, nie ujawnia się, skoro skutek jakiejś szczególnej okoliczności nie ujawni się jego zwykły wpływ na wyobraźnię, powodujący kojarzenie lub przejście od jednej idei do drugiej.

Ktoś, być może, znajdzie sprzeczność między tym zjawiskiem a oddźwiękiem uczuciowym, przy którym umysł łatwo przechodzi od idei naszego ja do idei jakiejś innej rzeczy, z nami związanej jakimś stosunkiem. Lecz trudność ta zniknie, gdy zważymy, że w oddźwięku uczuciowym nasza własna osoba nie jest przedmiotem żadnego uczucia i że nie ma wówczas żadnej rzeczy, która by zatrzymywała naszą uwagę na naszym ja, jak to jest w przypadku obecnym, gdzie, jak założyliśmy, porusza nas duma czy pokora. Nasze ja, w oderwaniu od jakiejś percepcji dowolnej innej rzeczy, jest naprawdę niczym. Dlatego też musimy zwracać nasz wzrok na rzeczy zewnętrzne; i naturalne jest, że z największą uwagą rozważamy takie rzeczy, które są nam bliskie przestrzennie, lub które są podobne do nas. Lecz gdy nasze ja jest przedmiotem uczucia, to nie jest naturalną rzeczą, iżbyśmy je tracili z oczu, nim wygaśnie uczucie: dopiero wtedy nie może już dalej działać wpływ podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei.

Obserwacja siódma. Ażeby poddać całe to rozumowanie dalszej próbie, dokonajmy nowego eksperymentu myślowego. Wobec tego, żeśmy już widzieli wpływ uczuć i idei, powiązanych ze sobą stosunkami, załóżmy tutaj, że uczucia są te same, a idee powiązane jakimś stosunkiem; i rozważmy, co wyniknie w tej nowej sytuacji. Oczywiście, są tu wszelkie racje, by oczekiwać, że uczucia przeniosą się z jednego przedmiotu na inny, skoro przyjmujemy, że związek między ideami trwa nadal; tożsamość zaś impresji musi wytworzyć silniejsze powiązanie, niż najdalej idące podobieństwo, jakie tylko można sobie wyobrazić. Jeśli więc podwójne powiązanie stosunkami impresji i idei zdolne jest wytworzyć przejście od jednej do innej, to tym więcej może to sprawić identyczność impresji przy związku między ideami. Toteż znajdujemy, że gdy kochamy lub nienawidzimy jakąś osobę, to uczucia te rzadko trzymają się tych pierwotnych granic i że raczej rozciągają się na wszelkie rzeczy, związane z tą osobą, którą kochamy lub nienawidzimy,

obejmując jej przyjaciół i znajomych. Nic naturalniejszego niż to, że, nie zastanawiając się nad jego charakterem, żywimy życzliwość dla jednego brata z tej racji, iż mamy przyjaźń dla drugiego. Gdy kłócimy się z kimś, to mamy nienawiść do całej jego rodziny, choć ta zupełnie niewinna jest temu, co nam się nie podoba. Przykłady tego rodzaju możemy znaleźć na każdym kroku.

W tej obserwacji tkwi jedna tylko trudność, którą trzeba będzie wyjaśnić, nim posuniemy się dalej. Choć wszelkie uczucia łatwo przenoszą się z jednej rzeczy na inną, która z tamtą jest czymś związana, to przecież, oczywista, przejście to dokonuje się znacznie łatwiej tam, gdzie najpierw dana jest rzecz bardziej znaczna, a po niej dopiero mniej znaczna, niż tam, gdzie ten porządek jest odwrócony i gdzie mniej znaczna zjawia się pierwsza. Tak, na przykład, jest rzeczą dla nas bardziej naturalną, że lubimy syna ze względu na ojca, niż że lubimy ojca ze względu na syna; albo, że lubimy służącego ze względu na jego pana, jest bardziej naturalne, niż że lubimy pana ze względu na służącego; podobnie, że lubimy poddanego ze względu na władcę, niż że lubimy władcę ze względu na poddanego. Podobnie, łatwiej rodzi się w nas nienawiść do całej rodziny, gdy nasza pierwsza waśń powstała z głową tej rodziny, niż wówczas, gdy pokłóciliśmy się z synem, ze służącym czy też z jakimś mniej znaczącym członkiem rodziny. Krótko mówiąc, nasze uczucia, podobnie jak inne rzeczy, przenoszą się znacznie łatwiej z góry na dół niż z dołu w górę.

Abyśmy mogli zrozumieć, na czym polega trudność wyjaśnienia tego zjawiska, musimy zważyć, że dokładnie ta sama racja, która wyznacza, iż wyobraźnia przechodzi od rzeczy odległych przestrzennie do bliskich znacznie łatwiej, niż od bliskich do odległych, że ta sama racja sprawia podobnie, iż wyobraźnia łatwiej zamienia to, co mniejsze, na to, co większe, niż to, co większe, na mniejsze. Co wywiera największe działanie, to najbardziej uderza wyobraźnię; a co najbardziej ją uderza, to najłatwiej ją opanowuje. Bardziej skłonni jesteśmy przeoczyć w jakiejś rzeczy drobiazg, niż to, co wydaje się mieć duże znaczenie; zwłaszcza, jeżeli to ostatnie zjawia się wcześniej i opanowuje naszą uwagę. Tak, jeżeli jakiś przypadek zwróci naszą uwagę na satelitów Jowisza, to z natury rzeczy nasza wyobraźnia będzie miała skłonność, by wytworzyć sobie ideę tej planety; lecz gdy refleksja nasza najpierw się zatrzyma na samej planecie, to bardziej naturalne będzie, że nie dostrzeżemy jej satelitów. Gdy jest mowa o prowincjach jakiegoś państwa, to poddaje to nam myśl o stolicy tego państwa; lecz wyobraźnia nie powraca równie łatwo do myśli o tych prowincjach. Myśl o służącym poddaje nam myśl o panu; myśl o poddanym przenosi nasz wzrok na władcę. Ale ten sam stosunek nie wykazuje równego działania w kierunku odwrotnym. I na tym opiera się wyrzut, który Kornelia czyni swym synom, mówiąc, że powinni wstydzić się tego, iżby ona była bardziej znana jako córka Scypiona, niż jako matka Grakchów. Innymi słowy, było to napomnienie, by jej synowie stali się równie sławni jak ich dziadek; inaczej bowiem wyobraźnia ludu, wychodząc od niej, jako ogniwa pośredniego, które pozostaje w jednakowym stosunku do swego ojca i swoich synów, pomijałaby ich zawsze i dawałaby jej miano wedle tego, co było bardziej znaczne i ważne. Na tej samej zasadzie oparty jest powszechny zwyczaj, że kobiety noszą raczej nazwisko swych mężów, niż że mężowie noszą nazwisko swych żon; podobnie na tej samej zasadzie opiera się to, że dajemy pierwszeństwo tym, których honorujemy i szanujemy. Moglibyśmy znaleźć wiele innych przykładów, potwierdzających tę zasadę, gdyby ona nic była już dostatecznie oczywista.

Otóż skoro wyobraźnia z taką samą łatwością przechodzi od tego, co mniejsze, do tego, co większe, jak od tego, co odległe, do tego, co bliskie, to dlaczego to łatwe przejście od idei do idei nie ułatwia przejścia od uczucia do uczucia w pierwszym przypadku w równym stopniu, jak w drugim? Cnoty przyjaciela czy brata wywołują najpierw miłość, a następnie dumę, ponieważ w tym przypadku wyobraźnia przechodzi od tego, co dalekie, do tego, co bliskie, zgodnie ze swoją skłonnością. Nasze własne cnoty nie wywołują najpierw dumy, a później miłości do przyjaciela czy do brata, ponieważ w tym przypadku przejście miałyby kierunek od tego, co bliskie, do tego, co dalekie, sprzeczny z naturalną skłonnością wyobraźni. Natomiast miłość czy nienawiść dla kogoś niższego nie wywołuje łatwo uczucia dla kogoś wyższego, choć szłoby to po linii naturalnej skłonności, jaką ma wyobraźnia; ale miłość czy nienawiść dla tego, kto wyżej postawiony, wywołuje uczucie dla tego, kto niżej postawiony, sprzecznie z tą naturalną skłonnością. Krótko, przejście nie jest tak samo łatwe, gdy chodzi o to, co wyższe i niższe, jak wówczas, gdy chodzi o to, co bliskie i dalekie. Te dwa zjawiska wydają się sprzeczne i trzeba im poświęcić nieco uwagi, ażeby je pogodzić ze sobą.

Wobec tego, że przejście od idei do idei jest tu sprzeczne z naturalną skłonnością wyobraźni, przeto nad władzą tą musiała zdobyć przewagę jakaś silniejsza zasada innego rodzaju; że zaś umysłowi nie może nigdy być dana żadna inna rzecz prócz impresji i idei, przeto czynnik ten musi z konieczności tkwić w impresjach. Otóż zostało stwierdzone powyżej, że impresje czy uczucia powiązane są jedynie swym podobieństwem i że gdzie dwa jakieś uczucia dają umysłowi te same lub podobne dyspozycje, tam przechodzi on w sposób zupełnie naturalny od jednego uczucia do drugiego. Natomiast wręcz przeciwnie kolizja między dyspozycjami utrudnia przejście od uczucia do uczucia. Ale łatwo zauważyć, że ta niezgodność może powstać wskutek różnicy zarówno co do stopnia, jak i co do rodzaju; i nie doznajemy więcej trudności, gdy nagle przechodzimy od miłości o słabym natężeniu do nienawiści o takimż natężeniu, niż gdy przechodzimy od któregośkolwiek z tych uczuć o mniejszym natężeniu do takiegoż uczucia o większym. Człowiek w usposobieniu spokojnym lub też umiarkowanie pobudzonym tak różny jest pod każdym względem od tego, jaki jest wówczas, gdy jego równowagę naruszyło uczucie gwałtowne, że nawet dwie różne osoby nie mogą być bardziej niepodobne do siebie; i niełatwo przejść od jednego krańca do drugiego bez znacznego przedziału czasu między nimi.

Niemniej trudno, a może nawet trudniej, jest przejść od silnego uczucia do słabego, niż od słabego do silnego, o ile jedno uczucie, zjawiając się w świadomości, niweczy drugie i o ile nie istnieją one jednocześnie. Lecz sprawa przedstawia się zupełnie inaczej, gdy dane uczucia łączą się ze sobą i poruszają umysł jednocześnie. Słabe uczucie, dodane do silniejszego, nie wywołuje tak znacznej zmiany w usposobieniu, jak silne uczucie, dodane do słabego; z tej racji ściślejszy związek zachodzi między większym stopniem uczucia a mniejszym niż między mniejszym a większym.

Stopień każdego uczucia zależy od natury jego przedmiotu; uczucie, zwrócone ku osobie, znacznej w naszych oczach, wypełnia i opanowuje umysł o wiele silniej, niż takie, którego przedmiotem jest ktoś, kogo uważamy za osobę o mniejszym znaczeniu. Tutaj więc ujawnia się w całej pełni przeciwieństwo między skłonnościami wyobraźni, a skłonnościami uczucia. Gdy zwracamy naszą myśl ku jednemu przedmiotowi o większych wymiarach czy większym znaczeniu i ku drugiemu o mniejszym, to wyobraźnia łatwiej przechodzi od tego, co mniejsze, do tego, co większe, niż od tego, co większe, do tego, co mniejsze; wręcz przeciwnie jest z uczuciami. Że zaś uczucia są czynnikiem znacznie bardziej ważkim niż wyobraźnia, to nic dziwnego, iż mają one nad nią przewagę i pociągają umysł w swoją stronę. Mimo, że trudno jest przejść od idei tego, co duże, do idei tego, co małe, niemniej uczucie, zwrócone ku temu, co duże, wywołuje zawsze podobne uczucie w stosunku do tego, co małe, gdy te dwie rzeczy są ze sobą związane jakimś stosunkiem. Idea służącego bardzo łatwo nasuwa nam myśl o jego panu; natomiast nienawiść czy miłość względem pana z większą łatwością wywołuje gniew czy przychylność względem służącego. W tym przypadku uczucie silniejsze zdobywa pierwszeństwo; to zaś, że się z nim łączy uczucie słabsze, nie wywołuje żadnej znacznej zmiany w usposobieniu, wobec czego przejście takie jest bardziej łatwe i naturalne.

W poprzednim eksperymencie myślowym znaleźliśmy, że stosunek między ideami, który dzięki jakiejś szczególnej okoliczności przestaje wywoływać swój zwykły skutek i nie ułatwia przejścia od idei do idei, jednocześnie przestaje również mieć wpływ na uczucia; otóż tak samo w obecnym eksperymencie znajdujemy, że tę samą własność mają impresje. Między dwoma różnymi stopniami tego samego uczucia z pewnością zachodzi pewien stosunek; lecz gdy uczucie o słabszym natężeniu zjawia się pierwsze, to wykazuje nieznaczną tendencję do tego, ażeby utorować drogę uczuciu silniejszemu, a nawet może nie wykazywać żadnej; a to dlatego, że dodanie silniejszego uczucia do słabszego wywołuje bardziej znaczną zmianę w usposobieniu niż dodanie uczucia słabego do silnego. Te zjawiska, zważone należycie, będą, jak się okaże, przekonującymi dowodami na korzyść naszej koncepcji.

I dowody te zostaną jeszcze wzmocnione, gdy zważymy, jak umysł godzi tutaj przeciwieństwo, które stwierdziłem między uczuciami a wyobraźnią. Wyobraźnia łatwiej przechodzi od tego, co mniejsze, do tego, co większe, niż od tego, co większe, do tego, co mniejsze; natomiast gwałtowne uczucie łatwiej wywołuje uczucie słabe, niż słabe wywołuje gwałtowne. W tym przeciwstawieniu uczucie zdobywa ostatecznie przewagę nad wyobraźnią; a dzieje się to zazwyczaj tak, iż uczucie przystosowuje się do wyobraźni i szuka jakiejś innej cechy, jaka by mogła

dać przeciwwagę temu czynnikowi, który wywołuje kolizję. Gdy lubimy ojca czy głowę rodziny, to niewiele myślimy o jego dzieciach czy sługach. Ale gdy te dzieci czy sługi znajdują się z nami i gdy w taki czy inny sposób leży w naszej mocy im pomagać, wówczas ta bliskość przestrzenna zwiększa ich dla nas znaczenie lub co najmniej zmniejsza ten opór, jaki wyobraźnia stawia przejściu od uczucia do uczucia. Jeśli wyobraźnia odczuwa trudność, gdy chodzi o przejście od tego, co większe, do tego, co mniejsze, to równą łatwość odczuwa znów, przechodząc od tego, co odległe, do tego, co bliskie: tu rzecz się wyrównuje i otwiera się wolna droga od jednego uczucia do drugiego.

Obserwacja ósma. Zauważyłem powyżej, że przejście od miłości czy nienawiści do dumy czy pokory jest bardziej łatwe, niż przejście od dumy czy pokory do miłości czy nienawiści; oraz że trudność, jaką znajduje wyobraźnia, przechodząc od tego, co bliskie, do tego, co dalekie, jest przyczyną, dla której rzadko spotyka się przykład tego drugiego przejścia uczuć. Muszę jednak zrobić jeden wyjątek, tam mianowicie, gdzie sama przyczyna dumy czy pokory tkwi w jakiejś innej osobie. W tym bowiem przypadku wyobraźnia zmuszona jest wziąć w rachubę tę drugą osobę i w żaden sposób nie może ograniczyć swego widzenia do naszego własnego ja. Toteż nic nie wywołuje łatwiej przyjaźni i życzliwości dla drugiej osoby, niż to, że ona aprobeje nasze postępowanie i nasz charakter; z drugiej zaś strony nic nie napęlnia nas silniejszą nienawiścią, niż to, że ta druga osoba gani nas lub nami gardzi. Tu jest oczywiste, że pierwotnym uczuciem jest duma czy pokora, których przedmiotem jest nasze własne ja; i że to uczucie przekształca się w miłość czy nienawiść, której przedmiotem jest jakaś inna osoba, mimo reguły, którą już ustaliłem powyżej, że *wyobraźnia z trudem przechodzi od tego, co bliskie, do tego, co dalekie*. Ale w tym przypadku przejście dokonuje się nie tylko dzięki stosunkowi między naszym ja, a tą drugą osobą; lecz również dlatego, że ta właśnie osoba jest realną przyczyną naszego pierwszego uczucia i, co za tym idzie, jest ściśle z tym uczuciem związana. Jej to aprobata wywołuje w nas dumę, a dezaprobata pokorę. Nic więc dziwnego, że wyobraźnia powraca znów do swego pierwszego przedmiotu i że jej towarzyszą związane z tym uczucia miłości i nienawiści. Nie jest to sprzeczność, lecz wyjątek w regule; a wyjątek ten wypływa z tej samej racji, z jakiej wypływa sama reguła.

Taki więc wyjątek jest raczej potwierdzeniem reguły. Istotnie też, jeżeli zastanowimy się nad wszystkimi tymi ośmioma obserwacjami, których dokonaliśmy powyżej, to znajdziemy, że w nich wszystkich przejawia się ta sama zasada i że duma i pokora, miłość i nienawiść powstają dzięki przejściu od impresji do impresji albo od idei do idei, które opiera się na podwójnym powiązaniu stosunkami impresji i idei. Przedmiot nie powiązany żadnym stosunkiem [przypis: Obserwacja pierwsza.], albo powiązany tylko jednym [przypis: Obserwacja druga i trzecia.], nigdy nie wywołuje żadnego z tych uczuć; znaleźliśmy też [przypis: Obserwacja czwarta.], że każde z tych uczuć zawsze zmienia się wraz ze zmianą wiążącego stosunku. Co więcej, możemy stwierdzić, że gdzie wiążący stosunek dzięki jakiejś szczególnej okoliczności nie ma swego zwykłego skutku i nie wywołuje przejścia [przypis: Obserwacja szósta.] między ideami, czy też impresjami, tam przestaje on mieć wpływ na uczucia i nie powoduje ani dumy, ani miłości, ani pokory, ani nienawiści. Widzimy też, że reguła ta zachowuje swą słusność [przypis: Obserwacja siódma i ósma.] nawet tam, gdzie pozory są z nią sprzeczne. Często stwierdza się w doświadczeniu, że jakiś stosunek nie wywołuje swego zwykłego skutku, a przy dalszym badaniu okazuje się, że wynika to z jakiejś szczególnej okoliczności, która przeszkadza przejściu; i, podobnie, nawet w przypadkach, gdzie taka okoliczność zachodzi, ale nie uniemożliwia przejścia, nawet tam okazuje się, że wynika to z jakiejś innej okoliczności, która jej daje przeciwwagę. Tak więc nie tylko pod zasadę ogólną podpadają odchylenia, lecz nawet odchylenia od tych odchyień.

Rozdział III *Rozwiązanie trudności*

Po tak wielu i tak niezaprzeczalnych dowodach, wziętych z codziennego doświadczenia i z obserwacji, może się wydać, że zbędne jest wchodzić w badanie szczegółowe wszystkich przyczyn miłości i nienawiści. Dalsze więc wywody tej części poświęcę *po pierwsze* na usunięcie pewnych trudności, które dotyczą szczególnych przyczyn tych uczuć, *po drugie zaś* na badanie uczuć

złożonych, które powstają z pomieszania miłości i nienawiści z innymi emocjami.

Nie ma rzeczy bardziej oczywistej niż to, że każdy człowiek zdobywa naszą przychylność, albo wystawia się na naszą nieprzychylność zależnie do tego, czy doznaliśmy od niego przyjemności czy nieprzyjemności; równie oczywiste jest, że uczucia dokładnie dotrzymują kroku doznaniom emocjonalnym we wszystkich zmianach i odmianach, jakie w nich zachodzą. Kto może znaleźć sposoby, by stać się dla nas pożytecznym lub przyjemnym czy to przez swe usługi, czy przez swoją piękność, czy przez swoje pochlebstwa, ten jest pewien naszych uczuć; z drugiej zaś strony kto nam czyni krzywdę albo sprawia przykrość, ten zawsze i niezawodnie budzi nasz gniew czy nienawiść. Gdy nasz naród jest w wojnie z innym narodem, to nienawidzimy tego narodu, uważając, że jest okrutny, przewrotny, niesprawiedliwy i gwałtowny, samych zaś siebie i naszych sojuszników uważamy zawsze za sprawiedliwych, umiarkowanych, pełnych miłosierdzia. Jeżeli jakiś wódz naszych nieprzyjaciół osiągnie zwycięstwo, z trudnością uznajemy w nim postawę i charakter człowieka. To jest czarownik: jest w porozumieniu z diabłem, jak to się mówi o Oliverze Cromwelle i o księciu Luksemburskim; to jest człowiek krwiożerczy i znajduje przyjemność w zadawaniu śmierci i w zniszczeniu. Jeżeli natomiast powodzenie jest po naszej stronie, to nasz dowódca ma wszelkie przeciwne cechy dobre, jest wzorem cnoty, odwagi i słusznego postępowania. Jego zdradę nazywamy polityką; jego okrucieństwo jest złem, nierozłącznym od wojny. Krótko: każdy jego błąd bądź staramy się pomniejszyć, bądź też obdarzamy go godnością i mianem cnoty, która najbardziej się doń zbliża. Jest rzeczą oczywistą, że ten sam sposób myślenia praktykujemy w całym życiu codziennym.

Są ludzie, którzy dodają inny warunek i uważają, że trzeba nie tylko, iżby dana osoba była przyczyną przykrości i przyjemności, jakiej doznajemy, lecz jeszcze, iżby dawała nam tę przykrość i przyjemność świadomie, z wyraźnym zamiarem i intencją. Człowiek, który rani nas i czyni nam krzywdę przypadkowo, nie staje się z tej racji naszym wrogiem; podobnie nie uważamy, iżby nas obowiązywała wdzięczność względem tego, kto w ten sam sposób wyświadcza nam jakąś przysługę. Z intencji sądzimy o działaniach; i zależnie od tego, czy jest ona dobra czy zła, działania te stają się przyczyną miłości czy nienawiści.

Lecz tutaj musimy przeprowadzić pewne rozróżnienie. Jeżeli cecha w drugiej osobie, która nam się podoba lub nie podoba, jest stała i tkwi w jej osobowości i charakterze, to będzie ona przyczyną miłości czy nienawiści niezależnie od intencji działań; w innych przypadkach konieczna jest świadomość i zamiar, by wywołać te uczucia. Człowiek, który jest nieprzyjemny wskutek swej brzydoty czy szaleństwa, jest przedmiotem naszego wstrętu, choć jest zupełnie pewne, że nie ma on najmniejszej intencji, by nam sprawiać przykrość przez te swoje cechy. Jeśli natomiast przykrość, której doznajemy, wynika nie z cechy stałej, lecz z działania, które powstaje i znika w jednej chwili, to do tego, żeby powstał pewien stosunek i żeby działanie dostatecznie było związane z daną osobą, trzeba nieodzownie, iżby wywodziło się z pewnego konkretnego zamysłu i zamiaru. Nie dość, iż działanie bierze swój początek w danej osobie i że ona jest jego bezpośrednią przyczyną i sprawcą. Ten stosunek sam przez się jest zbyt słaby i niestały, ażeby być podstawą tych uczuć. Nie sięga on świadomej i myślącej części jej ja i nie wypływa z czegoś trwałego w tej osobie; i nie pozostawia za sobą żadnej rzeczy trwałej, lecz przemija w jednej chwili, jak gdyby go nigdy nie było. Z drugiej strony intencja wykazuje pewne cechy, które, pozostając po dokonaniu działania, wiążą je z osobą działającą i ułatwiają przejście od jednej idei do drugiej. Nie możemy teraz myśleć o tej osobie, nie myśląc o tych jej cechach; chyba że skrucha i zmiana sposobu życia dokonała przeobrażenia pod tym względem: w tym przypadku zmienia się również w podobny sposób i uczucie. Oto więc jedna racja, dla której niezbędna jest intencja działania do tego, by ono budziło miłość czy nienawiść.

Lecz musimy dalej zważyć i to, że intencja nie tylko wzmacnia związek między ideami, lecz również często jest niezbędna, by stworzyć związek między impresjami i dać początek przyjemności lub przykrości. Łatwo bowiem można zauważyć, że głównym składnikiem krzywdy czy obrazy jest nienawiść i wzgarda, jaka się przejawia u osoby, która nas krzywdzi; bez tych uczuć sama przyczyniona nam szkoda sprawia mniej dotkliwą przykrość. Podobnie, dobra usługa czyjaś jest przyjemna głównie dlatego, że schlebia naszej próżności i jest dowodem przyjaznej postawy i szacunku ze strony tej osoby, która okazała nam tę usługę. Gdy usuniemy tę intencję, znika również przykrość w jednym przypadku, a próżność w drugim; skąd, oczywista, musi wypływać to, że

zmniejsza się wyraźnie siła uczuć miłości i nienawiści.

Przyjmuję, jako rzecz jasną, że ten wpływ usunięcia zamiaru na osłabienie związków, jakie zachodzą między impresjami i ideami, nie jest całkiem nieograniczony i nie może usunąć tych związków przy wszelkim stopniu siły powiązania. Lecz w takim razie pytam, czy usunięcie intencji może całkowicie usunąć uczucie miłości i nienawiści? Doświadczenie, jestem pewien, uczy nas wręcz przeciwnie; i nie ma rzeczy bardziej pewnej niż to, że ludzie często popadają w gwałtowny gniew z powodu krzywd, co do których sami muszą przyznać, iż były całkiem niezależne od czyjejś woli i przypadkowe. To wzruszenie, to prawda, nie może trwać długo; lecz niemniej wystarcza, by pokazać, że jest pewien naturalny związek między przykrością a gniewem, i że ten związek między impresjami wpływa nawet na bardzo słabe powiązanie idei. Lecz gdy gwałtowność impresji już się nieco zmniejszy, wówczas zaczynamy czuć lepiej, że związek jest słaby; że zaś w takich krzywdach, wyrządzonych przypadkowo i mimowoli, charakter sprawcy bynajmniej nie wchodzi w rachubę, przeto w takich przypadkach zdarza się rzadko, iżbyśmy zaczęli żywić trwałe uczucie nieprzyjaźni.

Ażeby tę koncepcję zilustrować jeszcze jednym przykładem, możemy zauważyć, że nie jest mocna wywołać w nas uczucia nic tylko przykrość, którą przypadkowo nam sprawia inna osoba, lecz również i taka przykrość, która powstaje z uznanej konieczności i z czyjegoś obowiązku. Człowiek, który rzeczywiście ma zamiar wyrządzić nam przykrość, nie z nienawiści i złej woli, lecz z poczucia sprawiedliwości i słuszności, nie ściąga na siebie naszego gniewu, jeżeli jesteśmy choć trochę rozumni, a przecież jest on przyczyną, i to rozmyślną przyczyną, naszych cierpień. Przyjrzyjmy się nieco temu zjawisku.

Jest przede wszystkim oczywiste, że ta okoliczność nie ma decydującego znaczenia i że rzadko może całkowicie usunąć uczucie, choć być może zdolna je osłabić. Jak niewielu jest przestępców, którzy nie mają złych uczuć względem osoby, co ich oskarża, lub względem sędziego, co ich skazuje, choć mają oni świadomość, że na tę karę zasłużyli? Podobnie przeciwnika w sporze sądowym i współkandydata na jakieś stanowisko uważamy zazwyczaj za naszych wrogów, choć musimy przyznać, jeśli zastanowimy się choć przez chwilę, że ich motyw są zupełnie tak samo słuszne, jak nasze własne.

Możemy poza tym zważyć, że gdy doznajemy krzywdy od jakiejś innej osoby, to łatwo skłonni jesteśmy wyobrazić ją sobie jako zbrodniarza; i nadzwyczajnie trudno nam uznać, że postępuje sprawiedliwie i bez żadnej winy. To jest jasnym dowodem, że niezależnie od poglądu na niesłuszność wszelka krzywda czy przykrość ma naturalną tendencję, by obudzić naszą nienawiść, i że następnie szukamy racji, które by mogły usprawiedliwić i umocnić nasze uczucie. Tutaj idea krzywdy nie wywołuje uczucia, lecz z niego wypływa.

I nie ma nic dziwnego w tym, że uczucie może wywołać przeświadczenie o krzywdzie. W przeciwnym bowiem przypadku musiałoby ono doznać znacznego osłabienia, czego wszelkie uczucia unikają, jak tylko można. Gdy zostaje usunięte poczucie krzywdy, może zniknąć i gniew, co jednak nie dowodzi, iżby gniew powstawał tylko z wyrządzonej krzywdy. Krzywda i sprawiedliwość, to dwie rzeczy przeciwne, z których jedna ma tendencję do tego, by budzić nienawiść, druga zaś do tego, by budzić miłość. I zależnie od tego, jak silne są one, i od tego, jaki jest nasz swoisty sposób myślenia, jedna z nich przeważa i budzi odpowiadające jej uczucie.

Rozdział IV

O miłości do krewnych

Wskazaliśmy powyżej, dlaczego pewne działania, które dają rzeczywistą przyjemność czy przykrość, bądź zupełnie nie budzą uczuć miłości czy nienawiści względem sprawców, bądź budzą je w bardzo słabym stopniu; teraz więc trzeba będzie koniecznie wskazać, na czym polega przyjemność czy przykrość, jaką dają różne rzeczy, które, jak wiemy z doświadczenia, wywołują te uczucia.

Zgodnie z koncepcją, rozwiniętą powyżej, trzeba zawsze podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei między przyczyną i skutkiem, by powstała bądź miłość, bądź nienawiść. Lecz chociaż jest to powszechnie prawdziwe, rzeczą godną uwagi jest, że uczucie miłości może

obudzić jeden tylko stosunek swoistego rodzaju, a mianowicie stosunek między naszym ja a przedmiotem miłości; albo, mówiąc ściślej, rzeczą godną uwagi jest to, że z tym stosunkiem wiążą się zawsze dwa inne. Ktokolwiek związany jest z nami jakimś pokrewieństwem, ten zawsze jest pewien pewnej części naszej miłości, odpowiednio do bliskości pokrewieństwa, niezależnie od innych swoich cech. Taki właśnie związek krwi tworzy najsilniejszą więź, do jakiej jesteśmy zdolni, w miłości rodziców do ich dzieci; w mniejszym zaś stopniu, gdy związek ten jest słabszy. I nie tylko pokrewieństwo ma ten skutek: ma go również wszelki inny związek bez wyjątku. Miłujemy czy lubimy naszych rodaków, naszych sąsiadów, ludzi tego samego zawodu czy rzemiosła, a nawet ludzi tego samego nazwiska. Każdy z tych stosunków uważany jest za pewną więź i daje tytuł do pewnej dozy naszego uczucia.

Jest inne zjawisko, podobne do tamtego, a mianowicie to, że znajomość, bez jakiegokolwiek innego stosunku, daje początek miłości i życzliwości. Gdyśmy przywykli i zbliżyli się do kogoś, to chociaż w jego towarzystwie nie mogliśmy znaleźć jakiegoś bardzo wyraźnie cennego waloru, który by on posiadał, niemniej nie potrafimy nie wyróżniać go w porównaniu z ludźmi obcymi, o których wyższej wartości jesteśmy w pełni przekonani. Te dwa zjawiska, a mianowicie wpływ związków krwi i znajomości, rzucają na siebie wzajemnie światło i można je będzie wyjaśnić tym samym czynnikiem.

Ci, którym sprawia przyjemność głośno oskarżać naturę ludzką, stwierdzali, że człowiek jest zupełnie niezdolny podtrzymywać swoje istnienie; i że gdy osłabiecie wszelkie punkty oparcia, jakie człowiek ma w rzeczach zewnętrznych, to od razu zapada w najgłębszą melancholię i rozpacz. Stąd, powiadają, ciągle poszukiwanie rozrywek w grach, polowaniu, prowadzeniu interesów: w nich usiłujemy zapomnieć o nas samych i wyprowadzić nasze humory z tego stanu omdlenia, w który one popadają, gdy ich nie podtrzymuje jakaś rześka i żywa emocja. Z tym sposobem myślenia zgadzam się o tyle, że uznaję, iż umysł sam przez się nie jest zdolny, aby sobie czas wypełnić, i że z natury rzeczy szuka rzeczy zewnętrznych, które by mogły wzbudzić żywe doznanie emocjonalne i wprowadzić go w stan ożywienia. Gdy się zjawi taka rzecz, to umysł budzi się jak gdyby ze snu. Krew płynie nową falą, nastrój się podnosi; i człowiek cały nabiera wigoru, którym nie może rozporządzać w chwilach samotności i spokoju. Dlatego to towarzystwo z natury rzeczy taką sprawia przyjemność, jako że stawia nas przed rzeczą, która ożywia nas najbardziej, a mianowicie przed istotą rozumną i myślącą, podobną do nas, która dzieli się z nami wszelkimi poruszeniami swego umysłu, wtajemnicza nas w swoje najbardziej intymne uczucia i poruszenia serca i pozwala nam widzieć w samej chwili ich powstania wszystkie emocje, jakich doznaje, stykając się z różnymi rzeczami. Każda żywa idea jest przyjemna, lecz szczególnie przyjemna jest idea uczucia, taka bowiem idea staje się pewnego rodzaju uczuciem i wywołuje w umyśle poruszenie bardziej dostrzegalne, niż to czyni jakiś inny obraz czy inne pojęcie.

Gdy to raz przyjmujemy, wszystko inne już jest łatwe. Towarzystwo ludzi obcych jest dla nas przyjemne na *czas krótki*, bo ożywia naszą myśl; towarzystwo naszych bliskich i znajomych musi więc być szczególnie przyjemne, daje bowiem ten sam wynik w większym stopniu i ma wpływ bardziej *trwały*. Cokolwiek pozostaje w związku z nami, to ujmujemy myślą bardziej żywą, w łatwym przejściu od myśli o nas samych do rzeczy, z nami związanej jakimś stosunkiem. Również nawyk czy znajomość ułatwia zjawienie się myśli o danej rzeczy i zwiększa żywość jej wyobrażenia. Pierwsze jest podobne do naszego rozumowania, które opiera się na przyczynie i skutku; z drugim rzecz się ma podobnie, jak z wychowaniem. Rozumowanie i wychowanie zbiegają się tylko w tym, że wytwarzają żywą i intensywną ideę jakiejś rzeczy; to samo jest jedynym rysem swoistym, który jest wspólny pokrewieństwu i znajomości. Musi więc to być ta cecha, która wywiera swój wpływ i dzięki której pokrewieństwo i znajomość wywołują wszystkie te skutki, jakie im są wspólne; miłość czy życzliwość jest jednym z tych skutków, a zatem uczucie to musi powstawać dzięki sile i żywości myśli o jego przedmiocie. Taka myśl jest szczególnie przyjemna i dzięki niej przyjmujemy przychylną postawę względem każdej rzeczy, która ją wywołuje, jeśli to jest rzecz, która może być odpowiednim przedmiotem dla życzliwości i przychylności.

Jest rzeczą oczywistą, że ludzie zrzeszają się odpowiednio do swego szczególnego usposobienia i swych dyspozycji i że ludzie usposobienia wesołego z natury rzeczy lubią ludzi wesołych, ludzie zaś poważni żywią sympatię dla poważnych. Dzieje się to nie tylko tam, gdzie

zauważają to podobieństwo między sobą a innymi, lecz również w naturalnym biegu rzeczy, pod wpływem dyspozycji, i dzięki pewnemu oddźwiękowi, który zawsze powstaje między charakterami podobnymi. Gdzie ludzie zauważają podobieństwo, tam działa ono jako stosunek, który tworzy powiązanie między ideami. Gdzie go zaś nie zauważają, tam działa ono na jakiejś innej zasadzie; i jeżeli ta inna zasada jest podobna do pierwszej, to trzeba ją uważać za potwierdzenie powyższego rozumowania.

Idea naszego ja zawsze jest dla nas aktualna i intymna i daje znaczny stopień żywości idei każdej innej rzeczy, która pozostaje w związku z naszym ja. Ta żywa idea zmienia się stopniowo w realną impresję, jako że te dwa rodzaje percepcji w znacznej mierze są tym samym i różnią się tylko co do swego stopnia i żywości. Ale ta zmiana musi powstawać z tym większą łatwością, że nasze naturalne usposobienie daje nam skłonność do tej samej impresji, jaką obserwujemy u innych ludzi, i sprawia, że ona się zjawia przy najmniejszej okazji. W tym przypadku podobieństwo przekształca ideę w impresję nie tylko dzięki stosunkowi, jaki zachodzi między nami a rzeczą, i dzięki temu, że pierwotna żywość przelewa się na powiązaną stosunkiem ideę; lecz również przez to, iż podsuwa taki materiał, który się zapala od najmniejszej iskry. Że zaś w obu przypadkach miłość czy życzliwość wypływa z podobieństwa, przeto możemy się przekonać, iż oddźwięk uczuciowy na przeżycia innych ludzi jest przyjemny tylko dlatego, iż daje poruszenie humorom. Łatwy oddźwięk uczuciowy i odpowiadające mu emocje powstają jedynie dzięki *pokrewieństwu, znajomości i podobieństwu*.

To, że ludzie mają wielką skłonność do dumy, można uważać za inne zjawisko podobne. Zdarza się często, że gdyśmy mieszkali dłuższy czas w jakimś mieście, które początkowo mogło być dla nas nieprzyjemne, to w miarę, jak oswajamy się z rzeczami, jak stają się nam dobrze znane choćby tylko same ulice i budynki, odraza stopniowo się zmniejsza i ostatecznie przechodzi w uczucie wręcz przeciwne. Umysł znajduje zadowolenie w tym, iż widzi rzeczy, do których nawykł, i całkiem naturalnie przekłada je nad inne rzeczy, które, choć być może same przez się bardziej wartościowe, są mu mniej znane. Ta sama właściwość umysłu sprawia, że łatwo skłonni jesteśmy mieć dobre mniemanie o nas samych i o wszystkich rzeczach, które do nas należą. Zjawiają się nam one w bardziej jasnym świetle, są bardziej przyjemne i, co za tym idzie, łatwiej nadają się na to, żeby być powodem dumy i próżności, niż inne.

Nie będzie nie na miejscu, jeżeli traktując o uczuciu, które żywimy dla naszych znajomych i krewnych, zanotujemy pewne bardzo ciekawe zjawiska, jakie wiążą się z tym uczuciem. Łatwo zaobserwować w życiu codziennym, że dzieci uważają, iż ich stosunek do matki osłabia się w znacznej mierze, gdy ona wychodzi po raz drugi za mąż; i dzieci nie patrzą wówczas na nią tym samym okiem, jakby patrzyły, gdyby pozostawała w stanie wdowieństwa. I dzieje się to nie tylko wtedy, gdy doznały jakichś przykrości z powodu jej drugiego małżeństwa, albo gdy jej drugi mąż stoi znacznie od niej niżej, lecz nawet niezależnie od tych wszystkich względów, po prostu dlatego, że stała się ona częścią innej rodziny. Tak samo bywa, gdy chodzi o drugie małżeństwo ojca, lecz tutaj w znacznie mniejszym stopniu. Jest pewne, że więź krwi w tym drugim przypadku nie rozluźnia się tak bardzo, jak przez drugie małżeństwo matki. Te dwa zjawiska godne są uwagi, każde samo przez się, lecz jeszcze bardziej, gdy się je porówna.

Ażeby powstało ścisłe powiązanie stosunkiem między dwiema rzeczami, trzeba nie tylko, iżby podobieństwo, styczność albo przyczynowość prowadziły wyobraźnię od jednej z tych rzeczy do drugiej, lecz również i tego, iżby ona tak samo łatwo wracała od tej drugiej do pierwszej. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że tak być musi z konieczności i niechybnie. Jeżeli jedna rzecz jest podobna do drugiej, to druga musi z konieczności być podobna do pierwszej. Jeżeli jedna rzecz jest przyczyną drugiej, to druga jest skutkiem pierwszej. Tak samo rzecz się ma ze stycznością. A zatem, skoro stosunek jest zawsze wzajemny, to można pomyśleć, że powrót wyobraźni od drugiej rzeczy do pierwszej musi również w każdym przypadku być tak samo naturalny jak przejście wyobraźni od pierwszej rzeczy do drugiej. Ale przy dalszym badaniu łatwo odkryjemy, że się mylimy. Wyobraźmy sobie oto, że druga rzecz nie tylko pozostaje w odwracalnym stosunku do pierwszej, lecz również w ścisłym związku z jakąś trzecią rzeczą. W tym przypadku myśl, przechodząc od pierwszej rzeczy do drugiej, nie wraca do pierwszej z taką samą łatwością, choć stosunek między nimi pozostaje ten sam; natomiast łatwo przesuwamy się ku trzeciej

rzeczy wskutek nowego stosunku, jaki się tu zjawia i daje nowy impuls wyobraźni. Ten nowy stosunek więc osłabia więź między pierwszą a drugą rzeczą. Wyobraźnia z samej swej natury jest chwiejna i niestała; i dwie rzeczy wydają się jej zawsze bardziej ściśle powiązane ze sobą, gdzie znajduje, iż przejście jest równie łatwe między nimi w obu kierunkach, niż tam, gdzie przejście jest łatwe tylko w jednym kierunku. Przejście w obu kierunkach jest pewnego rodzaju więzią podwójną i łączy rzeczy w sposób najbardziej ścisły i najbardziej intymny.

Drugie małżeństwo matki nie zrywa związku między dzieckiem a rodzicem; i ten stosunek wystarcza, by moja wyobraźnia przechodziła od mego ja do niej z największą łatwością. Lecz gdy wyobraźnia dojdzie do myśli o matce, to znajduje, że przedmiot jej myśli jest otoczony tak wieloma innymi stosunkami, które domagają się jej uwagi, iż nie wie, którą z nich wybrać, i jest w rozterce co do tego, na jakiej nowej rzeczy się zatrzymać. Więzy interesu i obowiązku łączą ją z drugą rodziną i nie pozwalają na to, by moja wyobraźnia wróciła od matki do mego ja, co jest konieczną podstawą powiązania. Myśl nie ma już tego tętna, które jest niezbędne do tego, iżby czuła się zupełnie swobodnie i mogła pofolgować swej skłonności do zmiany. Przechodzi łatwo od mego ja do matki, lecz powraca z trudnością; i wskutek tego, że przerywa się jej ruch, znajduje ona, iż związek znacznie osłabł w porównaniu z tym, jaki by był, gdyby przejście w obu kierunkach było otwarte i łatwe.

Teraz zastanowimy się, dlaczego to samo nie dzieje się w tym samym stopniu, gdy ojciec wstępuje powtórnie w związki małżeńskie. Należy tu zważyć, co już zostało dowiedzione powyżej: choć wyobraźnia łatwo przechodzi od myśli o mniejszej rzeczy do myśli o większej, to przecież nie wraca równie łatwo od większej do mniejszej. Gdy moja wyobraźnia przechodzi od mego ja do mego ojca, to nie przesuwają się równie łatwo dalej, ku drugiej żonie mego ojca, i nie przedstawia sobie, że wchodzi on do innej rodziny, lecz że nadal pozostaje głową tej rodziny, której częścią jestem ja sam. Jego wyższość zapobiega temu, iżby myśl moja łatwo przeszła od niego na jego małżonkę, natomiast pozostawia otwarte wciąż przejście w kierunku ku mnie oraz ten sam związek między dzieckiem a rodzicem. Ojciec nie pogrąża się całkowicie w nowy związek, w który wchodzi, tak iż ruch czy wibracja myśli w obu kierunkach pozostaje wciąż łatwa i naturalna. Przez to, że wyobraźnia pozwala sobie na taką niestałość, więź między dzieckiem a rodzicem zachowuje nadal całą swą siłę i cały wpływ.

Matka nie wyobraża sobie, iżby jej związek z synem osłabił się przez to, iż ją teraz łączy więź z jej nowym mężem; i podobnie syn nie wyobraża sobie, iżby słabła jego więź z rodzicem przez to, że go łączy więź z bratem. Trzeci człon jest tu związany zarówno z pierwszym, jak i z drugim tak, iż wyobraźnia porusza się między tymi trzema członami we wszystkich kierunkach z największą łatwością.

Rozdział V

O naszym uważaniu dla bogatych i możnych

Nic łatwiej nie budzi naszego uważania dla jakiejś osoby niż jej moc i bogactwo; i nic nie budzi łatwiej pogardy niż jej bieda i niski stan. Że zaś uważanie i pogardę należy uważać za rodzaje miłości i nienawiści, będzie na miejscu wyjaśnić tutaj te zjawiska.

Składa się tutaj bardzo szczęśliwie, że największą trudnością jest nie odkrycie czynnika, który jest zdolny wytworzyć taki skutek, lecz znalezienie czynnika głównego i przeważającego pośród wielu, jakie tutaj działają. *Zadowolenie*, jakie nam daje bogactwo innych ludzi, i uważanie, jakie mamy dla posiadaczy tych bogactw, można przypisać trzem różnym przyczynom. *Po pierwsze*, rzeczom, które oni posiadają, takim jak domy, ogrody, pojazdy, które, same przez się przyjemne, z konieczności rzeczy budzą uczucie przyjemności w każdym, kto o nich myśli lub je widzi. *Po drugie*, można je przypisać temu, że oczekujemy korzyści od człowieka bogatego i możnego przez to, iż otrzymamy jakiś udział w jego dobrach. *Po trzecie*, można je przypisać oddźwiękowi uczuciowemu, który sprawia, że bierzemy udział w zadowoleniu każdego człowieka, który jest z nami w kontakcie. Wszystkie te czynniki mogą działać zbieżnie, wytwarzając zjawisko, które rozważamy. Powstaje tylko pytanie, któremu z tych czynników winniśmy je głównie przypisać.

Jest rzeczą pewną, że pierwszy czynnik, a mianowicie myśl o rzeczach przyjemnych, ma

większy wpływ, niż na pierwszy rzut oka moglibyśmy sobie wyobrazić. Rzadko zastanawiamy się nad tym, co jest piękne czy brzydkie, przyjemne czy nieprzyjemne, nie doznając przyjemności albo przykrości. I chociaż te doznania nie zjawiają się często w naszym codziennym niedbałym trybie myślenia, to przecież łatwo je odkryć w lekturze czy w rozmowie. Ludzie błyskotliwego umysłu zawsze skierowują rozmowę na tematy, które zajmują wyobraźnię; i poeci przedstawiają tylko takie rzeczy, które są zajmujące. Philips wziął *jablecznik* za temat wspaniałego poematu. *Piwo* nie byłoby tematem tak odpowiednim, jako że nie jest tak przyjemne ani dla smaku, ani dla oka. Byłby on z pewnością wolał wino niż jablecznik i piwo, gdyby jego kraj rodzinny produkował ten napój tak przyjemny. To nas poucza, że każda rzecz, przyjemna dla zmysłów, jest również w pewnej mierze przyjemna dla wyobraźni; i daje myśli obraz tego zadowolenia, jakie osiąga, gdy dana rzecz rzeczywiście zetknie się z organami naszego ciała.

Lecz chociaż te względy mogą nas skłonić, byśmy tę wrażliwość wyobraźni zaliczyli do przyczyn uważania, jakie żyjemy dla bogatych i możnych, to przecież jest wiele innych racji, które mogą nas powstrzymać od tego, iżbyśmy tę wrażliwość uważali za czynnik jedyny czy główny. Idee przyjemności mogą mieć wpływ tylko dzięki swej żywości, która sprawia, że zbliżają się do impresji; stąd zaś jest rzeczą jak najbardziej naturalną, że mogą mieć ten wpływ te idee, którym sprzyja największa liczba okoliczności, i że te idee mają naturalną tendencję, by się stać silne i żywe: takie są nasze idee uczuć i doznań ludzkich. Każda istota ludzka podobna jest do nas i dzięki temu ma przewagę nad wszelką inną rzeczą, gdy chodzi o działanie na wyobraźnię.

Poza tym, jeśli zastanowimy się nad naturą tej władzy i nad wielkim wpływem, jaki na nią mają wszelkie powiązania stosunkami, to łatwo dojdziemy do przekonania, że chociaż idee smacznych win, muzyki, ogrodów, które bogatemu człowiekowi dają tyle zadowolenia, mogą stać się żywe i przyjemne, niemniej wyobraźnia nie zacieśni się do nich, lecz przejdzie myślą do rzeczy, które z tamtymi są powiązane stosunkami, a w szczególności do tej osoby, która je posiada. I to jest tym bardziej naturalne, że przyjemna idea lub przyjemny obraz wywołuje tu uczucie dla tej osoby dzięki temu, że jest ona związana stosunkiem z daną rzeczą; toteż jest rzeczą nieuniknioną, że ta osoba musi wejść w skład myśli pierwotnej, skoro jest przedmiotem pochodnego uczucia. Lecz jeśli ona wchodzi w skład myśli pierwotnej i jeśli się ją przedstawia jako tę, która doznaje przyjemności z powodu tych rzeczy przyjemnych, to wówczas jest to *oddźwięk uczuciowy*, który jest właściwą przyczyną wzruszenia; i ten trzeci czynnik ma tu większą i bardziej powszechną moc niż pierwszy.

Dodajmy do tego, że bogactwo i moc same przez się, choćby się z nich nie korzystało, z natury rzeczy wywołują uważanie i uznanie. A więc te uczucia nie powstają pod wpływem idei rzeczy pięknych czy przyjemnych. To prawda. Pieniądz jest pewnego rodzaju reprezentantem takich rzeczy przez to, że daje moc ich zdobywania; i z tej racji można uważać, że ma on dane, by nasuwać takie przyjemne obrazy, które mogą dawać początek uczuciu. Lecz te obrazy ukazują się w dalekiej perspektywie. Dlatego też bardziej naturalną rzeczą jest zatrzymać się na rzeczy bliskiej, a mianowicie na zadowoleniu, jakie ta moc daje osobie, która ją posiada. O tym przekonamy się w dalszym toku wywodów, jeśli zważymy, że bogactwo przedstawia dobra życiowe tylko dzięki woli, która nimi rozporządza; że więc z samej natury rzeczy tkwi w nim idea jakiejś osoby i że nie można go rozważać bez pewnego rodzaju oddźwięku uczuciowego dla doznań i radości tej osoby.

To możemy potwierdzić refleksją, która, być może, niektórym ludziom wyda się zbyt subtelna i wyrafinowana. Zauważyłem już powyżej, że moc, jeśli ją odróżnić od jej realizowania, albo nie posiada żadnego znaczenia, albo nie jest niczym innym niż możliwością czy prawdopodobieństwem jej istnienia; dzięki tej możliwości rzecz zbliża się do rzeczywistości i ma uchwytne wpływy na umysł. Zauważyłem również powyżej, że to zbliżenie się do rzeczywistości wydaje się dzięki złudzeniu wyobraźni znacznie większe wówczas, gdy my sami posiadamy moc, niż wówczas, gdy ją posiada ktoś inny; oraz że w pierwszym przypadku rzeczy zdają się być już na samej granicy rzeczywistości i dawać niemal takie samo zadowolenie, jak gdyby już były w naszym posiadaniu. Otóż ja twierdzę, że gdzie jakąś osobę uważamy ze względu na jej bogactwo, tam musimy wchodzić w to uczucie właściciela; i twierdzę, że bez takiego oddźwięku uczuciowego idea rzeczy przyjemnych, które on ma moc zdobyć, miałyby bardzo słaby wpływ na nas. Skąpca uważa się za jego pieniądze, choć rzadko posiada on moc; to znaczy: rzadko jest prawdopodobne lub nawet możliwe, że użyje on tych pieniędzy na zdobycie przyjemności i wygod życia. Tylko jemu

samemu wydaje się ta moc zupełna i całkowita; i musimy przejąć drogą oddźwięku jego uczucia, nim będziemy mogli mieć silną i intensywną ideę tych przyjemności, albo nim będziemy mogli poczuć dlań uważanie z powodu tych rzeczy.

Tak więc znaleźliśmy, że *pierwszy* czynnik, a mianowicie *przyjemna idea tych rzeczy, z których korzystanie daje bogactwo*, sprowadza się w znacznej mierze do *trzeciego* czynnika i staje się *oddźwiękiem uczuciowym* na to, co doznaje osoba, którą uważamy czy miłujemy. Zbadajmy teraz *drugi* czynnik, a mianowicie *przyjemne oczekiwanie korzyści*, i zobaczmy, jaką siłę możemy słusznie przypisywać temu czynnikowi.

Jest rzeczą oczywistą, że chociaż bogactwo i autorytet niewątpliwie daje człowiekowi moc świadczenia nam usług, to przecież mocy tej nie należy stawiać na tym samym poziomie z tą mocą, jaką bogactwo daje samemu właścicielowi, a mianowicie z tym, że może ono mu dawać przyjemność i zaspokajać jego własne pragnienia. Miłość własnego ja zbliża tę drugą moc i jej realizację w drugim przypadku; ażeby natomiast osiągnąć ten sam skutek w pierwszym, trzeba założyć, że przyjaźń i życzliwość łączy się z bogactwem. Bez tego trudno jest pojąć, na czym moglibyśmy opierać naszą nadzieję na korzyści z dóbr innych ludzi, choć nie ma rzeczy bardziej pewnej niż to, że z natury rzeczy uważamy i uznajemy człowieka bogatego, nim nawet odkryjemy w nim takie korzystne usposobienie w stosunku do nas.

Ale ja idę jeszcze dalej i stwierdzam nie tylko, że szanujemy bogatych i możnych, gdy oni nie wykazują żadnej skłonności do tego, by nam oddawać usługi, lecz również wówczas, gdy znajdujemy się tak dalece poza kręgiem ich aktywności, iż nie można nawet wyobrazić sobie, iżby mieli moc oddawać nam usługi. Jeńców wojennych traktuje się zawsze z respektem, należnym ich sytuacji; i jest rzeczą pewną, że bogactwo w znacznej mierze wyznacza sytuację każdego człowieka. Gdy wchodzi jeszcze w rachubę urodzenie i osobiste walory, to zdobywamy argument dodatkowy tego samego rodzaju. Kimże bowiem jest człowiek, o którym mówimy, że jest dobrze urodzony, jeśli nie kimś, kto pochodzi od długiego szeregu przodków bogatych i możnych i kto zdobywa nasze uważanie przez swój związek z osobami, dla których mamy uważanie? Przodkowie jego więc, choć zmarli, są przedmiotem uważania w pewnej mierze z racji swego bogactwa, a więc bez jakiegokolwiek oczekiwania na przyszłość.

Ale nie potrzeba sięgać tak daleko, aż do jeńców wojennych i do zmarłych, ażeby znaleźć przykłady takiego bezinteresownego uznania dla bogactwa. Wystarczy rozważyć z pewną dozą uwagi te zjawiska, które spotykamy w życiu codziennym i w rozmowach. Człowiek, który sam ma znaczną fortunę, znalazłszy się w towarzystwie ludzi, dla niego obcych, z natury rzeczy traktuje ich z niejednakowym szacunkiem i niejednakowymi względami, odpowiednio do tego, co wie o ich majątku i sytuacji, choć jest rzeczą zgoła niemożliwą, iżby liczył na jakąś korzyść od nich i chociaż zapewne by jej nie przyjął. Podróżny zawsze zostaje dopuszczony do towarzystwa i spotyka się z uprzejmością odpowiednio do tego, w jakim stopniu jego orszak i pojazdy mówią o tym, że jest człowiekiem dużej czy skromnej fortuny. Krótko mówiąc, różna pozycja społeczna ludzi zależy w znacznej mierze od ich bogactwa; i tyczy się to zarówno ludzi wyższego stanu, jak niższego, zarówno ludzi obcych, jak i znajomych.

Na te argumenty jest pewna odpowiedź, wypływająca z pewnych *reguł ogólnych*. Można utrzymywać, że nawykli do tego, iżby oczekiwać pomocy i opieki ze strony bogatych i możnych i żeby ich uważać z tej racji, rozciągamy te same uczucia na innych ludzi, którzy podobni są do tamtych co do tej fortuny, lecz od których nie możemy się spodziewać żadnej korzyści. Reguła ogólna utrzymuje się w mocy, dając pewien kierunek wyobraźni, i wywołuje pewne uczucie zupełnie tak samo, jak gdyby odpowiadający temu uczuciu przedmiot istniał realnie

Że jednak ta zasada nie ma tutaj zastosowania, okaże się łatwo, jeżeli zważymy, iż na to, by ustalić regułę ogólną i rozciągnąć ją poza jej właściwe granice, trzeba pewnej prawidłowości w naszym doświadczeniu i znacznej przewagi tych przykładów, które są zgodne z regułą, nad tymi, które są z nią niezgodne. Lecz tutaj rzecz się ma zupełnie inaczej. Spośród stu ludzi, którzy posiadają uznanie i fortunę, z jakimi się spotykam, nie ma, być może, ani jednego, od którego spodziewałbym się korzyści; tak iż jest rzeczą niemożliwą, iżby się mógł ustalić w danym przypadku jakiś nawyk.

Ogólnie biorąc, nie pozostaje nic, co by mogło dawać nam uważanie dla mocy i bogactwa,

pogardę zaś dla biedy i skromnego trybu życia, wyjąwszy *oddźwięk uczuciowy*, dzięki któremu wchodzimy w uczucia ludzi bogatych i biednych i bierzemy udział w ich przyjemnościach i przykrościach. Bogactwo daje zadowolenie jego posiadaczowi; i to zadowolenie przenosi się na widza przy pomocy wyobraźni, która wytwarza ideę, podobną co do siły i żywości do pierwotnej impresji. Ta przyjemna idea czy impresja wiąże się z miłością, która jest uczuciem przyjemnym. Przyczyną tego uczucia przyjemnego jest istota świadoma, która jest właśnie przedmiotem miłości. Zgodnie z moją koncepcją, to uczucie powstaje z tego stosunku między impresjami oraz z tożsamości idej.

Najlepszą metodą zjednania nas dla tego poglądu będzie, jeżeli zrobimy ogólny przegląd świata i stwierdzimy, że *oddźwięk uczuciowy* ma znaczenie w całym świecie zwierzęcym i że uczucia łatwo się przenoszą z jednej istoty myślącej na inną. U wszystkich istot, które nie są zwierzętami drapieżnymi i których nie poruszają gwałtowne uczucia, widzimy godne uwagi pragnienie towarzystwa, jakie łączy te istoty, choć nie mogą one mieć widoków, iżby osiągnąć jakieś korzyści z tego zbliżenia. To samo jest jeszcze bardziej widoczne u człowieka, który jest jedyną istotą we wszechświecie, jaka ma najbardziej palącą potrzebę towarzystwa i jaka do życia zbiorowego jest przystosowana największą ilością swych darów. Nie możemy mieć żadnego pragnienia, które by nie pozostawało w związku ze społecznością. Całkowita samotność jest, być może, największą karą, jakiej możemy doznać. Wszelka przyjemność słabnie i znika, gdy jej doznajemy w odosobnieniu; i wszelka przykrość staje się bardziej okrutna i nie do zniesienia. Wszelkiego innego uczucia, jakie może nas poruszać, jak na przykład duma, ambicja, skąpstwo, ciekawość, chęć zemsty czy pożądanie płciowe, duszą czy zasadą ożywiającą jest *oddźwięk uczuciowy*. I żadne z nich nie miałyby siły, gdybyśmy je oderwali całkowicie od myśli o innych ludziach i od uczuć ku nim skierowanych. Wyobraźmy sobie, że wszelkie moce i żywioły natury zbieżnie służą posłusznie jednemu człowiekowi. Niechaj słońce wschodzi i zachodzi na jego rozkaz; niechaj w morzach i rzekach poruszają się wody tak, jak jemu się podoba; i niechaj ziemia samorzutnie dostarcza mu wszystkiego, co może być dlań pożyteczne lub przyjemne: pozostanie on nędzny i nieszczęśliwy, póki nie dodacie mu co najmniej jednej osoby, z którą mógłby dzielić swoje szczęście i której uważanie i przyjaźń mogłyby mu sprawiać radość.

Tę konkluzję, wynikającą z ogólnego poglądu na naturę ludzką, możemy potwierdzić na szczegółowych przypadkach, gdzie znaczenie *oddźwięku uczuciowego* jest szczególnie widoczne. Niemal wszystkie rodzaje piękna wywodzą się z tego źródła; choćby naszym punktem wyjścia była jakaś nieczująca nic i nieożywiona bryła materii, to przecież rzadko zatrzymujemy się na niej i nie przenosimy naszego wzroku na to, jaki wpływ ma ona na istoty doznające uczuć i rozumne. Człowiek, który nam pokazuje jakiś dom czy budynek, stara się szczególnie między innymi o to, ażeby zwrócić uwagę na wygody mieszkań, na korzystne ich położenie, na to, że niewiele miejsca zajmują schody, przedpokoje i korytarze. I istotnie jest oczywiste, że znaczna część piękna polega właśnie na tych szczegółach. Stwierdzenie, że rzecz jakaś jest wygodna, daje przyjemność, bowiem wygoda jest pięknem. Lecz w jaki sposób daje ona przyjemność? Jest rzeczą pewną, że nasz własny interes nie wchodzi tu w najmniejszej mierze w rachubę; że zaś jest to piękno, by tak rzec, interesu, nie zaś formy, to musi ono nam dawać zadowolenie jedynie przez to, iż się nam udziela uczucie właściciela mieszkania drogą *oddźwięku uczuciowego*. Wchodzimy w jego zainteresowaną postawę mocą wyobraźni i doznajemy tego samego zadowolenia, jakie różne rzeczy w naturalny sposób w nim wywołują.

Ta obserwacja rozciąga się na stoły, krzesła, sekretery, kominy, powozy, siodła, pługi i na wszelkie dzieła sztuki: jest regułą powszechną, że ich piękno polega głównie na ich użyteczności i przydatności do tego celu, do którego są przeznaczone; lecz jest to pożytek tylko dla właściciela, i jedynie *oddźwięk uczuciowy* może wzbudzić zainteresowanie w widzu.

Jest oczywiste, że pole jest przyjemne dla nas dzięki swej żyzności i że chyba żadne upiększenie, ani położenie pola nie może dorównać temu pięknu. Rzecz się ma tak samo z poszczególnymi drzewami i roślinami, jak z gruntem, na którym one rosną. Wiem, że równina, porośnięta janowcem i żarnowcem, może sama przez się być równie piękna, jak wzgórze pokryte winem czy drzewami oliwnymi; niemniej nie będzie ona nigdy równie piękna dla tego, kto zdaje sobie sprawę z wartości tej równiny i tego pola. Lecz jest to piękno, oparte wyłącznie na wyobraźni,

i nie ma ono podstawy w tym, co ukazuje się zmysłom. Żyźność i wartość wyraźnie są związane z użytkowaniem; użytek zaś związany jest z bogactwem, zadowoleniem i obfitością; i choć nie mamy nadziei, by z nich korzystać i brać w nich udział, to przecież dzięki żywości wyobraźni wczuwamy się w nie i dzielimy je w pewnej mierze z właścicielem.

Nie ma w malarstwie reguły bardziej rozumnej niż reguła równowagi postaci, to znaczy: reguła, że muszą one mieć z największą dokładnością oparcie w swoim własnym środku ciężkości. Postać, która nie jest dobrze zrównowazona, jest nieprzyjemna, a to dlatego, że budzi myśl o upadku, niebezpieczeństwie i przykrości: a myśli te są przykre, gdy przez oddźwięk uczuciowy zdobywają pewien stopień siły i żywości.

Dodajmy do tego, że głównym momentem w pięknie człowieka jest wygląd zdrowy i rzeźki oraz taka budowa ciała, która zapowiada siłę i aktywność. Tej idei piękna nie można wyjaśnić inaczej, niż przez oddźwięk uczuciowy.

Ogólnie możemy zauważyć, iż umysły ludzkie są zwierciadłami jedne dla drugich, nie tylko dlatego, że odbijają wzajemnie cudze uczucia, lecz również dlatego, że promienie wzruszeń, uczuć i poglądów często mogą się odbijać wielokrotnie i mogą znikać nieznacznie i stopniowo. Tak przyjemność, której człowiek bogaty doznaje dzięki rzeczom, jakie posiada, przechodzi na widza, daje mu przyjemność i budzi uważanie; te uczucia znowu, postrzeżone przez właściciela tych rzeczy, doznają u niego oddźwięku i powiększają własne jego zadowolenie; a gdy jeszcze raz odbijają się w przeciwnym kierunku, stają się nową podstawą zadowolenia i uważania w duszy widza. Pierwotne zadowolenie z bogactwa z pewnością wynika z tej mocy używania wszelkich przyjemności życia, jaką ono daje; ponieważ zaś w tym tkwi jego istota, przeto musi to być pierwsze źródło wszelkich uczuć, które daje bogactwo. Jedno z najbardziej godnych uwagi pośród tych uczuć jest uczucie miłości czy uważania, jakie budzi się u innych ludzi, które to uczucia powstają drogą oddźwięku na przyjemność, doznawaną przez właściciela. Lecz właściciel doznaje pochodnego zadowolenia z bogactwa, które wynika z tego, że nim zdobywa miłość i uważanie; i to zadowolenie nie jest niczym innym niż wtórnym odbiciem tej pierwotnej przyjemności, jaka zrodziła się w nim samym. To wtórne zadowolenie czy próżność staje się jedną z głównych rzeczy, które przemawiają na korzyść bogactwa; jest to główna racja, dla której pragniemy go dla siebie, albo otaczamy je uważaniem u innych. Tu po raz trzeci odbija się więc, jak w lustrze, pierwotna przyjemność. Później jest już trudno rozróżnić obrazy i odbicia, stają się bowiem coraz bardziej mętne i zamglone.

Rozdział VI

O życzliwości i gniewie

Idee można porównać z rozciągłością i twardością materii; impresje zaś, zwłaszcza refleksyjne, można porównać do barw, smaków, zapachów oraz innych jakości zmysłowych. Idee nigdy nie dopuszczają całkowitego z innymi połączenia; każda ma pewnego rodzaju nieprzenikliwość, dzięki której wykluczają się one wzajemnie i zdolne są tworzyć całość złożoną przez to, że się ze sobą wiążą, nie zaś przez to, że się mieszają. Z drugiej strony impresje i uczucia mogą się stapiać ze sobą całkowicie; i, podobne barwom, mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne uczucie zatracą się w całości i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje z całości. Niektóre spośród najbardziej ciekawych zjawisk, jakie zachodzą w umyśle ludzkim, mają swe źródło właśnie w tej własności uczuć.

Rozważając te składniki, które są zdolne wiązać się w jedno z miłością i nienawiścią, zaczynam w pewnej mierze rozumieć kłopoty, jakie miał każdy system filozofii, spośród znanych światu. Znana to powszechnie rzecz, że gdy wyjaśniamy zjawiska natury przy pomocy jakiejś konkretnej hipotezy, to pośród pewnej liczby obserwacji, które dokładnie zgadzają się z zasadami, jakie staramy się ustalić, zawsze znajdzie się jakieś zjawisko, które jest bardziej odporne i nie chce łatwo się nagiąć do naszych celów. Nie możemy się dziwić, że to samo zdarza się i w filozofii naturalnej. Istota i skład ciał fizycznych są tak ciemne, że z konieczności musimy w naszych rozumowaniach, a raczej domysłach, dotyczących tych rzeczy, wikłać się w sprzeczności i niedorzeczności. Że jednak percepcje umysłu są znane dokładnie i że zastosowałem wszelkie

środki ostrożności, jakie tylko można sobie wyobrazić, tworząc wnioski ich dotyczące, przeto zawsze miałem nadzieję, iż się ustrzegę tych sprzeczności, które tkwią w każdym innym systemie. Istotnie też trudność, którą mam obecnie na oku, nie jest bynajmniej czymś, co by się przeciwstawiało mej koncepcji; odbiega ona tylko nieco od tej prostoty, która dotychczas była jej główną siłą i pięknem.

Za uczuciami miłości i nienawiści idzie zawsze życzliwość i gniew, lub raczej uczucia te są z tamtymi związane. To właśnie powiązanie odróżnia głównie te uczucia od dumy i pokory. Duma i pokora bowiem, to są czyste emocje duszy, którym nie towarzyszy żadne pragnienie i które bezpośrednio nie pobudzają nas do działania. Miłość i nienawiść natomiast nie są zamknięte same w sobie i nie zatrzymują się na tej emocji, którą wytwarzają, lecz pchają umysł ku czemuś innemu jeszcze. Miłości towarzyszy zawsze pragnienie, by szczęśliwa była osoba umiłowana, oraz obawa przed tym, by nie była nieszczęśliwa. Podobnie nienawiść budzi pragnienie, by osoba nienawidzona była nieszczęśliwa, oraz obawę, iżby nie była szczęśliwa. Tak widoczna różnica między tymi dwiema parami uczuć, między dumą i pokorą, a miłością i nienawiścią, które w tak wielu innych szczegółach odpowiadają sobie wzajemnie, zasługuje na naszą uwagę.

Powiązanie tego pragnienia i tej obawy z miłością i nienawiścią można wyjaśnić przy pomocy dwóch różnych hipotez. Pierwsza polega na tym, że miłość i nienawiść ma nie tylko *przyczynę*, która je wywołuje, a którą jest przyjemność i przykrość; i że nie tylko ma *przedmiot*, ku któremu jest zwrócona, a którym jest osoba czy też istota myśląca; lecz że również ma pewien cel, który stara się osiągnąć, a którym jest bądź szczęście, bądź nieszczęście osoby kochanej, czy też nienawidzonej. Wszystkie te pragnienia, pomieszczone ze sobą, tworzą jedno tylko uczucie. Wedle tej koncepcji miłość nie jest niczym innym niż pragnieniem szczęścia dla drugiej osoby, nienawiść zaś pragnieniem nieszczęścia. Pragnienie i obawa tworzą właściwą naturę miłości i nienawiści. Nie tylko nie dadzą się one oddzielić od tych uczuć, lecz są z nimi identyczne. Ale to w oczywisty sposób jest niezgodne z doświadczeniem. Wprawdzie jest rzeczą pewną, że nigdy nie kochamy nikogo, nie pragnąc dlań szczęścia, ani też nie nienawidzimy, nie chcąc dlań nieszczęścia; ale te pragnienia wypływają jedynie stąd, że wyobrażenia poddaje nam idee szczęścia naszych przyjaciół i nieszczęścia naszych wrogów, i nie są bezwzględnie istotne dla miłości i nienawiści. Są one najbardziej widocznymi i naturalnymi składnikami tych wzruszeń, lecz nie są składnikami jedynymi. Uczucia te mogą ujawniać się na bardzo różny sposób i mogą trwać przez czas dłuższy, nim pomyślimy o szczęściu czy niedoli tych osób, ku którym są one skierowane; a to jasno dowodzi, że te pragnienia nie są tożsame z miłością i nienawiścią, ani też nie stanowią istotnego ich składnika.

Możemy więc wyprowadzić wniosek, że życzliwość i gniew są uczuciami różnymi od miłości i nienawiści, i że tylko są z nimi powiązane dzięki naturalnej budowie umysłu. Podobnie jak natura dała ciału pewne pożądaniami i skłonności, które zwiększa, zmniejsza lub zmienia zależnie od tego, czego potrzebują ciekłe czy stałe składniki ciała, tak też poczyna sobie i z umysłem. Zależnie od tego, czy opanowuje nas miłość czy nienawiść, zjawia się w umyśle odpowiednie pragnienie szczęścia lub nieszczęścia dla osoby, która jest przedmiotem tych uczuć; i pragnienie to zmienia się odpowiednio do tego, jak się zmieniają te przeciwstawne uczucia. Taki porządek rzeczy, biorąc w oderwaniu, nie jest konieczny. Miłości i nienawiści mogłyby nie towarzyszyć żadne takie pragnienia, a nawet swoiste ich powiązanie mogłoby być całkowicie odwrócone. Gdyby tak podobało się naturze, miłość mogłaby mieć takie skutki, jak nienawiść, nienawiść zaś takie, jak miłość. Nie widzę żadnej sprzeczności w tym, iżby pragnienie nieszczęścia wiązało się z miłością, a pragnienie szczęścia z nienawiścią. Gdyby doznanie uczucia i pragnienie były czymś sobie przeciwstawnym, natura mogłaby zmienić doznanie, nie zmieniając kierunku pragnienia, i w ten sposób mogłaby je pogodzić ze sobą.

Rozdział VII *O litości*

Pragnienie szczęścia czy nieszczęścia dla innych ludzi zależnie od tego, czy żywimy dla nich miłość czy nienawiść, jest instynktem przypadkowym i pierwotnym, zaszczepionym w naszej

naturze; niemniej znajdujemy, że w wielu razach może ono powstawać sztucznie i wynikać z przyczyn wtórnych. *Litość* jest troską o innych ludzi, *złość* zaś radością z powodu cudzego nieszczęścia, przy czym tej troski czy tej radości nie wywołuje ani przychylność, ani wrogość. Litujemy się nawet nad ludźmi obcymi i takimi, którzy są całkowicie obojętni dla nas. Jeżeli zaś nasza złość w stosunku do innych ludzi wynika z tego, żeśmy doznali jakiejś szkody czy krzywdy, to nie jest ona, właściwie mówiąc, złością, lecz chęcią zemsty. Jeśli jednak zbadamy te uczucia litości i złości, to znajdziemy, że są one wtórne i że powstają z uczuć pierwotnych, gdy te ulegają zmianie przy jakimś szczególnym zwrocie myśli i wyobraźni.

Łatwo będzie wyjaśnić uczucie *litości*, opierając się na poprzednim rozumowaniu dotyczącym *oddźwięku uczuciowego*. Mamy żywą ideę każdej rzeczy, która jest jakoś z nami związana. Wszelkie istoty ludzkie są z nami związane podobieństwem. Te osoby więc, ich interesy i uczucia, ich przykrości i przyjemności, muszą wpływać na nas w sposób żywy i wywoływać emocję podobną do emocji pierwotnej, jako że żywa idea łatwo przekształca się w impresję. Jeśli to jest prawdą w ogóle, to musi to być również prawdą, co się tyczy zmartwienia i smutku. Te uczucia mają zawsze wpływ silniejszy i bardziej trwały, niż jakaś przyjemność czy radość.

Widz, który patrzy na tragedię, przechodzi poprzez długi łańcuch smutku, strachu, oburzenia i innych uczuć, które poeta przedstawia w osobach, jakie wprowadza. Ponieważ wiele tragedii kończy się szczęśliwie i nie można skomponować tragedii doskonałej bez przeciwnych kolei losu, przeto widz musi dawać oddźwięk na te wszystkie zmiany i przejmować fikcyjną radość podobnie, jak każde inne uczucie. Jeśli więc nie będziemy twierdzili, że każde odrębne uczucie powstaje pod działaniem odrębnej cechy pierwotnej i że nie powstaje mocą ogólnego oddźwięku uczuciowego, o którym mówiliśmy powyżej, to trzeba uznać, że wszystkie te uczucia wywołane są oddźwiękiem uczuciowym. Musiałoby się wydać wysoce bezzasadne czynić wyjątek dla jakiegoś jednego uczucia. Wszystkie one najpierw zjawiają się w umyśle jednej osoby, a następnie w umyśle innej; i sposób, w jaki się zjawiają, najpierw jako idea, a następnie jako impresja, we wszystkich przypadkach jest ten sam; a więc przejście od idei do impresji musi zachodzić na tej samej zasadzie. Jestem wobec tego pewien co najmniej, że ten sposób rozumowania byłby uważany za przekonywający zarówno w filozofii naturalnej, jak i w życiu potocznym.

Dodajmy do tego, że *litość* zależy w znacznej mierze od bliskości przestrzennej, a nawet od widoku osoby, dla której ją czujemy, co jest dowodem, że wywodzi się ona z wyobraźni. Nie mówiąc już o tym, że kobiety i dzieci najbardziej skłonne są do *litości*, jako że najczęściej kieruje nimi wyobraźnia. Ta sama słabość, która sprawia, że mdleją one na widok obnażonego miecza, choćby był on w rękach najlepszego ich przyjaciela, sprawia również, iż litują się żywo i głęboko nad tymi ludźmi, których znajdują w smutku lub zmartwieniu. Ci filozofowie, którzy wyprowadzają to uczucie z nie wiedzieć jak subtelnych refleksji co do niestałości losu i co do tego, że my sami możemy doznawać tych samych nieszczęść, na które patrzymy — ci filozofowie będą uważali, że ta obserwacja jest niezgodna z ich tezą, podobnie jak bardzo wiele innych, które łatwo byłoby wskazać.

Pozostaje tylko zwrócić uwagę na bardzo ciekawą właściwość tego uczucia; a mianowicie na to, że powstałe przez oddźwięk uczucie nabiera czasem siły ze słabości uczucia pierwotnego, a czasem nawet powstaje przez przejście od uczuć, które nie istnieją naprawdę. Tak, na przykład, gdy ktoś otrzymuje zaszczytne stanowisko, albo dziedziczy wielką fortunę, to zawsze tym więcej cieszymy się jego pomyślnością, im mniej zdaje się on sam ją odczuwać i im większą równowagę ducha i obojętność wykazuje w swym zadowoleniu. Podobnie człowiek, który nie upada na duchu pod wpływem nieszczęść, znajduje tym większe współczucie z tej racji, że cierpliwie je znosi. A jeśli ta cnota sięga tak daleko, że całkowicie usuwa wszelkie poczucie przykrości, to jeszcze bardziej wzrasta nasze współczucie. Gdy jakiegoś człowieka o dużych zasługach spotyka coś, co potocznie uważane jest za wielkie nieszczęście, przedstawiamy sobie wówczas w myśli jego sytuację; i przechodząc w naszej wyobraźni od przyczyny do zwykłego skutku, najpierw przedstawiamy sobie jego smutek w żywej idei, a następnie doznajemy takiejż impresji, zupełnie zapominając o tym, że wielkość jego umysłu wynosi go ponad takie emocje, albo biorąc tę wielkość tylko o tyle w rachubę, o ile to zwiększa nasz podziw, miłość i czułość dla tej osoby. Wiemy z doświadczenia, że takie a takie napięcie uczucia wiąże się zazwyczaj z takim nieszczęściem; i

choć w danym przypadku zachodzi wyjątek, to przecież wyobraźnia jest poruszona tak, jak bywa ogólnie w przypadkach podobnych, i sprawia, że przedstawiamy sobie to uczucie w żywej idei, czy też raczej, że doznajemy samego uczucia w ten sam sposób, jak gdyby ta osoba rzeczywiście go doznawała. Z tych samych powodów czerwienimy się za tych, którzy zachowują się niewłaściwie na naszych oczach, choćby oni sami nie wykazywali, że mają poczucie wstydu i choćby zdawali się zupełnie nie mieć świadomości, iż postępują niewłaściwie. Wszystko to ma swój początek w oddźwięku uczuciowym; lecz jest to oddźwięk szczególnego rodzaju. Widzi on swe przedmioty tylko z jednej strony, nie rozważając drugiej, która ma skutek przeciwny i która by całkowicie unicestwiła to wzruszenie, jakie powstaje przy pierwszym pojawieniu się.

Mamy też przykłady, gdzie obojętność i nieczułość na nieszczęście zwiększa naszą troskę o tego, kto go doznał, choć nawet ta obojętność nie wynika z cnoty i wielkoduszności. Jest okolicznością obciążającą w zabójstwie, gdy zostało dokonane na osobie, która spała i miała poczucie pełnego bezpieczeństwa; podobnie historycy łatwo gotowi są uważać, że młodociany książę, który znajduje się w rękach swych wrogów, jako więzień, wart jest tym bardziej współczucia, im mniej zdaje sobie sprawę, w jak pożałowania godnej znajduje się sytuacji. Ponieważ my sami rozumiemy tu nieszczęsną sytuację, w jakiej znajduje się ta osoba, przeto wywołuje to w nas żywą ideę i doznanie żalu, który jest tym uczuciem, jakie, *ogólnie biorąc*, towarzyszy takiej sytuacji. I idea ta staje się tym bardziej żywa, a doznanie staje się tym bardziej gwałtowne przez kontrast z poczuciem bezpieczeństwa i spokojem, jaki widzimy w samej tej osobie. Kontrast wszelkiego rodzaju zawsze działa na wyobraźnię, zwłaszcza, gdy go widzimy u tej samej osoby; i właśnie na wyobraźni opiera się całkowicie litość [przypis: Ażeby uniknąć wszelkiej wieloznaczności, muszę zauważyć, że tam, gdzie przeciwstawiam wyobraźnię pamięci, rozumiem przez to ogólnie władzę, która daje nam idee bardziej mgliste. We wszystkich innych przypadkach, a zwłaszcza tam, gdzie wyobraźnia jest przeciwstawiana rozumowi, mam na myśli tę samą władzę, wyjąwszy tylko rozumowania, podające dowód lub ustalające prawdopodobieństwo.].

Rozdział VIII

O złości i zazdrości

Musimy teraz przejść do wyjaśnienia uczucia złości, które naśladuje skutki nienawiści tak, jak litość naśladuje skutki miłości, i które daje nam radość z cierpień i nieszczęść innych ludzi tam, gdzie nie doznaliśmy z ich strony żadnej obrazy ani krzywdy.

Ludzie tak mało kierują się rozumem w swych uczuciach i poglądach, że zawsze sądzą więcej o rzeczach przez porównanie, niż na podstawie ich wewnętrznej wartości. Gdy umysł przedstawia sobie pewien stopień doskonałości, albo gdy do niego nawykł, to wówczas wszystko, co nie dorasta do tego poziomu, choćby w istocie rzeczy było godne oceny dodatniej, ma niemniej taki sam wpływ na uczucia, jak gdyby było złe i niedoskonałe. To jest *pierwotna* własność naszej duszy; jest ona podobna do tej, jaką obserwujemy w doświadczeniu codziennym w naszych ciałach. Niechaj ktoś ogrzeje jedną rękę, a ochłodzi drugą; wówczas ta sama woda będzie mu się wydawała jednocześnie i gorąca, i zimna, odpowiednio do przygotowania tych dwóch rąk. Gdy jakaś cecha była dana najpierw w większym stopniu, a następnie dana jest w mniejszym, to powstaje stąd takie samo doznanie, jak gdyby dana była jeszcze w mniejszym stopniu, niż jest rzeczywiście; a czasem nawet wydaje się, jak gdyby to była cecha wręcz przeciwna. Łagodny ból, który następuje po gwałtownym, wydaje się znikomy, czy też nawet raczej staje się przyjemnością; z drugiej zaś strony ból gwałtowny, który następuje po łagodnym, jest podwójnie dokuczliwy i przykry.

O tym nie może nikt wątpić, co się tyczy naszych uczuć i doznań emocjonalnych. Ale może powstać pewna trudność, co się tyczy naszych idei i ich przedmiotów. Gdy jakaś rzecz zwiększa się albo zmniejsza dla oka czy też wyobraźni wskutek porównania z innymi rzeczami, obraz i idea tej rzeczy pozostają te same i zachowują tę samą rozciągłość na siatkówce i w mózgu, czy też w organie percepcji. Oczy przelamują promienie światła, a nerwy wzrokowe dają mózgowi obrazy dokładnie w ten sam sposób, niezależnie od tego, czy poprzednio widziana rzecz była duża czy mała; i nawet wyobraźnia nie zmienia wymiarów swego przedmiotu wskutek porównania go z innymi. Powstaje więc pytanie, jak na podstawie tej samej impresji i tej samej idei możemy

utworzyć tak różne sądy dotyczące tego samego przedmiotu, i jak możemy w jednej chwili podziwiać jego wielkie rozmiary, a w innej pogardliwie patrzeć na jego małość. Ta zmiana w naszych sądach musi z pewnością wynikać ze zmiany w jakiejś percepcji; że jednak zmiana ta nie zachodzi w impresji bezpośredniej ani w idei rozważanego przedmiotu, to musi ona zachodzić w jakiejś innej impresji, która jej towarzyszy.

Ażeby wyjaśnić tę sprawę, muszę krótko dotknąć dwóch zasad, z których jedną wyjaśnię obszerniej w dalszym toku tego traktatu, drugą zaś wyjaśniłem już powyżej. Myślę, że można ustalić pewnie, jako regułę ogólną, że wszelka rzecz, która ukazuje się naszym zmysłom, i wszelki obraz, który tworzy się w wyobraźni, musi łączyć się z jakimś wzruszeniem czy poruszeniem humorów, odpowiednio silnym. I chociaż nawyk może nas znieczulić na to doznanie i sprawić, że będziemy je mieszała z samym jego przedmiotem czy też z jego ideą, to niemniej łatwo będzie drogą starannych i ścisłych eksperymentów myślowych oddzielić je i rozróżnić. Weźmy tylko przykłady, dotyczące rozciągłości i liczebności. Jest rzeczą oczywistą, że każda rzecz wielkich rozmiarów, taka jak ocean, jak rozległa równina, jak długi łańcuch gór, jak wielki las, albo każdy bardzo liczny zbiór rzeczy, taki, jak armia, flota, tłum — otóż każda taka rzecz wywołuje w umyśle dostrzegalną emocję; i podziw, który powstaje, gdy takie rzeczy ukazują się w świadomości, jest jedną z najbardziej żywych przyjemności, jakich ludzka natura zdolna jest doznawać. Otóż teraz ten podziw wzrasta lub maleje zależnie od tego, jak zwiększają się lub zmniejszają rozmiary rzeczy, które go budzą. Stąd możemy wyprowadzić wniosek, zgodnie z przyjętymi powyżej zasadami, że jest to wynik złożony, który wypływa z połączenia wielu skutków, jakie powstają z działania poszczególnych składników przyczyny. Każda część więc rozciągłości i każda jednostka zbioru wywołuje odrębną emocję, gdy zjawia się w umyśle. I chociaż ta emocja nie zawsze jest przyjemna, niemniej, wiążąc się z innymi i podnosząc napięcie do pewnego poziomu, współdziała ona w tym, że powstaje podziw, który jest zawsze przyjemny. Jeżeli uznamy to, co się tyczy rozciągłości i liczebności, to nie możemy robić żadnych trudności, gdy chodzić będzie o cnotę i występki, o mądrość i głupotę, o bogactwo i biedę, o szczęście i nieszczęście, czy też o inne rzeczy tego rodzaju, którym zawsze towarzyszy jakaś wyraźnie dostrzegalna emocja.

Druga zasada, którą tu wezmę pod uwagę, to fakt, że trzymamy się *reguł ogólnych*, co ma tak potężny wpływ na działania i na rozum i co może nawet wprowadzić w błąd same zmysły. Jeżeli znajdujemy w doświadczeniu, że jakiejś rzeczy zawsze towarzyszy jakaś inna, to ilekroć zjawi się pierwsza, choćby w znacznie zmienionych warunkach, z natury rzeczy przebiegamy ku myśli o drugiej rzeczy i tworzymy sobie jej ideę tak żywą i silną, jak gdybyśmy wniosek o jej istnieniu wyprowadzili drogą najbardziej słusznego i najbardziej autentycznego rozumowania, do jakiego zdolny jest nasz rozum. Nic nie może rozwiać tego naszego złudzenia, nawet nasze zmysły, które zamiast skorygować ten sąd fałszywy, często same zostają przezeń wprowadzone w błąd i zdają się autoryzować błędy władzy sądenia.

Konkluzja, jaką wyprowadzam z tych dwóch zasad oraz z wpływu porównania, o którym wspomniałem powyżej, jest krótka i decydująca. Każdej rzeczy towarzyszy pewna emocja, do niej dostosowana; dużej rzeczy towarzyszy duża emocja, małej mała. Jeśli więc duża rzecz następuje po rzeczy małej, to duża emocja następuje po małej. Ale duża emocja, która następuje po małej, staje się jeszcze większa i wychodzi poza swe zwykłe natężenie. Lecz emocja o pewnym określonym natężeniu towarzyszy zazwyczaj rzeczy o pewnych określonych wymiarach; toteż, gdy wzrasta emocja, wówczas całkiem naturalnie wyobrażamy sobie, że podobnie zwiększa się rzecz, która ją wywołuje. To zwraca naszą myśl ku jej zwykłej przyczynie, a pewne określone natężenie emocji każe myśleć o pewnych określonych wymiarach rzeczy; nie bierzemy przy tym w rachubę, że porównanie może zmienić emocję, nie zmieniając nic w rzeczy, która ją wywołuje. Ci, którzy znają metafizyczną część optyki i którzy wiedzą, jak przenosimy sądy i wnioski rozumowe na zmysły, łatwo zrozumieją całą tę operację.

Ale pozostawiając na stronie to nowe odkrycie, że jakaś impresja w ukryty sposób towarzyszy każdej idei, musimy co najmniej zgodzić się na zasadę, z której wynikło to odkrycie, a mianowicie, że *rzeczy wydają się większe lub mniejsze przez porównanie z innymi*. Mamy tak wiele przykładów tego, że niepodobna poddawać dyskusji prawdziwość tej tezy; i właśnie z tej zasady ja wyprowadzam uczucia złości i zazdrości.

Jest rzeczą oczywistą, że musimy doznawać większego czy mniejszego zadowolenia albo przykrości, gdy myślimy o warunkach i sytuacji, w jakiej się sami znajdujemy, a to zależnie od tego, czy te warunki wydają się bardziej albo mniej pomyślne i szczęśliwe, zależnie od miary bogactwa, mocy, zasług i dobrej sławy, jakie w rozumieniu naszym posiadamy. Lecz my rzadko sądzymy o rzeczach na podstawie ich wartości wewnętrznej, tworzymy sobie natomiast pojęcie o nich przez porównanie ich z innymi rzeczami; stąd wynika, że zależnie od tego, czy widzimy u innych większą, albo mniejszą miarę szczęścia czy niedoli, musimy dokonywać oceny naszego własnego szczęścia czy niedoli i doznawać w związku z tym przykrości albo przyjemności. Nieszczęście innych daje nam bardziej żywą ideę naszego szczęścia, a szczęście innego człowieka daje nam bardziej żywą ideę naszego nieszczęścia. Pierwsza więc idea wywołuje poczucie zadowolenia; druga zaś wywołuje przykrość.

Tutaj więc mamy jak gdyby odwróconą litość: w widzu powstają uczucia przeciwne tym, jakich doznaje osoba, na którą on patrzy. Ogólnie możemy zauważyć, że we wszelkich rodzajach porównania rzecz, którą porównujemy z inną, daje nam zawsze doznanie przeciwne do tego, jakie powstaje samorzutnie, gdy się z tą rzeczą stykamy bezpośrednio. Rzecz mała sprawia, że rzecz duża wydaje się jeszcze większa. Rzecz duża sprawia, że mała wydaje się jeszcze mniejsza. Brzydota sama przez się wywołuje przykrość; natomiast daje nam nową przyjemność przez swój kontrast z rzeczą piękną, której piękno zwiększa się przez to; z drugiej zaś strony piękno, które samo przez się wywołuje przyjemność, daje nam nową przykrość przez kontrast z rzeczą brzydką, której brzydotę ten kontrast powiększa. Tak samo więc rzecz musi się mieć ze szczęściem i nieszczęściem. Bezpośrednie spojrzenie na cudzą przyjemność z natury rzeczy daje nam przyjemność, natomiast sprawia przykrość, gdy ją porównamy z naszą własną przykrością. Przykrość, jakiej doznaje inna osoba, wzięta sama w sobie, jest przykra dla nas, ale wzmacnia ideę naszego własnego szczęścia i przez to daje nam przyjemność.

Nie wyda się też dziwne, że możemy doznawać uczuć wręcz przeciwnych na widok szczęścia i nieszczęścia innych ludzi; znajdujemy bowiem, że to samo porównanie może w nas wzbudzić pewien rodzaj złości względem nas samych i może również wywołać w nas zadowolenie z naszych przykrości, a smutek z powodu naszych przyjemności. Tak, na przykład, spojrzenie na przykrość minioną jest przyjemne, gdy jesteśmy zadowoleni z naszej sytuacji obecnej; z drugiej zaś strony nasze minione przeżycia przyjemne sprawiają nam przykrość, gdy w danej chwili nie przeżywamy nic, co by się mogło z nimi równać. Wobec tego, że porównanie jest tu takie samo, jak wówczas, gdy myślimy o uczuciach innych ludzi, przeto muszą mu towarzyszyć te same skutki.

Co więcej, człowiek może rozszerzyć tę złość względem samego siebie nawet na swój obecny los i może posunąć ją aż tak daleko, iż będzie rozmyślnie szukał zmartwienia i będzie powiększał swe przykrości i smutki. To może się zdarzać w dwóch przypadkach. Po pierwsze wówczas, gdy przyjaciel lub osoba dla danego człowieka droga ma jakieś strapienie lub nieszczęście. Po wtóre, gdy doznaje on wyrzutów z powodu przestępstwa, którego jest winien. Oba te nienormalne pragnienia zła wynikają z porównania. Człowiek, który oddaje się jakiejś przyjemności wtedy, gdy jego przyjaciel doznaje strapienia, na myśl o swoim przyjacielu odczuwa przykrość znacznie dotkliwiej przez to, że porównuje jego przeżycie z bezpośrednią swą przyjemnością. Ten kontrast istotnie winien ożywiać przyjemność, której on doznaje w danej chwili. Lecz, jak zakładamy tutaj, smutek ma tu być uczuciem przeważającym; a stąd wszelkie wzmożenie uczuć powiększa ten smutek i zostaje przezeń pochłonięte, nie oddziałując w najmniejszej mierze na uczucie przeciwne. Rzecz się ma tak samo z wszelkimi praktykami pokutnymi, jakie ludzie nakładają na siebie za swe dawne grzechy i błędy. Gdy przestępca myśli o karze, na jaką zasługuje, idea tej kary wzmacnia się przez to, że porównuje on tę karę ze swym obecnym dobrym poczuciem i zadowoleniem; to zmusza go w pewien sposób do tego, iż szuka przykrości, ażeby uniknąć tak przykrego kontrastu.

To rozważanie wyjaśni, jak powstaje *zazdrość* i *złość*. Jedyne różnica między tymi uczuciami polega na tym, że zazdrość powstaje stąd, iż ktoś inny doznaje w danej chwili zadowolenia, które przez porównanie osłabia naszą ideę własnego zadowolenia; złość natomiast jest niewywołanym przez nic pragnieniem, żeby przyczynić zło innemu człowiekowi i stąd osiągnąć przyjemność drogą porównania. Zadowolenie, które jest przedmiotem zazdrości, jest zazwyczaj większe niż nasze

własne. Taka przewaga cudzego przeżycia zdaje się z natury rzeczy rzucać cień na nasze własne i sprawia, że porównanie jest nieprzyjemne. Lecz nawet wówczas, gdy zadowolenie cudze jest mniejsze niż nasze, pragniemy, iżby odległość między nami a drugą osobą była większa, a to dlatego, iżby wzmogła się jeszcze bardziej idea naszego własnego ja. Gdy ta odległość maleje, porównanie wypada w mniejszym stopniu na naszą korzyść; i, co za tym idzie, daje nam mniejszą przyjemność, albo jest nawet nieprzyjemne. Stąd powstaje ten rodzaj zazdrości, jakiej doznają ludzie, gdy widzą, że ktoś od nich niższy zbliża się do nich, albo ich dystansuje w pogoni za sławą czy szczęściem. W tej zazdrości możemy widzieć skutki porównania, powtórzonego dwukrotnie. Człowiek, który porównuje siebie z kimś, od siebie niższym, doznaje stąd przyjemności. Gdy zaś niższość tamtego zmniejsza się przez to, iż się on podnosi, wówczas to, co miałoby być tylko zmniejszeniem przyjemności, staje się przykrością pozytywną wskutek nowego porównania z sytuacją poprzedzającą.

Warto zauważyć co do zazdrości, która powstaje z tej racji, iż wyższość mają inni, że wywołuje ją nie wielka dysproporcja między nami samymi, a innym człowiekiem, lecz przeciwnie bliskość. Zwykły żołnierz nie żywi takiej zazdrości w stosunku do swego generała, jak w stosunku do swego sierżanta czy kaprała; podobnie, wybitny pisarz nie spotyka się z tak wielką zazdrością ze strony pospolitych pismaków, jak ze strony autorów, którzy znacznie bardziej są zbliżeni do niego. Można by istotnie pomyśleć, że im większa jest dysproporcja, tym większa musi być przykrość przy porównaniu. Lecz trzeba z drugiej strony zważyć, że wielka dysproporcja rozcina niejako związek między dwiema rzeczami porównywanymi i albo powstrzymuje nas od porównywania naszego ja z tym, co jest bardzo dalekie od nas, albo zmniejsza skutki tego porównania. Podobieństwo i bliskość zawsze wytwarzają związek między ideami; ale gdy zniszczymy te więzy, to chociaż inne okoliczności mogą wiązać ze sobą te dwie idee, nie jest rzeczą możliwą, iżby mogły one długo pozostać powiązane czy też żeby mogły mieć jakiś znaczny wpływ jedna na drugą wobec tego, że nie ma łącznika ani wiążącej je własności, która by je mogła połączyć w jedno w wyobraźni.

Rozważając naturę ambicji, zauważyłem, że ludzie o wysokiej pozycji społecznej doznają podwójnej przyjemności z racji swej władzy, a to dzięki temu, iż porównują swoją własną sytuację z sytuacją swoich niewolników i że to porównanie ma skutek podwójny, jest bowiem naturalne i dotyczy własnego ja. Gdy wyobraźnia, porównując rzeczy, nie przechodzi łatwo od jednej do drugiej, wówczas aktywność umysłu jest w znacznej mierze przerwana; i wyobraźnia, rozważając drugą z rzeczy porównywanych, zaczyna, by tak rzec, od nowa. Impresja, która towarzyszy każdej rzeczy, nie wydaje się tu większa przez to, że następuje po mniejszej tego samego rodzaju; te dwie impresje pozostają odrębne od siebie i wywołują odrębne skutki, nie wpływając na siebie wzajemnie. Brak związku między ideami zrywa związek między impresjami, a przez to staje się niemożliwe ich wzajemne oddziaływanie i wpływ wzajemny.

Ażeby to potwierdzić, możemy zauważyć, że zasługa, bliska co do stopnia do własnej, nie wystarcza do tego, by wzbudzić zazdrość: tu muszą współdziałać inne związki. Poeta nie jest skłonny zazdrościć filozofowi czy też poecie, którego twórczość ma odmienny charakter, albo który należy do innego narodu czy też do innej epoki. Wszystkie te różnice powstrzymują od porównywania, albo osłabiają porównanie i, co za tym idzie, zapobiegają powstaniu uczucia zazdrości albo je osłabiają.

To jest również powodem, dla którego wszelkie rzeczy wydają się wielkie lub małe jedynie przez porównanie z rzeczami tego samego rodzaju. Góra ani nie powiększa, ani nie pomniejsza konia w naszych oczach; ale gdy widzimy jednocześnie konia flamandzkiego i walijskiego, to jeden wydaje się większy, drugi zaś mniejszy niż wówczas, gdy je widzimy z osobna.

Tym samym możemy wyjaśnić fakt, notowany przez historyków, że w wojnie domowej jedna strona zawsze woli przyzwać wroga zewnętrznego, wystawiając kraj na niebezpieczeństwo, niż poddać się swoim współobywatelom. Guicciardini stosuje tę uwagę do wojen we Włoszech, gdzie związki między poszczególnymi państwami, właściwie mówiąc, polegają tylko na wspólności nazwy, języka i na styczności przestrzennej. Niemniej nawet te związki, gdy łączą się z przewagą jednej strony, czynią porównanie bardziej naturalnym; jednocześnie czynią je bardziej przykrym i powodują, że ludzie szukają jakiejś innej wyższości, której nie towarzyszy myśl o tych związkach i która przez to ma mniej dający się odczuć wpływ na wyobraźnię. Umysł szybko dostrzega różne

swe możliwe korzyści i szkody; znajdując zaś, że jego sytuacja jest najbardziej nieprzyjemna, gdy wyższość łączy się z innymi związkami, ażeby, o ile to możliwe, osiągnąć spokój, stara się rozerwać te związki, lub przerwać kojarzeniowe powiązanie idei, które czyni porównanie tak znacznie bardziej naturalnym i obfitującym w skutki. Jeżeli zaś umysł nie może rozerwać powiązania kojarzeniowego, to czuje silniejsze pragnienie, żeby usunąć tę wyższość. I właśnie dlatego podróżnicy zazwyczaj tak hojni są w swych pochwałach dla Chińczyków i Persów, a jednocześnie obniżają walory tych narodów sąsiednich, które mogą stać na stopie rywalizacji z ich krajem rodzinnym.

Wiele jest takich ciekawych przykładów, zaczerpniętych z historii i z potocznego doświadczenia; możemy też znaleźć w sztukach przykłady podobne, niemniej godne uwagi. Gdyby jakiś autor napisał traktat, którego jedna część byłaby poważna i głęboka, a druga lekka i żartobliwa, to każdy potępiłby taką dziwną mieszaninę i oskarżyłby autora, że nie szanuje żadnych reguł sztuki i estetyki. Te reguły sztuki oparte są na własnościach natury ludzkiej; a własnością natury ludzkiej, która wymaga konsekwencji w każdym dziele i działaniu, jest to, co czyni umysł niezdolnym, by w jednej chwili przechodził od jednego uczucia i jednej postawy do zupełnie odmiennej. Niemniej to nie każe nam ganić Priora za to, że połączył w jednym tomie swe utwory *Alma* i *Salomon*, choć temu godnemu podziwu poecie udało się doskonale dać w pierwszym utworze dzieło wesołe, a w drugim pełne smutku. Nawet jeśli założyć, że czytelnik przeczyta te dwa utwory bezpośrednio jeden po drugim, nie dozna on wielkiej trudności, czy też nawet żadnej, w tym, że zmienia się jego uczucia. A to właśnie dlatego, że uważa on te dzieła za całkowicie różne: przez to, że przerywa się związek między ideami, przerywa się również tok uczuć, a wskutek tego jedno uczucie nie może wpływać na inne, ani stawać w sprzeczności z innym.

Koncepcja bohatera i koncepcja komiczna, połączone w jednym obrazie, byłyby czymś monstrualnym; niemniej bez żadnego skrupułu i oporu wewnętrznego umieszczamy dwa obrazy o tak przeciwnym charakterze w jednym pokoju, a nawet jeden w pobliżu drugiego.

Jednym słowem idee nie mogą wpływać jedna na drugą, czy to przez porównanie, czy poprzez uczucia, jakie każda z nich z osobna wywołuje, o ile ich nie łączy jakiś stosunek, który może sprawić, że łatwe jest przejście od jednej idei do drugiej i, co za tym idzie, od jednej emocji czy impresji, jaka towarzyszy ideom, do innej; oraz który może sprawić to, że zachowa się i pozostanie niezmienna jedna impresja, gdy wyobraźnia będzie przechodziła od jednej rzeczy do innej. Ta zasada zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ jest podobna do tej, jaką ustaliliśmy zarówno w odniesieniu *do rozumu*, jak i *do uczuć*. Wyobraźmy sobie, że są mi dane aktualnie dwie rzeczy, pomiędzy którymi nie ma żadnego związku. I wyobraźmy sobie, że każda z tych rzeczy z osobna wywołuje jakieś uczucie i że te dwa uczucia same przez się są sprzeczne ze sobą. Wówczas stwierdzamy w doświadczeniu, że brak powiązania stosunkiem między rzeczami czy ideami przeciwdziała naturalnemu przeciwieństwu wzruszeń i że zerwanie ciągłości w toku myśli oddala te wzruszenia od siebie i zapobiega ich przeciwstawieniu się sobie. Tak samo rzecz się ma z porównaniem. Z obu tych zjawisk możemy bezpiecznie wyprowadzić wniosek, że związek między ideami musi ułatwiać przejście między impresjami; sam bowiem brak tego związku może uniemożliwić to przejście i rozdzielić to, co z natury rzeczy winno by działać wzajemnie na siebie. Gdy nieobecność jakiejś rzeczy czy własności usuwa zwykły czy też naturalny skutek, wówczas możemy pewnie wnioskować, że obecność jej przyczynia się do wytworzenia danego skutku.

Rozdział IX

O mieszaninie życzliwości i gniewu z litością i złością

Próbowaliśmy wyjaśnić w ten sposób litość i złość. Oba te wzruszenia zależą od wyobraźni, a mianowicie od tego, w jakim świetle przedstawia ona rzeczy. Gdy nasza wyobraźnia zajmuje się bezpośrednio uczuciami innych ludzi i wnika w nie głęboko, to sprawia, że przeżywamy wszystkie te uczucia, na których ona zatrzymuje swój wzrok, ale przeżywamy w sposób szczególny, jako boleść czy smutek. Przeciwnie, gdy porównujemy uczucia innych ludzi z naszymi własnymi, to doznajemy uczuć wręcz przeciwnych do tych, jakich doznają tamci; a mianowicie doznajemy radości z powodu smutku innych, a smutku z powodu ich radości. Lecz to są tylko pierwsze

podstawy uczuć litości i złości. Później łączą się i mieszają z nimi inne uczucia. Jest zawsze pewna domieszka miłości czy czułości w litości, a domieszka nienawiści czy gniewu w złości. Ale trzeba przyznać, że ta mieszanina uczuć na pierwszy rzut oka wydaje się być sprzeczna z moją koncepcją. Skoro bowiem litość jest przykrością, a złość radością, która powstaje na widok nieszczęścia innych, to litość winna by z natury rzeczy wywoływać nienawiść, jak we wszystkich innych przypadkach; złość zaś wywoływać winna miłość. Tę sprzeczność spróbuję usunąć w sposób następujący.

Ażeby wywołać przejście od jednego uczucia do drugiego, trzeba podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei: jeden stosunek nie wystarcza, ażeby wywołać ten skutek. Ażebyśmy jednak mogli zrozumieć całą moc tego podwójnego powiązania stosunkami, musimy zważyć, że nie tylko samo doznanie obecne czy też chwilowa przykrość czy przyjemność określa charakter każdego uczucia, lecz cała postawa czy tendencja tego uczucia od jego początku aż do końca. Jedna impresja może być powiązana stosunkiem z drugą nie tylko wtedy, gdy są do siebie podobne towarzyszące im doznania, jak to przyjmowaliśmy we wszystkich przypadkach powyżej, lecz również wówczas, gdy są podobne i odpowiadają sobie tkwiące w nich impulsy czy tendencje. To nie może mieć miejsca, gdy chodzi o dumę i pokorę, ponieważ są to jedynie czyste doznania uczuciowe i nie ma w nich żadnego kierunku ani żadnej tendencji do działania. Będziemy więc szukali przykładów tego szczególnego stosunku między impresjami tylko w takich wzruszeniach, którym towarzyszy pewne pragnienie czy dążenie; w takich, na przykład, jak miłość i nienawiść.

Życzliwość czyli pragnienie, które towarzyszy miłości, jest pragnieniem szczęścia dla osoby miłowanej i obawą przed jej nieszczęściem; gniew zaś czyli dążność, która towarzyszy nienawiści, jest pragnieniem nieszczęścia dla osoby nienawidzonej i obawą jej szczęścia. Pragnienie więc szczęścia dla innej osoby i niechcenie jej nieszczęścia są podobne do życzliwości; pragnienie zaś jej nieszczęścia i niechcenie jej szczęścia odpowiadają gniewowi. Lecz oto litość jest pragnieniem szczęścia dla drugiej osoby i niechceniem jej nieszczęścia; złość zaś jest pragnieniem przeciwnym. Litość więc jest pokrewna życzliwości, złość zaś jest pokrewna gniewowi. Że zaś życzliwość, jak już widzieliśmy, dzięki naturalnej i pierwotnej własności umysłu jest związana z miłością, gniew zaś podobnie jest związany z nienawiścią, przeto poprzez ten łańcuch uczucia litości i złości są związane z miłością i nienawiścią.

Ta koncepcja jest oparta na dostatecznym doświadczeniu. Kto z jakichkolwiek motywów zdecydował wykonać jakieś działanie, ten z natury rzeczy łatwo przyswaja sobie każdy inny pogląd czy motyw, który może umocnić tę decyzję i dać jej autorytet i wpływ na umysł. Ażeby się umocnić w jakimś zamiarze, szukamy motywów, wpływających z interesu, z poczucia honoru czy obowiązku. Cóż więc dziwnego, że litość i życzliwość, z drugiej strony zaś złość i gniew, które są tymi samymi pragnieniami, wywodzącymi się tylko z różnych zasad, mogą się mieszać całkowicie ze sobą tak, iż stają się nierozróżnialne? Co zaś się tyczy powiązania między życzliwością i miłością oraz nienawiścią i gniewem, to powiązanie to, pierwotne i samorzutne, nie nastęcza żadnej trudności.

Możemy do tego dodać inną obserwację, a mianowicie to, że życzliwość i gniew, a co za tym idzie, miłość i nienawiść, powstają wówczas, gdy nasze szczęście czy nieszczęście zależy jakoś od szczęścia czy nieszczęścia innej osoby, niezależnie od jakiegokolwiek innego powiązania stosunkami. Nie wątpię, że ta obserwacja wyda się tak szczególna i dziwna, iż będziemy wytłumaczeni, jeśli zatrzymamy się przez chwilę na jej rozważaniu.

Załóżmy, że dwie osoby, co należą do tego samego zawodu, szukają zatrudnienia w mieście, które nie może utrzymać ich obu. Jest tu jasne, że powodzenie w poszukiwaniu jednego z nich nie da się zupełnie pogodzić z powodzeniem drugiego, oraz że to, co sprzyja interesom jednego, jest sprzeczne z interesami jego współzawodnika, i *vice versa*. Albo załóżmy znowu, że dwóch kupców, którzy mieszkają w różnych częściach świata, wiąże się w spółkę. Zysk czy strata jednego staje się od razu zyskiem czy stratą jego współnika i z konieczności rzeczy takie same stają się ich losy. Otóż jest rzeczą oczywistą, że w pierwszym przypadku nienawiść zawsze idzie za sprzecznością interesów; oraz że w drugim przypadku z powiązania ich interesów wyrasta sympatia. Zważmy, jakiemu czynnikowi możemy przypisać te uczucia.

Jest rzeczą jasną, że nie powstają one z podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei,

jeżeli uwzględnimy tylko doznanie aktualne. Weźmy oto pierwszy przypadek, współzawodnictwo. Przyjemność i korzyść mego współzawodnika z konieczności rzeczy wywołuje we mnie przykrość i powoduje moją stratę; ale w przeciwwadze do tego jego przykrość i strata daje mi przyjemność i korzyść. Jeżeli zaś spotka go niepowodzenie, to ja mogę w ten sposób doznać dzięki niemu zadowolenia w większym stopniu. Zupełnie tak samo powodzenie mego współnika sprawia mi radość, a jego niepowodzenia w równym stopniu mnie martwią; i łatwo sobie wyobrazić, że to drugie uczucie w wielu przypadkach może przeważać. Ale bez względu na to, czy los sprzyja lub też nie sprzyja memu współzawodnikowi czy współnikowi, ja zawsze nienawidzę pierwszego, a lubię drugiego.

Ta sympatia dla partnera nie może wynikać ze stosunku czy związku między nami, jak to się dzieje, gdy kocham brata lub rodaka. Współzawodnik pozostaje do mnie w stosunku niemal tak samo ścisłym jak współnik. Podobnie jak przyjemność, której doznaje drugi, sprawia mi przyjemność, a przykrość, której on doznaje, sprawia mi przykrość, tak przyjemność, której doznaje pierwszy, sprawia mi przykrość, a jego przykrość sprawia mi przyjemność. Powiązanie więc przyczyny i skutku jest takie samo w obu przypadkach. Jeżeli w jednym przypadku przyczyna i skutek wykazują dalszy stosunek podobieństwa, to znów w drugim zachodzi między nimi przeciwieństwo, które, jako również rodzaj podobieństwa, nie zmienia w niczym tego powiązania.

Jedyne wyjaśnienie więc tego zjawiska, jakie dać możemy, opiera się na zasadzie jednakowego kierunku, o której mówiłem już powyżej. Troska nasza o nasz własny interes daje nam przyjemność na widok przyjemności partnera, a przykrość na widok przykrości, zupełnie tak samo, jak drogą oddźwięku uczuciowego przeżywamy doznanie, odpowiadające tym, jakie zjawiają się w świadomości innej osoby, z którą w danej chwili się stykamy. Z drugiej strony taka sama troska o nasz interes sprawia, że doznajemy przykrości na widok przyjemności, doznawanej przez współzawodnika, a przyjemności na widok jego przykrości. Krótko mówiąc, zachodzi tu to samo przeciwieństwo uczuć, jakie powstaje z porównania i z uczucia złości. Skoro więc ten sam kierunek uczuć, wynikający z interesu, może dać początek życzliwości czy gniewowi, to nic dziwnego, że ten sam kierunek, wynikający z oddźwięku i z porównania, ma ten sam skutek.

Ogólnie możemy zauważyć, że niepodobna czynić innym dobrze z jakiegokolwiek motywu, nie czując pewnego zaczątku życzliwości i dobrej woli względem tych ludzi; podobnie krzywdy, które wyrządzamy, wywołują nienawiść nie tylko u osoby, która ich doznaje, lecz również i w nas samych. Te zjawiska można w części wyjaśnić innymi czynnikami.

Ale tutaj zjawia się poważny zarzut, który trzeba będzie koniecznie rozważyć, nim przejdziemy dalej. Staralem się dowiedzieć, że moc i bogactwo, bieda i niski stan, wywołują miłość lub nienawiść, nie budząc jakiegokolwiek pierwotnej przykrości czy przyjemności, i że wpływają na nas poprzez doznanie wtórne, które wywodzi się z oddźwięku uczuciowego na tę przykrość czy na to zadowolenie, jakie te rzeczy sprawiają osobie, co je posiada. Z oddźwięku na jej przyjemność powstaje miłość; z oddźwięku na jej przykrość powstaje nienawiść. Lecz oto dopiero co ustaliłem regułę następującą, która jest bezwzględnie niezbędna do wyjaśnienia zjawisk litości i złości: "Nie tylko samo doznanie obecne czy też chwilowa przykrość czy przyjemność określa charakter każdego uczucia, lecz cała postawa czy tendencja tego uczucia, od jego początku aż do końca". Z tej racji litość czy oddźwięk uczuciowy na przykrość wywołuje miłość, a to dlatego, że zainteresowuje nas ona dobrym czy złym losem innych i daje nam doznanie wtórne, odpowiadające ich pierwotnemu, czym daje ono taki sam skutek, jak miłość i życzliwość. Skoro więc ta reguła jest słuszna w jednym przypadku, to dlaczegoż nie zachowuje słuszności wszędzie i dlaczego oddźwięk uczuciowy na przykrość wywołuje w ogóle jakieś inne uczucie poza dobrą wolą i przychylnością? Czy przystoi filozofowi zmieniać metodę swego rozumowania i przerzucać się od jednej zasady do jej przeciwieństwa, zależnie od szczególnego zjawiska, które chciałby wyjaśnić?

Wspomniałem dwie różne przyczyny, dla których może nastąpić przejście od jednego uczucia do innego, a mianowicie podwójne powiązanie stosunkami idei i impresji, oraz to, co jest podobne do tamtego powiązania, a mianowicie zgodność tendencji i kierunku jakichś dwóch pragnień, które wynikają z różnych zasad. Otóż teraz twierdzę, że gdy oddźwięk na przykrość jest słaby, to powoduje nienawiść lub pogardę z pierwszej przyczyny; gdy zaś jest silny, to wywołuje miłość lub czułość z przyczyny drugiej. To jest rozwiązanie powyższej trudności, która, wydaje się,

tak pilnie wymaga rozwiązania; i jest to zasada, oparta na argumentach tak oczywistych, że powinniśmy byli ją ustalić, choćby nawet nie była konieczna do wyjaśnienia jakiegokolwiek zjawiska.

Jest rzeczą pewną, że oddźwięk uczuciowy nie zawsze ogranicza się do chwili obecnej; często przez przekazywanie udzielają się nam przykrości i przyjemności innych ludzi, które nie istnieją w danej chwili i które my tylko antycypujemy mocą naszej wyobraźni. Wyobraźmy sobie oto, że widziałem osobę zupełnie mi nieznaną, która, zasnawszy w polu, wystawiona była na niebezpieczeństwo, iż ją stratuja konie kopytami: w tej sytuacji rzuciłbym się od razu na pomoc tej osobie. I tu poruszały mnie ten sam czynnik, a mianowicie oddźwięk uczuciowy, który każe mi się interesować obecnymi smutkami jakiejś obcej osoby. Samo wspomnienie o tym wystarcza. Oddźwięk uczuciowy nie jest niczym innym niż żywą ideą, przekształconą w impresję; stąd jest oczywiste, że gdy myślimy o przyszłej możliwej lub prawdopodobnej sytuacji jakiejś osoby, to wczuwamy się w nią tak żywo, iż staje się naszą własną sprawą; a przez to doznajemy przykrości i przyjemności, które nie są naszymi własnymi i które w danej chwili w ogóle nie mają realnego istnienia.

Możemy wprawdzie przenosić się myślą w przyszłość, wczuwając się w przeżycia innej osoby; lecz niemniej to, że tak rozszerza się nasz oddźwięk uczuciowy, zależy w znacznej mierze od tego, iż wczuwamy jej sytuację obecną. Wielki to wysiłek wyobraźni wytworzyć idee nawet tych uczuć, jakich inni doznają w danej chwili, tak żywe, iżby doznawać tych samych dokładnie uczuć; ale niemożliwą jest rzeczą, iżbyśmy rozszerzyli ten oddźwięk na przyszłość bez pomocy czegoś, co dane jest w chwili obecnej i co żywo działa na naszą świadomość. Gdy obecne nieszczęście czyjeś działa na mnie silnie w tej chwili, to żywość przedstawienia sobie tego nieszczęścia nie ogranicza się tylko do bezpośredniego przedmiotu; wpływ tej żywości rozciąga się na wszystkie idee, powiązane stosunkami, i dzięki temu mam żywe przedstawienie wszelkich sytuacji tej osoby, zarówno minionych, jak obecnych czy przyszłych, zarówno możliwych, jak prawdopodobnych czy pewnych. Dzięki temu żywemu przedstawieniu interesuję się tymi sytuacjami, biorąc w nich udział; i doznaję przez oddźwięk poruszenia w moim sercu, które odpowiada temu, jakiego, jak sobie wyobrażam, doznaje tamta osoba. Jeżeli zmniejszę żywość tego pierwszego przedstawienia, to zmniejszam również żywość idei, z nim powiązanej stosunkami: rury nie mogą dostarczyć więcej wody, niż jej daje fontanna. Tak zmniejszając żywość, zacieram obraz przyszłości, który jest niezbędny do tego, bym się interesował żywo losami tej drugiej osoby. Mogę doznawać pewnej impresji w danej chwili, lecz nie rozszerzać bardziej mego oddźwięku uczuciowego i nie przelewać siły i żywości pierwszego ujęcia rzeczy na moje idee rzeczy, powiązanych z tym stosunkami. Jeżeli spotykam się z nieszczęściem drugiego człowieka, które on sam przeżywa słabo, to udziela mi się ono przez oddźwięk i ja doznaję wszelkich uczuć, które są z nim związane. Że jednak zainteresowanie moje nie jest tak żywe, iżby mnie w równym stopniu obchodziły jego dobre losy, jak złe, przeto mój oddźwięk na jego przeżycia nie jest tutaj nigdy rozległy i nie obejmuje uczuć, które się wiążą z takim szerokim oddźwiękiem.

Ażeby wiedzieć, jakie uczucia wiążą się z tymi różnymi rodzajami oddźwięku uczuciowego, musimy zważyć, że życzliwość jest przyjemnością samorzutną i pierwotną, która powstaje na widok przyjemności, jakiej doznaje osoba, darzona miłością oraz przykrością, która powstaje na widok jej przykrości. Z tej odpowiedniości impresji powstaje następnie pragnienie, iżby ta osoba doznawała przyjemności oraz iżby nie doznawała przykrości. Ażeby więc jakieś uczucie miało ten sam kierunek co życzliwość, trzeba, iżbyśmy doznawali tych dwojakich impresji, jakie odpowiadają impresjom tej osoby, która nas zajmuje; żadna z tych impresji z osobna nie wystarcza tutaj. Jeżeli przeżywamy przez oddźwięk tylko jedną z tych impresji, a mianowicie impresję przykroć, to oddźwięk ten jest pokrewny gniewowi i nienawiści ze względu na przykroć, którą nam daje. Lecz że oddźwięk rozszerzony lub ograniczony zależy od siły oddźwięku pierwotnego, przeto uczucie miłości i nienawiści zależy od tego samego. Silna impresja, udzielając się drogą oddźwięku, wywołuje podwójną skłonność do uczuć. Pokrewna jest ona życzliwości i miłości przez podobieństwo kierunku, choćby nie wiedzieć jak przykra była impresja pierwotna. Słaba impresja przykra pokrewna jest gniewowi i nienawiści przez podobieństwo doznań. Życzliwość więc powstaje wobec dużego nieszczęścia lub wobec nieszczęścia jakiegokolwiek, w które się silnie wczuwamy; nienawiść czy pogarda wobec nieszczęścia małego lub wobec takiego, w które

wczuwamy się słabo. To jest właśnie zasada, której zamierzałem dowieść i wyjaśnić.

Za tą zasadą przemawia nie tylko nasz rozum, lecz również i doświadczenie. Pewien stopień biedy wywołuje lekceważenie. Ale większy stopień powoduje współczucie i budzi życzliwość. Możemy mało cenić chłopa czy sługę; lecz gdy nieszczęście żebraka wydaje się nam bardzo wielkie lub gdy je nam ktoś maluje w bardzo żywych barwach, to wczuwamy się w strapienia tego żebraka i doznajemy w naszym sercu wyraźnych poruszeń litości i życzliwości. Ta sama rzecz wywołuje przeciwne uczucia zależnie do tego, w jakim jest dana stopniu. Uczucia więc zgodnie z mą tezą muszą zależeć od czynników, które działają przy różnych jej stopniach. Oczywiście, zwiększenie się oddźwięku uczuciowego ma ten sam skutek, co zwiększenie się nieszczęścia.

Nieurodzajna czy też nieuprawna ziemia zawsze wydaje się nam brzydka i nieprzyjemna i zazwyczaj budzi w nas wzgardę dla jej mieszkańców. Niemniej, ta brzydota wynika w znacznej mierze stąd, że, jak już to zauważyliśmy, mamy pewne współczucie dla tych mieszkańców; ale współczucie to jest słabe i nie sięga dalej, niż bezpośrednie doznanie, które jest przykre. Widok miasta w popiołach wywołuje uczucia życzliwe, ponieważ wzywamy się tutaj tak głęboko w interesy nieszczęsnych mieszkańców, iż pragniemy zarówno, żeby się im dobrze powodziło, jak i odczuwamy przykro, że im się teraz powodzi źle.

Lecz chociaż duża siła impresji zazwyczaj wywołuje litość i życzliwość, niemniej jest pewne, że gdy przekracza ona pewną miarę, to przestaje je wywoływać. To, być może, warte jest zapamiętania. Gdy przykrość jest albo mała sama przez się, albo w stosunku do nas odległa, to nie opanowuje wyobraźni i nie jest zdolna obudzić w nas takiego samego zainteresowania przyszłością i niepewnym dobrem, jak złem, które jest aktualne i realne. Gdy ta przykrość wzmaga się na chwilę, wówczas zaczynamy się tak interesować sprawami danej osoby, iż obchodzą nas zarówno jej dobre, jak i złe losy; i z tego pełnego oddźwięku uczuciowego powstaje litość i życzliwość. Lecz łatwo można sobie wyobrazić, że tam, gdzie aktualne zło porusza nas z większą niż przeciętna, siłą, może ono całkowicie pochłoniąć naszą uwagę i przeszkodzić powstaniu tego podwójnego oddźwięku, o którym mówiliśmy powyżej. Tak widzieliśmy, że wszyscy ludzie, a w szczególności kobiety, skłonni są do tego, ażeby żywić przychyłość dla przestępców, którzy idą na szafot, i łatwo przedstawiają sobie, iż ci skazańcy są niezwykle piękni i kształtni. Niemniej ktoś, kto jest obecny przy okrutnych torturach, nie doznaje takich uczuć czułych, lecz opanowuje go zgroza i nie ma on czasu, by miarkować to dojmujące doznanie oddźwiękiem przeciwnym.

Ale najbardziej przemawia za moją koncepcją przypadek, gdzie wskutek zmiany przedmiotów oddźwięk podwójny oddziela się nawet od umiarkowanego stopnia tego uczucia; tutaj znajdujemy, że litość, zamiast jak zwykle wywoływać sympatię i czułość, zawsze daje początek uczuciu przeciwnemu. Gdy patrzymy na jakąś osobę w jej nieszczęściu, doznajemy litości i sympatii; natomiast sprawca nieszczęścia staje się przedmiotem silnej nienawiści naszej i nie znosimy go tym więcej, im większe jest nasze współczucie. Otóż teraz: dlaczego to samo uczucie litości wywołuje sympatię dla osoby, którą spotkało nieszczęście, i jednocześnie nienawiść dla osoby, która je sprawiła? Czyż nie dlatego, że w drugim przypadku sprawca pozostaje w związku tylko z nieszczęściem, podczas gdy myśląc o tym, kto cierpi, zwracamy wzrok na dwie strony i życzymy mu pomyślności, a jednocześnie świadomi jesteśmy jego strapienia?

Zauważę teraz właśnie, nim porzucę ten temat, że to zjawisko podwójnego oddźwięku uczuciowego i związana z tym tendencja do wywołania sympatii może się przyczynić do tego, iż powstanie przychyłość, jaką z natury rzeczy żywimy dla naszych bliskich i znajomych.

Przez nawyk i pokrewieństwo wczuwamy się głęboko w uczucia innych ludzi. Wyobraźnia stawia nam przed oczy losy, jakie spotykają, jak sobie przedstawiamy, tych ludzi bliskich; i myśl o tych losach działa na nas, jak gdyby to były nasze własne. Cieszymy się ich radościami i smucimy ich smutkami po prostu przez oddźwięk uczuciowy. Żadna rzecz, która ich dotyczy, nie jest nam obojętna. Że zaś taka równoległość uczuć z natury towarzyszy miłości czy sympatii, przeto łatwo powstaje tutaj to uczucie.

Rozdział X

O szacunku i wzgardzie

Pozostaje teraz tylko wyjaśnić uczucia *szacunku* i *wzgardy* oraz *uczucie miłosne*, ażeby zrozumieć wszystkie uczucia, które mają jakąkolwiek domieszkę miłości czy nienawiści. Zaczniemy od szacunku i wzgardy.

Rozważając cechy innych ludzi i warunki, w których oni żyją, możemy albo przypatrywać się im takim, jak one są rzeczywiście same przez się, albo też możemy porównywać je z naszymi własnymi cechami i warunkami życia; albo też możemy połączyć te dwie metody rozważania. Dobre cechy innych ludzi, rozważane z pierwszego punktu widzenia, wywołują miłość; rozważane z drugiego, wywołują pokorę; z trzeciego zaś, szacunek, który jest mieszaniną tamtych dwóch uczuć. W ten sam sposób złe cechy innych ludzi wywołują albo nienawiść, albo dumę, albo wzgardę, zależnie do tego, w jakim świetle ich oglądamy.

Domieszka dumy we wzgardzie, pokory zaś w szacunku jest, jak myślę, zbyt oczywista, gdy ich doznajemy, żeby trzeba było szczególnego na to dowodu. Niemniej oczywiste jest, że domieszka ta powstaje wskutek milczącego porównania osoby wzgardzonej lub szanowanej z nami samymi. Ten sam człowiek może budzić szacunek, miłość lub wzgardę swymi talentami i swą sytuacją, zależnie od tego, jak osoba, która go ocenia, z pozycji od niego niższej przechodzi do równej lub wyższej. Gdy zmienia się punkt widzenia, choć przedmiot może pozostać ten sam, zmienia się całkowicie jego stosunek do nas samych, która to zmiana jest przyczyną, że zmieniają się też nasze uczucia. Te uczucia więc powstają stąd, że myślimy o stosunku między innym człowiekiem a nami, to znaczy: powstają przez porównanie.

Zauważyłem już powyżej, że umysł ma znacznie silniejszą skłonność do dumy niż do pokory i próbowałem, biorąc pod uwagę podstawowe cechy natury ludzkiej, wskazać przyczynę tego zjawiska. Bez względu na to, czy moje wywody zostaną uznane czy nie, zjawisko jest bezsporne i widzimy je w wielu przypadkach. Między innymi jest ono racją, dla której jest znacznie większa domieszka dumy we wzgardzie niż pokory w szacunku, oraz dla której myśl o człowieku, który stoi niżej od nas, podnosi nasze samopoczucie bardziej, niż je obniża obecność człowieka, który stoi od nas wyżej. Wzgarda czy lekceważenie ma tak silne zabarwienie dumą, że trudno chyba w nich odróżnić jakieś inne uczucie. Natomiast w szacunku, czy w poszanowaniu, jest znacznie większa domieszka miłości niż w pokorze. Uczucie próżności jest tak skore się zjawiać, iż budzi się na lada wezwanie; gdy tymczasem pokora wymaga silniejszego impulsu, ażeby się ujawnić.

Lecz tutaj może nas ktoś zapytać zasadnie, dlaczego ta domieszka zjawia się tylko w pewnych przypadkach, a nie w każdym. Wszystkie te rzeczy, które wywołują miłość, gdy przynależą jakiejś innej osobie, są przyczynami dumy, gdy przynależą naszemu własnemu ja; a wobec tego winny być zarówno przyczynami pokory jak miłości, gdy przynależą innym ludziom i gdy je porównujemy tylko z tymi rzeczami, które my sami posiadamy. W podobny sposób wszelka cecha, która, rozważana bezpośrednio, wywołuje nienawiść, winna by zawsze dawać początek dumie drogą porównania; i przez domieszkę tych uczuć nienawiści i dumy winna budzić wzgardę lub lekceważenie. Powstaje więc pytanie, dlaczego pewne rzeczy wywołują miłość czy nienawiść bez żadnej domieszki i dlaczego nie wywołują zawsze mieszanych uczuć szacunku i wzgardy.

Zakładałem w toku całych moich wywodów, że uczucia miłości i dumy oraz pokory i nienawiści podobne są do siebie swymi doznaniem i że pierwsze są zawsze przyjemne, drugie zaś zawsze przykre. Aczkolwiek jest to powszechnie prawdziwe, niemniej można zauważyć, że te dwa uczucia przyjemne, równie jak te dwa uczucia przykre, wykazują pewne różnice, a nawet przeciwieństwo, które je odróżniają jedno od drugich. Nic tak nie dodaje umysłowi mocy i wigoru i nie podnosi jego samopoczucia, jak duma i próżność, gdy tymczasem widzimy, że miłość czy czułość raczej je osłabia. Tę samą różnicę można stwierdzić między uczuciami przykrymi. Gniew i nienawiść daje nową siłę wszystkim naszym myślom i działaniom, gdy tymczasem pokora i wstyd wprawiają nas w zwątpienie i odejmują odwagę. Trzeba będzie koniecznie stworzyć sobie jasne pojęcie o tych cechach uczuć. Pamiętajmy, że duma i nienawiść podnoszą moc duszy, miłość zaś i pokora ją obniżają.

Z tego wynika, co następuje: To, że miłość i nienawiść zgodne są między sobą pod tym względem, iż doznania są tu przyjemne, sprawia, iż budzą je zawsze te same rzeczy; niemniej to drugie przeciwieństwo jest powodem, dla którego budzą się one w bardzo różnym stopniu. Inteligencja i uczoność, to *rzeczy przyjemne* i *wspaniałe*; i przez obie te cechy łatwo budzą dumę i próżność; natomiast z miłością pozostają w związku tylko przez to, że są przyjemne. Nieuctwo i prostactwo są *przykre* i *liche*, co w podobny sposób daje im podwójne powiązanie z pokorą, a jedno tylko z nienawiścią. Możemy więc uważać za rzecz pewną, że chociaż ta sama rzecz zawsze wywołuje miłość i dumę albo pokorę i nienawiść, zależnie od różnych sytuacji, w jakich się znajduje, to przecież rzadko wywołuje bądź pierwsze dwa, bądź dwa drugie uczucia w tej samej proporcji.

Tutaj musimy szukać rozwiązania dla tego pytania, o którym mówiliśmy powyżej, a mianowicie dlaczego jakaś rzecz budzi miłość czy nienawiść bez domieszek, nie budzi zaś zawsze poszanowania czy wzgardy przez domieszkę pokory czy dumy. Żadna cecha innej osoby nie wywołuje pokory drogą porównania, o ile nie wywoływałaby dumy, gdybyśmy tę cechę sami posiadali; i *vice versa* żadna rzecz nie budzi dumy przez porównanie, o ile by nie wywołała pokory, ujmowana bezpośrednio. Jest oczywiste, iż rzeczy przez *porównanie* wywołują zawsze doznanie wręcz przeciwne do tego, jakie by wywołały pierwotnie. Wyobraźmy więc sobie, że mamy przed sobą rzecz, która szczególnie łatwo zdolna jest wywołać miłość, natomiast nie tak łatwo zdolna jest obudzić dumę; rzecz taka, gdy należy do innego człowieka, od razu budzi duży stopień miłości, natomiast w małym stopniu budzi pokorę przez porównanie; wobec czego w przeżyciu złożonym niemal nie czuje się tego drugiego uczucia i nie jest ono zdolne przekształcić miłości w szacunek. Tak się ma rzecz z dobroduszością, pogodnością, łatwością w obcowaniu, szczodrością, pięknnością i z wieloma innymi cechami. Te szczególnie łatwo mogą budzić miłość u innych ludzi, natomiast nie mają tak wielkiej tendencji do tego, iżby wywoływać dumę w nas samych. Dlatego, gdy je widzimy u innej osoby, powstaje w nas miłość czysta, z bardzo niewielką domieszką pokory i szacunku. Łatwo rozciągnąć to samo rozumowanie na uczucia przeciwne.

Nim porzucimy ten temat, nie będzie nie na miejscu wyjaśnić ciekawe bardzo zjawisko, a mianowicie dlaczego zazwyczaj trzymamy w pewnej odległości od siebie ludzi, którymi gardzimy, i dlaczego nie pozwalamy tym, którzy są niżsi od nas, zbliżyć się za bardzo nawet przestrzennie. Zauważyliśmy już powyżej, że niemal każdemu rodzajowi idej towarzyszy jakaś emocja; nawet ideom liczby i rozciągłości, a w znacznie większym stopniu ideom takich rzeczy, którym przypisujemy znaczenie w życiu potocznym i które zatrzymują naszą uwagę. Nie możemy patrzeć z zupełną obojętnością na człowieka bogatego czy biednego, lecz musimy czuć co najmniej pewien niejasny odcień szacunku w pierwszym przypadku, wzgardy zaś w drugim. Te dwa uczucia są sobie przeciwne; lecz żeby odczuć to przeciwieństwo, trzeba, iżby przedmioty tych uczuć były w jakiś sposób związane ze sobą stosunkiem; w innym przypadku uczucia te pozostają zupełnie odosobnione i od siebie różne i nigdy nie kolidują ze sobą. Taki stosunek powstaje zawsze, ilekroć osoby, które są ich przedmiotem, znajdują się blisko siebie. I to jest, ogólnie biorąc, przyczyną, dla której jest nam nieprzyjemnie widzieć jednocześnie rzeczy tak przeciwstawne, jak człowieka bogatego i biednego, jak dostojnika i tragarza.

Tej przykrości doznaje każdy widz; lecz musi jej doznawać szczególnie wyraźnie ten, kto ma wyższą pozycję; to bowiem, że osoba niżej stojąca zbliża się zbyt, jest uważane za rys złego wychowania i wskazuje, że nie czuje ona różnicy sytuacji i że ta różnica nie porusza jej uczuciowo. Gdy ktoś ma poczucie, że druga osoba stoi wyżej, to budzi się w nim skłonność, by trzymać się na pewnej od niej odległości; i sprawia to, że podwaja on oznaki uważania i poszanowania, gdy zmuszony jest zbliżyć się do niej; gdzie zaś nie zachowuje się w ten sposób, to jest to dowodem, że nie zdaje sobie sprawy z wyższości tej osoby. Stąd pochodzi również, iż wszelką dużą różnicę co do stopnia jakiejś cechy nazywamy, przez potocznie przyjętą przenośnię, odległością czy dystansem. Choć mało znaczną może się ta rzecz wydawać, opiera się ona na przyrodzonych cechach wyobraźni: duża różnica wywołuje w nas obraz dużej odległości przestrzennej. Idee dystansu więc i różności są ze sobą związane. Idee ze sobą związane łatwo bierzemy jedną za drugą; i to jest ogólnie źródłem przenośni, jak będziemy mieli sposobność przekonać się później.

Rozdział XI

O uczuciu miłosnym, czyli o miłości między różnymi płciami

Spośród wszystkich uczuć złożonych, jakie powstają z pomieszania miłości i nienawiści z innymi uczuciami, żadne bardziej nie zasługuje na naszą uwagę, niż miłość, która powstaje między dwiema płciami, a to zarówno ze względu na jej siłę i gwałtowność, jak i na te ciekawe zasady filozofii, dla których poparcia daje nam ona bezsporny argument. Jest jasne, że to uczucie w swej najbardziej naturalnej postaci powstaje z połączenia trzech różnych impresji czy uczuć. Mieszają się tu mianowicie: przyjemne doznanie na widok piękna; cielesny popęd rozrodczy; i szlachetna przychylność czy życzliwość. Że ta przychylność budzi się dzięki piękności, to można wyjaśnić na podstawie wywodów poprzednich. Powstaje pytanie, jak popęd cielesny zostaje obudzony przez piękność.

Impuls rozrodczy, gdy nie przechodzi pewnej miary, jest w oczywisty sposób przyjemny i pozostaje w silnym związku ze wszelkimi przyjemnymi emocjami. Radość, wesołość, próżność, życzliwość: wszystko to są bodźce, które wywołują pożądanie; podobnie muzyka, taniec, wino i dobra strawa. Z drugiej strony osłabiają to pożądanie lub niszczą: smutek, melancholia, bieda, pokora. Ta właściwość tego pożądania łatwo tłumaczy, dlaczego musi się ono łączyć z poczuciem piękna.

Lecz jest inny czynnik, który przyczynia się do wytworzenia tego samego skutku. Zauważyłem już powyżej, że równoległość kierunku pragnień jest realnym związkiem między nimi i nie mniej niż podobieństwo doznań z nimi związanych, wiąże je ze sobą. Ażebyśmy mogli w pełni zrozumieć zasięg tego związku między nimi, musimy zważyć, że każdemu podstawowemu pragnieniu czy dążeniu mogą towarzyszyć dążenia czy pragnienia służebne i podporządkowane, które się z nim wiążą. Jeśli z tymi dążeniami podporządkowanymi inne jeszcze mają ten sam kierunek, to przez to pośrednio wiążą się one z dążeniem głównym. Tak, na przykład, można często uważać głód za pierwotną skłonność duszy, dążenie zaś, by zbliżyć się do jakiejś potrawy, jest dążeniem wtórnym, jako że to jest rzecz bezwzględnie konieczna, by zaspokoić apetyt. Jeżeli więc jakaś rzecz dzięki swoim cechom skłania nas, byśmy się zbliżyli do jadalni, to z natury rzeczy wzmacnia ona nasz apetyt; przeciwnie, wszystko, co skłania nas, żeby odsunąć pożywienie na pewną odległość, jest sprzeczne z głodem i zmniejsza nasze pragnienie pożywienia. Otóż jest jasne, że piękno ma pierwszy skutek, a brzydota drugi. I właśnie dlatego piękno zaostrza nasz apetyt na jadalnię, brzydota zaś wystarcza, żeby obudzić w nas odrazę do najbardziej smacznej potrawy, jaką kiedykolwiek wynalazła sztuka kucharska. Wszystko to łatwo zastosować do popędu rozrodczego.

Te dwa stosunki, a mianowicie podobieństwo i równoległość kierunku pragnienia, sprawiają, że między odczuciem piękna, popędem cielesnym, a życzliwością powstaje takie powiązanie, iż stają się one w pewien sposób nierozdzielne. I stwierdzamy w doświadczeniu, że obojętną jest rzeczą, który z tych czynników zjawia się pierwszy, albowiem jest niemal pewne, że każdemu z nich będą towarzyszyły pozostałe uczucia, z nim związane. Człowiek, który gorzej z żądzą cielesnej, odczuwa co najmniej chwilową przychylność dla przedmiotu swej żądz i jednocześnie wyobraża sobie, że ten przedmiot jest bardziej piękny, niż jest naprawdę. Ale jest też wielu ludzi, którzy zaczynają od tego, iż czują przychylność i uznanie dla inteligencji i walorów jakiejś osoby, i od tego przechodzą do innych uczuć. Lecz najwięcej spotykanym rodzajem miłości jest ta, która budzi się na widok piękna cielesnego i która później przekształca się i przelewa w przychylność i w pragnienie cielesne. Przychylność czy uznanie z jednej strony, popęd rozrodczy zaś z drugiej, to uczucia zbyt od siebie oddalone, iżby się łatwo wiązały ze sobą. Pierwsze jest, być może, najbardziej wysubtelnionym uczuciem duszy, drugie zaś jest uczuciem najbardziej grubym i wulgarnym. Miłość dla piękna zajmuje między nimi miejsce środkowe i ma coś z natury obu tych uczuć; stąd tak szczególnie zdolna jest budzić je oba.

To ujęcie miłości nie jest szczególnie swoiste dla mojej koncepcji: jest ono nieuniknione przy wszelkim założeniu. Te trzy uczucia, które składają się na uczucie miłości, są w oczywisty sposób różne od siebie i każde z nich ma swój przedmiot odrębny. Jest więc pewne, że tylko dlatego wywołują się one wzajemnie, iż zachodzi między nimi związek. Ale ten związek między uczuciami

sam przez się nie wystarcza. Jest również rzeczą niezbędną, żeby istniał związek między ideami. Piękność jednej osoby nie poddaje nam miłości dla innej. To więc jest wyraźnym dowodem, że konieczne jest podwójne powiązanie stosunkami impresji i idei. Na podstawie jednego tak oczywistego przykładu, jak ten, możemy sobie sformować sąd o innych przypadkach.

To, cośmy powiedzieli, może służyć również, iżby z innego punktu widzenia zilustrować to, na co kładłem nacisk, mówiąc o źródle dumy i pokory, oraz miłości i nienawiści. Stwierdziłem powyżej, że chociaż nasze ja jest przedmiotem pierwszych dwóch uczuć, a zaś jakaś inna osoba przedmiotem dwóch drugich, to przecież te przedmioty same przez się, z osobna, nie mogą być przyczynami tych uczuć. Każdy z nich bowiem pozostaje w pewnym stosunku do dwóch uczuć przeciwnych, które od pierwszej chwili muszą niweczyć się wzajemnie. Tutaj więc mamy przed sobą sytuację umysłu, jaką już powyżej opisałem. Posiada on pewne organy, które z natury rzeczy zdolne są wywołać uczucie; uczucie to zaś, gdy powstanie, z natury rzeczy zwraca nasz wzrok ku określonemu przedmiotowi. Ale to nie wystarcza, by wywołać uczucie; potrzeba do tego jeszcze jakiejś innej emocji, która dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami impresji i idei może wprowadzić te czynniki w akcję i dać im pierwszy impuls. Ta sytuacja jeszcze bardziej zasługuje na uwagę, gdy chodzi o popęd rozrodczy. Płeć jest nie tylko przedmiotem, lecz również przyczyną pożądania. Zwracamy na nią swój wzrok nie tylko wtedy, gdy nas porusza to pożądanie; sama myśl o niej wystarcza, by obudzić to pożądanie. Że jednak ten czynnik traci swą siłę, gdy zjawia się zbyt często, przeto jest rzeczą konieczną, by jakiś nowy impuls przyspieszał jego działanie. I właśnie widzimy, że ten impuls daje *piękność osoby* pożądanej; to znaczy, że powstaje on z podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei. Skoro to podwójne powiązanie stosunkami jest konieczne tam, gdzie uczucie ma wyraźnie odrębną przyczynę i przedmiot, to o ileż bardziej jest ono konieczne tam, gdzie uczucie ma tylko wyraźny przedmiot, nie mając jasno określonej przyczyny.

Rozdział XII

O miłości i nienawiści u zwierząt

Ale przejdźmy od uczuć miłości i nienawiści i od ich pomieszań i połączeń, jak je widzimy u człowieka, do tych samych uczuć, jak one się rozwijają u zwierząt. Otóż możemy zauważyć nie tylko, że miłość i nienawiść są wspólne wszelkim istotom, zdolnym doznawać wrażeń, lecz również, że przyczyny tych uczuć, któreśmy powyżej rozważali, są tutaj tak proste, iż można łatwo przyjąć, że działają też na zwierzęta. Nie potrzeba tu zdolności myślenia i wnikliwości. Każdą rzeczą powodują tutaj sprężyny i zasady, które nie są swoiście właściwe człowiekowi, czy jakimś jednemu rodzajowi zwierząt. Stąd w oczywisty sposób wypływa konkluzja, przemawiająca za powyżej rozwiniętą koncepcją.

Miłość u zwierząt ma za swój przedmiot nie tylko zwierzęta tego samego gatunku, lecz rozciąga się dalej i obejmuje wszelkie istoty, zdolne doznawać wrażeń i myśleć. Zupełnie naturalne jest, iż pies lubi człowieka więcej niż inne psy, i że często bardzo spotyka się z uczuciem wzajemnym.

Zwierzęta w małym stopniu zdolne są odczuwać przyjemność i przykrość, jakie daje wyobraźnia; mogą one sądzić o rzeczach tylko na podstawie tego dobra czy zła, jakie dzięki nim odczuwają; i na tej podstawie muszą się kształtować ich uczucia dla tych rzeczy. Toteż znajdujemy, że gdy im sprawiamy przyjemność, to wywołujemy ich miłość, a gdy wyrządzamy szkodę, to wywołujemy nienawiść. Żywiąc i pieszcząc jakieś zwierzę, szybko zdobywamy jego uczucia; bijąc je i dokuczając mu, niechybnie ściągamy na siebie jego wrogość i złość.

Miłość u zwierząt nie opiera się w tej mierze na pokrewieństwie jak u ludzi; a to dlatego, że myśl zwierząt nie jest tak aktywna, iżby mogła stwierdzać te stosunki poza najbardziej oczywistymi przypadkami. Niemniej, łatwo zauważyć, że w pewnych przypadkach ma ono również znaczny wpływ na zwierzęta. Tak, na przykład, znajomość z kimś, która ma ten sam skutek, co pokrewieństwo, zawsze wywołuje u zwierząt miłość już to do ludzi, już to do innych zwierząt. Z tej samej racji wszelkie podobieństwo między zwierzętami jest źródłem uczucia. Wół, który znajduje się w ogrodzeniu z końmi, z natury rzeczy przystaje do ich towarzystwa, jeśli tak można powiedzieć, ale zawsze opuszcza je, ażeby przyłączyć się do sobie podobnych, gdzie ma wybór

między jednym i drugim.

Uczucie rodziców dla ich potomstwa powstaje u zwierząt z pewnego szczególnego instynktu zupełnie tak samo jak u ludzi.

Jest rzeczą oczywistą, że *oddźwięk uczuciowy*, czyli udzielanie się uczuć, ma miejsce u zwierząt niemniej niż u ludzi. Strach, gniew, odwaga i inne uczucia często udzielają się jednemu zwierzęciu od drugiego, choć nie wiedzą one o przyczynie, która wywołała pierwotne uczucie. Smutek również znajduje oddźwięk i wywołuje niemal te same skutki i budzi te same emocje, co u ludzi. Wycia i lamenty psa wywołują widoczny niepokój u innych psów. I jest rzeczą godną uwagi, że niemal wszystkie zwierzęta posługują się w zabawie tym samym organem i wykonują niemal te same działania, co w walce: lew, tygrys, kot posługuje się pazurami, wół rogami, pies zębami, koń kopytami. A przecież zwierzęta te jak najbardziej starannie unikają tego, iżby nie zrobić krzywdy swemu towarzyszowi, choć nawet nie potrzebują się obawiać czegokolwiek z jego strony; jest to oczywistym dowodem, że zwierzęta mają wycucie przykrości i przyjemności, jakiej doznają im podobne.

Każdy wie z obserwacji, o ile bardziej ożywione są psy, gdy polują gromadą, niż gdy gonią za zwierzyną w pojedynkę. Oczywistą jest rzeczą, że ta różnica może wynikać tylko z oddźwięku uczuciowego. Znane jest dobrze myśliwym, że to ożywienie występuje w większym stopniu, a nawet zbyt wielkim, gdy dwie sfory psów, obce sobie, połączą się w jedną. Być może, nie wiedzielibyśmy, jak wyjaśnić to zjawisko, gdybyśmy nie doświadczyli tego w sposób podobny sami.

Zazdrość i złość są uczuciami, które bardzo wyraźnie występują u zwierząt. Są one, być może, częstsze u nich niż litość, jako że wymagają mniejszego wysiłku myśli i wyobraźni.

CZEŚĆ III

O WOLI I O UCZUCIACH BEZPOŚREDNICH

Rozdział I

O wolności i konieczności

Dochodzimy teraz do wyjaśnienia uczuć bezpośrednich, czyli tych impresji, które powstają bezpośrednio wobec dobra czy zła, wobec przykrości czy przyjemności. Do tego rodzaju uczuć należą *pożądanie i wstręt, smutek i radość, nadzieja i obawa*.

Spośród wszelkich bezpośrednich skutków przyjemności i przykrości nie ma bardziej godnego uwagi niż wola. I chociaż, właściwie mówiąc, nie należy ona do uczuć, to przecież pełne zrozumienie jej natury i własności jest niezbędne do wyjaśnienia uczuć, i wobec tego musi tu być ona przedmiotem naszego badania. Chciałbym tu zauważyć, że przez wolę nie rozumiem nic innego, niż *impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu*. Tej impresji, podobnie jak poprzednich impresji dumy i pokory, miłości i nienawiści, nie podobna zdefiniować i nie ma żadnej potrzeby, żeby je opisywać dalej; i dlatego pozostawimy na stronie wszelkie te definicje i rozróżnienia, którymi filozofowie zazwyczaj bardziej gmatwają sprawę, niż ją wyjaśniają. Podejmując to nowe zagadnienie, rozważymy przede wszystkim z dawna roztrząsane pytanie co do wolności i konieczności, które zjawia się przed nami tak naturalnie, gdy traktujemy o woli.

Uznany powszechnie jest faktem, że oddziaływania ciał zewnętrznych są poddane konieczności; i że gdy jedno poruszają drugie, gdy się przyciągają, gdy przylepiają się do siebie przez kohezję, to nie ma tam najmniejszych śladów obojętności czy wolności. Bezwzględny los wyznacza każdej rzeczy pewien stopień i kierunek ruchu; i żadna rzecz nie może odchylić się od tej całkiem określonej linii, po której się porusza, podobnie jak się nie może zamienić w anioła, w ducha czy w jakąś substancję wyższego rzędu. Oddziaływania więc materii uważać należy za przykłady działań koniecznych; i wszystko, co pod tym względem równorzędne jest materii, trzeba

uważać za konieczne. Ażebyśmy mogli ustalić, czy tak samo się rzecz ma z działaniami umysłu, musimy zacząć badać materię i zważyć, na czym opiera się idea, że konieczne są jej działania, i dlaczego wnioskujemy, iż jedno ciało lub działanie jest niewątpliwą przyczyną innego.

Zauważyliśmy już powyżej, że w żadnym poszczególnym przypadku nie można wykazać, czy to przy pomocy naszych zmysłów, czy rozumu, iż rzeczy są ze sobą powiązane w jakiś ostateczny sposób; oraz że nigdy nie możemy wnikać tak głęboko w istotę i budowę ciał, ażeby dostrzec zasadę, na której polega ich wpływ wzajemny. Znamy z bezpośredniego doświadczenia tylko ich stałe powiązanie; i z tego stałego powiązania wypływa konieczność. Gdyby rzeczy nie były powiązane ze sobą w sposób niezmienny i prawidłowy, nie doszlibyśmy nigdy do idei przyczyny i skutku; i nawet po wszelkich rozważaniach konieczność, która wchodzi w skład tej idei, nie jest niczym innym niż niezmiennie ustaloną dyspozycją umysłu do tego, iżby przechodzić od jakiejś jednej rzeczy do rzeczy, która jej zwykle towarzyszy, i żeby wnioskować o istnieniu jednej z istnienia innej. Tu więc są dwa rysy szczególne, które uważamy za istotne dla konieczności, a mianowicie stałe *powiązanie* oraz *wnioskowanie*, którego dokonuje umysł; gdzie znajdujemy te rysy, tam musimy uznać, że zachodzi konieczność. W oddziaływaniach materii nie ma innej konieczności niż ta, która opiera się na tych rysach; i nie przez wejrzenie w istotę ciał odkrywamy powiązanie między nimi; wobec czego, jeśli nawet nie ma tego wejrzenia, lecz jeśli są te dwa rysy powiązania i wnioskowania, to w żadnym przypadku nie znika konieczność. Stwierdzenie tego powiązania między rzeczami pociąga za sobą wnioskowanie; z tej racji można uważać, iż wystarcza, jeżeli dowiedzimy, że między działaniami umysłu zachodzi stałe powiązanie, by oprzeć na tym wnioskowanie i ustalić konieczność tych działań. Aby jednak dać większą siłę przekonywającą memu rozumowaniu, zbadam te dwa rysy szczególne z osobna i dowiodę najpierw na podstawie doświadczenia, iż nasze działania pozostają w stałym związku z naszymi motywami, z usposobieniem, z okolicznościami, w których się działają, nim rozważę konkluzje, jakie stąd wyprowadzamy.

Do tego celu wystarczy bardzo powierzchowne i ogólne spojrzenie na zwykły bieg spraw ludzkich. W jakimkolwiek świetle je ujmiemy, doświadczenie potwierdza tę zasadę stałego powiązania. Gdy rozważamy rodzaj ludzki ze względu na różnice płci, wieku, formy rządu, warunki życia czy metody wychowania, wszędzie da się zauważyć, że naturalne zasady działają w sposób niezmienny i prawidłowy. Podobne przyczyny zawsze wywołują podobne skutki, zupełnie tak samo, jak we wzajemnym oddziaływaniu elementów i żywiołów natury.

Wiele jest różnych drzew, co regularnie dają owoce, których smak jest swoisty dla każdego z nich; i tę prawidłowość przyjmuje się jako przykład konieczności i przyczynowego powiązania w ciałach zewnętrznych. Lecz czyż płody Guyany i Szampanii są bardziej niezmiennie różne od siebie niż uczucia, działania i wzruszenia dwóch płci, z których jedną wyróżnia siła i dojrzałość, a drugą subtelność i miękkość?

Czy zmiany, jakie zachodzą w naszym ciele od dzieciństwa do wieku dojrzałego, są bardziej prawidłowe i pewne niż zmiany w naszym umyśle i w naszym zachowaniu? I czy bardziej śmieszny byłby człowiek, który by oczekiwał, że dziecko czteroletnie podniesie ciężar trzystufuntowy, niż ten, kto od dziecka w tym samym wieku spodziewałby się rozumowania filozoficznego lub roztropnego i konsekwentnego działania?

Musimy, to pewna, uznać, że spójność części materii opiera się na zasadach naturalnych i koniecznych bez względu na trudność, jaką możemy spotkać, wyjaśniając tę sprawę. I z podobnej racji musimy przyznać, że społeczność ludzka opiera się na podobnych zasadach. I w tym ostatnim przypadku mamy lepszą rację niż w pierwszym, nie tylko bowiem obserwujemy, że ludzie *zawsze* szukają towarzystwa, lecz możemy również wyjaśnić zasady, na których opiera się ta powszechna skłonność towarzyska. Czyż bowiem bardziej pewne jest to, że dwa płaskie kawałki marmuru mocno przystaną do siebie, niż to, że dwoje młodych ludzi pierwotnych różnej płci połączy się w związku płciowym? I czyż dzieci powstają z takiego związku z większą prawidłowością niż ta prawidłowość, z jaką rodzice troszczą się o bezpieczeństwo swych dzieci i o ich ostatek przy życiu? I gdy dzieci dzięki staraniu swych rodziców dojdą do lat dojrzałych, czyż niedogodności wiążą się z ich oderwaniem się od rodziców z większą pewnością niż ta, z jaką oni je przewidują, i czyż mniej pewne jest, że będą się troszczyli o to, by je usunąć, zrzeszając się ze sobą i wiążąc

ściśle?

Skóra, pory w skórze, mięśnie i nerwy u dniówkowego robotnika są inne niż u człowieka, który należy do warstw najwyższych; tak samo inne są jego uczucia, jego zachowanie i maniere. Gdy różne są koleje życia, to wpływa to na całą istotę człowieka, na jego dzieje wewnętrzne i zewnętrzne; a że dzieje te są różne, to wynika w sposób konieczny, bo prawidłowy, z koniecznych i niezmiennych czynników natury ludzkiej. Ludzie nie mogą żyć bez towarzystwa i nie mogą zrzec się, nie mając rządów. Rząd utrwała różnice posiadania i ustala różne stopnie hierarchii ludzkiej. Stąd powstaje przemysł, handel, rękodzieła, spory prawne, wojna, ligi, sojusze, wyprawy, podróże, miasta, floty, porty i wszystkie te inne działania i rzeczy, których skutkiem jest taka różnorodność i które jednocześnie podtrzymują taką niezmienną prawidłowość w życiu ludzkim.

Gdyby jakiś podróżnik, wracając z dalekiego kraju, powiedział nam, że widział na wysokości pięćdziesięciu stopni południowej szerokości klimat, w którym wszelkie owoce dojrzewają i dochodzą do najlepszego swego stanu w zimie, a giną w lecie, zupełnie tak samo, jak w Anglii powstają i giną w porach roku wręcz przeciwnych, to znalazłby niewielu tak łatwowiernych, iżby mu uwierzyli. Skłonny jestem myśleć, że tak samo niewielu ludzi zawierzyłoby mu, gdyby nas poinformował, że są ludzie dokładnie tacy, jak w *Państwie* Platona z jednej strony, a z drugiej tacy, jak w *Lewiatanie* Hobbesa. Działania ludzkie mają swój ogólny bieg naturalny zupełnie tak samo, jak operacje słońca i klimatu. I różne narody czy osoby poszczególne mają również charakter swoisty, a jednocześnie i pewne rysy wspólne wszystkim ludziom. Znajomość tych rysów opiera się na obserwowaniu niezmiennych prawidłowości w działaniach, które z nich wypływają; i ta niezmienna prawidłowość stanowi właściwą istotę konieczności.

Mogę sobie wyobrazić tylko jeden sposób, ażeby uchylić się przed przyjęciem tej argumentacji: można mianowicie zaprzeczyć tej niezmiennych prawidłowości działań ludzkich, na której ta argumentacja jest oparta. Tak długo, jak działania są powiązane i połączone niezmiennie z zespołem warunków, w jakich znajduje się działający, i z jego usposobieniem, tak długo w istocie rzeczy uznajemy konieczność, choćbyśmy ją w słowach odrzucali. Lecz oto, być może, ktoś znajdzie pretekst, by zaprzeczyć temu prawidłowemu powiązaniu w jedno. Cóż bowiem jest bardziej kapryśne niż działania ludzkie? Cóż bardziej niestałe niż pragnienia człowieka? I jaka istota bardziej odbiega nie tylko od wskazań rozumu, lecz również od tego, co każe oczekiwać jej własny charakter i usposobienie? Godzina, chwila nawet wystarcza, ażeby człowiek przerzucił się od jednego krańca w inny i żeby obalił to, co go kosztuje najwięcej wysiłku i pracy. Konieczność jest rzeczą niezmienną i pewną. Zachowanie ludzkie wymyka się spod reguł i jest niepewne. A więc jedno nie wypływa z drugiego.

Na to ja odpowiadam, że sądząc o działaniach ludzi, musimy opierać się na tych samych regułach, na jakich się opieramy, gdy myślimy o rzeczach zewnętrznych. Gdy jakieś zjawiska stale i niezmiennie wiążą się ze sobą, to w wyobraźni powstaje między nimi taki związek, iż przechodzi ona od jednego do drugiego bez wątpliwości czy wahania. Ale poniżej tego są liczne stopnie mniejszej oczywistości i prawdopodobieństwa i jeden fakt przeciwny nie niweczy całkowicie całego naszego rozumowania. Umysł waży doświadczenia przeciwne i, odejmując wagę mniej znacznego od wagi bardziej znacznego, posuwa się naprzód z tym stopniem pewności czy oczywistości, który pozostaje jako wypadkowa. Nawet wówczas, gdy te przeciwne sobie doświadczenia mają moc zupełnie równą, nie usuwamy pojęcia przyczynowości i konieczności; lecz zakładając, że przeciwieństwo powstaje zazwyczaj stąd, iż działają przeciwne i ukryte przyczyny, wyprowadzamy wniosek, że przypadek i obojętność, to tylko rzecz naszego sądu, która wynika z tego, iż niedoskonała jest nasza wiedza, i że nie ma ich w rzeczach samych, które w każdym przypadku równie są konieczne, choć na pozór nie są równie stałe i pewne. Nie ma powiązania bardziej stałego i pewnego, niż powiązanie pewnych określonych działań z pewnymi określonymi motywami, i charakterami. I jeżeli w innych przypadkach powiązanie jest niepewne, to nie jest ono więcej niepewne, niż niepewne jest to, co się dzieje w ciele; i nie możemy wyprowadzać żadnej konkluzji z jednej nieprawidłowości, która by w równym stopniu nie wynikała z innej.

Przyjmuje się zazwyczaj, że ludzie obłąkani nie posiadają wolności. Lecz gdybyśmy sądzili wedle ich działań, to by się okazało, że wykazują one mniej prawidłowości i stałości, niż działania ludzi rozumnych, i że, co za tym idzie, działania tamtych bardziej oddalone są od konieczności.

Nasz sposób myślenia więc w tej sprawie jest zupełnie niekonsekwentny; niemniej jest on naturalnym skutkiem tych niejasnych i nieokreślonych terminów, jakimi tak często posługujemy się w naszych rozumowaniach, zwłaszcza na temat rozważany obecnie.

Musimy teraz pokazać, że *powiązanie* między motywami i działaniami jest tak samo stałe, jak powiązanie jakichkolwiek działań naturalnych; i że wobec tego wpływ tego powiązania na rozumowanie jest również taki sam i że *skłania* nas do wniosku o istnieniu jednego z istnienia drugiego. Jeżeli się to okaże słuszne, to nie ma takiej znanej okoliczności, która wchodzi w rachubę, gdy chodzi o powiązanie i powstawanie oddziaływań materii, której by się nie znalazło we wszelkich działaniach umysłu; i wobec tego nie możemy bez oczywistej niedorzeczności przypisywać konieczności jednym działaniom, a odmawiać jej drugim.

Nie ma filozofa, którego myśl tak dalece byłaby zrośnięta z tą fantastyczną koncepcją wolności, iżby nie uznawał dowodowej mocy *oczywistości moralnej* i żeby w swej spekulacji myślowej i praktyce życiowej nie opierał się na niej, jako na podstawie rozumnej. Otóż oczywistość moralna nie jest niczym innym niż konkluzją, dotyczącą działań u ludzi, opartą na rozważaniu ich motywów, usposobienia i warunków, w których żyją. Tak, na przykład, gdy widzimy pewne litery czy figury, nakreślone na papierze, to wnioskujemy, że osoba, która je napisała, chciała stwierdzić pewne fakty, takie, jak śmierć Cezara, jak powodzenie Augusta, jak okrucieństwo Nerona. I przypominając sobie wiele innych zbieżnych świadectw, wyprowadzamy wniosek, że te fakty kiedyś rzeczywiście zaszły i że tak wielu ludzi nie sprzysięgłoby się bezinteresownie, by nas oszukiwać. Zwłaszcza, że musieliby oni, podejmując taką próbę, wystawiać się na śmiech wszystkich swoich współczesnych, dla których te fakty stwierdzane były niedawne i znane powszechnie. Taki sam rodzaj rozumowania snuje się poprzez politykę, wojny, handel, życie gospodarcze; i splata się tak ściśle z całym życiem ludzkim, że niepodobna działać, a nawet istnieć przez chwilę, nie uciekając się do niego. Władca, który nakłada podatek na swoich poddanych, oczekuje, że poddani jego będą mu powolni. Generał, który prowadzi armię, liczy na pewien stopień odwagi żołnierzy. Kupiec spodziewa się lojalności i sprawności od swego pełnomocnika, czy od nadzorca ładunku okrętowego. Człowiek, który daje dyspozycje co do swego obiadu, nie wątpi w posłuszeństwo swoich sług. Krótko mówiąc, wobec tego, że nic nas nie interesuje bardziej blisko niż nasze własne działania i działania innych ludzi, przeto ogromna większość naszych rozumowań dotyczy właśnie tych rzeczy. Otóż ja twierdzę, że ktokolwiek rozumuje w ten sposób, ten *ipso facto* wierzy, iż działania woli będą powstawały w sposób konieczny i że nie wie po prostu, co ma na myśli, gdy temu przeczy.

Wszystkie te rzeczy, z których jedną nazywamy *przyczyną*, a drugą *skutkiem*, rozważane same przez się, są tak różne i odrębne jedna od drugiej, jak tylko mogą być jakiegokolwiek dwie rzeczy w naturze w ogóle; i nigdy nie możemy, przy najstaranniejszym nawet w nie wejrzeniu, wnioskować o istnieniu jednej z istnienia drugiej. Tylko z doświadczenia i obserwacji, że stale są ze sobą powiązane, możemy być zdolni wyprowadzić ten wniosek; i nawet gdy stwierdzimy w ten sposób to powiązanie, wniosek nie jest niczym innym niż skutkiem nawyku, który działa na wyobraźnię. Nie musimy tu zadowalać się twierdzeniem, że idea przyczyny i skutku wywodzi się z rzeczy, stale ze sobą powiązanych; lecz musimy twierdzić, że ta idea jest dokładnie tożsama z ideą tych rzeczy i że *koniecznego powiązania* nie odkrywa się drogą rozumowania, lecz że jest to jedynie percepcja umysłu. Gdziekolwiek więc obserwujemy to stałe i gdzie to powiązanie wpływa w taki sam sposób na przeświadczenie i mniemanie, tam mamy ideę przyczyn i konieczności, choć, być może, można unikać tych wyrażań. Za ruchem w jednym ciele we wszystkich przypadkach minionych, jakie podpadły pod naszą obserwację, idzie wskutek impulsu ruch w innym ciele. Umysł nie jest w możności przeniknąć dalej. Na podstawie tego stałego powiązania umysł *tworzy* ideę przyczyny i skutku i dzięki temu *odczuwa* konieczność. Ponieważ jest to ta sama stałość i ten sam wpływ, jak w tym, co nazywamy *oczywistością moralną*, więc nie pytam o nic więcej. Pozostawałby tu tylko spór o wyrazy.

Istotnie, gdy rozważymy, jak łatwo *oczywistość naturalna* i *moralna* spajają się ze sobą, to nie będziemy mieli skrupułów, ażeby uznać, że mają tę samą naturę i że wywodzą się z tych samych zasad. Więzień, który nie ma ani pieniędzy, ani żadnych innych środków, wnosi, że niemożliwa jest ucieczka zarówno ze względu na niewzruszoną wolę strażnika więziennego, jak i ze względu na

mury i kraty, które go otaczają; i we wszystkich swych próbach uwolnienia się decyduje się raczej urobić kamień i żelazo niż niezłomną naturę tamtego człowieka. Ten sam więzień, gdy go prowadzą na szafot, przewiduje swą śmierć z równą pewnością ze względu na stałość i wierność strażników, jak ze względu na działanie topora czy koła. Jego myśl przebiega pewien szereg idei: myśli on o tym, że żołnierze odmówią mu zgody na jego ucieczkę, o manipulacjach kata, o tym, jak oddzieli się głowa i ciało, o tym, że będzie krwawiło, że będzie drgało konwulsyjnie, wreszcie o śmierci. Tu rozwija się spójny łańcuch przyczyn naturalnych i działań, zależnych od woli; ale umysł nie czuje żadnej różnicy między nimi, gdy przechodzi od jednego ogniwa do drugiego. I nie mniej jest pewny przyszłego zdarzenia, niż gdyby ono było związane z aktualnie danymi impresjami pamięci i zmysłów łańcuchem przyczyn, spojonych ze sobą tym, co się nam podoba nazywać koniecznością fizyczną. To samo stwierdzone w doświadczeniu powiązanie ma ten sam wpływ na umysł, bez względu na to, czy rzeczami powiązаныmi są motywy, akty woli i działania, czy też kształt i ruch. Możemy zmienić nazwy rzeczy; ale ich natura i ich działanie na rozum nie zmienia się nigdy.

Ośmielam się twierdzić pewnie, że nikt i nigdy nie będzie próbował odrzucić tych rozumowań inaczej, niż wprowadzając zmiany w moje definicje i przypisując odmienne znaczenie, terminom *przyczyna*, *skutek*, *konieczność*, *wolność* i *przypadek*. W myśl moich definicji konieczność jest istotnym momentem przyczynowości; co za tym idzie, wolność przez to, że usuwa konieczność, usuwa jednocześnie przyczyny i jest dokładnie tożsama z przypadkiem. Że zaś uważa się potocznie, iż w przypadku tkwi sprzeczność i że co najmniej jest on wprost przeciwny doświadczeniu, przeto argumenty przeciw wolności czy wolnej woli są zawsze te same. Jeżeli ktoś zmieni definicję, ja nie mogę się z nim spierać, póki nie dowiem się, jakie znaczenie przypisuje tym terminom.

Rozdział II

Rozważa się dalej tę samą sprawę

Myślę, że możemy wskazać następujące trzy racje, dla których koncepcja wolności ma przewagę, choć może być tak zupełnie niedorzeczna w jednej interpretacji, a niezrozumiała w innej. Racja pierwsza: gdy już dokonamy jakiegoś działania, to chociaż przyznajemy, że wywarły na nas wpływ pewne względy i motywy, niemniej trudno nam jest przekonać samych siebie, iż rządziła nami konieczność i że całkiem niemożliwą było dla nas rzeczą, byśmy byli uczynili co innego, idea konieczności bowiem zdaje się mieścić w sobie coś z siły, przemocy i przymusu, których działając nie czujemy. Niewielu potrafi rozróżnić *wolność samorzutności*, jak to się nazywa w języku szkolarskim, i *wolność obojętności*, tę wolność, która przeciwstawia się gwałtowi, i tę, która oznacza negację konieczności i przyczyn. Słowa „wolność” używa się najczęściej w pierwszym znaczeniu; i nam chodzi tu tylko o to, by zachować ten rodzaj wolności; i ku temu głównie były zwrócone nasze myśli i niemal powszechnie mieszały tę wolność z tą inną.

Druga racja polega na tym, że przeżywamy również *falszywe doznanie* czy *doświadczenie* nawet i tej wolności, która polega na obojętności, co uważane jest za argument za tym, iż istnieje ona realnie. Konieczność wszelkiego działania, czy to w świecie materii czy umysłu, nie jest właściwie cechą tej rzeczy, która działa, lecz tej istoty myślącej i rozumnej, która może rozważać to działanie; i konieczność ta polega na tym, iż myśl tej istoty zmuszona jest wnioskować o istnieniu tego działania na podstawie pewnych danych poprzedzających. Z drugiej strony znów wolność czy przypadek nie jest niczym innym, niż brakiem takiego musu i pewnym luzem, który odczuwamy, przechodząc albo nie przechodząc od jednej idei do drugiej. Otóż możemy stwierdzić, że chociaż rozważając działania ludzkie rzadko czujemy ten luz czy obojętność, to przecież zdarza się bardzo często, iż gdy sami dokonujemy działań, to doznajemy czegoś podobnego. Że zaś wszelkie powiązane jakimś stosunkiem lub podobne do siebie rzeczy łatwo bierzemy jedną za drugą, to opierano na tym dowód pośredni, a nawet intuicyjny, wolności ludzkiej. Czujemy, że nasze działania w wielu przypadkach zależą od naszej woli i wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola nie jest zależna od niczego. Gdy bowiem ktoś zaprzeczy temu, to pobudza nas to do tego, by rzecz wypróbować, a wówczas czujemy, że wola może zwracać się łatwo w dowolną stronę i że można wyobrazić sobie, iż opowiedziała się za tym, za czym w rzeczywistości się nie opowiadała. To

wyobrażenie ruchu czy ruch niedostrzegalny, wmawiamy w siebie, można by dopełnić tak, iżby się stało rzeczywistym aktem woli; gdybyśmy bowiem zaprzeczyli i temu, to przekonamy się, w drugiej próbie, że istotnie to jest możliwe. Ale próżne są wszystkie te wysiłki; i chociaż byśmy wykonywali nie wiedząc jak kapryśne i wymykające się spod prawideł działania, pragnienie, by wykazać naszą wolność, byłoby jedynym motywem naszych działań, a wobec tego nie moglibyśmy nigdy uwolnić się z więzów konieczności. Możemy sobie wyobrazić, iż czujemy wolność w nas samych; widz natomiast może zazwyczaj wywnioskować nasze działania z naszych motywów i z naszego charakteru; gdzie zaś tego nie może, tam wnioskuje ogólnie, iż mógłby, gdyby znał dokładnie wszelkie elementy składowe naszej sytuacji i naszego usposobienia oraz najbardziej tajne sprężyny naszej natury i naszej dyspozycji. A to właśnie jest istotą konieczności, zgodnie z przyjętą tu powyżej koncepcją.

Trzecią rację, dla której ludzie ogólnie lepiej przyjmowali koncepcję wolności niż koncepcję jej przeciwną, daje religia, która zupełnie niepotrzebnie interesowała się tą sprawą. Nie ma metody rozumowania bardziej pospolitej, a przecież jak najbardziej godnej dezaprobaty, niż próbować w sporach filozoficznych obalać jakąś tezę pod tym pretekstem, że ma ona niebezpieczne konsekwencje dla religii i moralności. Gdy jakiś pogląd prowadzi nas do niedorzeczności, to z pewnością jest fałszywy; ale nie jest rzeczą pewną, że jakiś pogląd jest fałszywy dlatego, iż ma konsekwencje niebezpieczne. Takich argumentów należało by więc zaniechać całkowicie, jako że nie służą odkrywaniu prawdy, lecz jedynie czynią osobę przeciwnika obmierzłą. To stwierdzam ogólnie, nie chcąc stąd czerpać żadnej korzyści. Poddaję się raczej z gotowością badaniu tego rodzaju i odważam się ryzykować twierdzenie, że koncepcja konieczności, tak jak ja ją rozumiem, jest nie tylko niewinna, lecz jest nawet korzystna dla religii i moralności.

Konieczność definiuję na dwa sposoby, odpowiednio do dwóch definicji *przyczyny*, w których jest ona istotnym elementem. Umieszczam ją bądź w stałym powiązaniu rzeczy podobnych, bądź we wniosku, który umysł wyprowadza z jednej z rzeczy powiązanych o drugiej. Otóż uznawano powszechnie, choć milcząco, w szkołach, na kazalnicy i w życiu potocznym, że konieczność jest cechą ludzkiej woli; i nikt nigdy nie zamierzał przeczyć, iż możemy wyprowadzać wnioski, dotyczące działań ludzkich, i że te wnioski są oparte na doświadczeniu, które wskazuje, iż podobne do siebie działania wiążą się z podobnymi motywami i sytuacjami. Jedyną rzeczą, co do której ktoś mógłby różnić się ode mnie, jest to, że być może nie zechciałby nazywać tego koniecznością. Ale póki jasno rozumiemy znaczenie wyrazu, to, mam nadzieję, samo słowo nie może wyrządzić żadnej szkody. Albo też ten ktoś będzie twierdził, że jest jeszcze coś innego w oddziaływaniach materii. Ale czy tak jest, czy nie jest, to nie ma żadnej konsekwencji dla religii, bez względu na to, jaką to może mieć konsekwencję dla filozofii naturalnej. Być może myślę się, twierząc, że nie mamy żadnej idei jakiegoś innego powiązania między działaniami ciał fizycznych; i byłbym rad, gdyby mnie ktoś pouczył czegoś więcej w tej sprawie. Ale mam pewność, że nie przypisuję działaniom, umysłu niczego, na co by nie trzeba się było łatwo zgodzić. Niech więc nikt nie wkłada fałszywej interpretacji w me słowa, mówiąc po prostu, że ja twierdzę, iż działania ludzkie są konieczne, i że stawiam je na tym samym poziomie z oddziaływaniami nieożywionej materii. Ja nie przypisuję woli tej nie dającej się pojąć konieczności, która, jak się zakłada, tkwi w materii. Natomiast przypisuję materii tę dającą się pojąć cechę, nazwijmy ją koniecznością, czy też nie nazywajmy, co do której najbardziej nawet rygorystyczna prawowierność uznaje, czy też musi uznać, iż przynależy ona woli. Nie zmieniam więc nic w koncepcjach przyjętych co do woli, lecz jedynie w tych, które dotyczą rzeczy materialnych.

Co więcej, pójdę dalej i powiem, że ten rodzaj konieczności jest tak istotny dla religii i moralności, że bez niego musiałoby nastąpić absolutne obalenie i jednej, i drugiej i że wszelkie inne założenie zniweczyłoby całkowicie wszelkie prawa, zarówno boskie jak ludzkie. Pewne jest istotnie, że wszelkie prawa ludzkie oparte są na nagrodach i karach; i wobec tego przyjęte jest za zasadę podstawową, iż te motywy mają wpływ na umysł i zarówno powodują działania dobre, jak zapobiegają złym. Temu wpływowi możemy dać nazwę, jaką nam się podoba. Lecz że zazwyczaj wiąże się on z działaniem, przeto zdrowy rozsądek wymaga, iżby go uważać za przyczynę i za przykład tej konieczności, jaką chciałem stwierdzić.

To rozumowanie ma równą moc, gdy je zastosować do praw *boskich*, o ile bóstwo uważane

jest za prawodawcę i o ile się przyjmuje, że ono dotyka karą i rozdaje nagrody w tym celu, by tym zdobyć posłuch. Ale ja twierdzę również, że nawet tam, gdzie bóstwo nie działa w tym charakterze sędziowskim i gdzie się je uważa za mściciela zbrodni jedynie ze względu na to, iż one są wstrętne i odrażające — że nawet tam jest rzeczą niemożliwą, iżby bez koniecznego powiązania przyczyny i skutku w działaniach ludzkich wymierzanie kar mogło być zgodne ze sprawiedliwością i słusnością moralną; i, co więcej, że jest niemożliwe, iżby w tym przypadku przyszło kiedykolwiek jakiejś rozumnej istocie na myśl, aby wymierzać karę. Stałym przedmiotem nienawiści czy gniewu jest powszechnie osoba czy istota, obdarzona myślą i świadomością. I gdy jakieś zbrodnicze czy krzywdzące działania budzą takie uczucie, to dzieje się tak tylko dlatego, że pozostają w związku z tą osobą. Ale w myśl koncepcji; wolności czy przypadku to powiązanie sprowadza się do zera; i ludzie nie są bardziej odpowiedzialni za te swoje czyny, które są rozmyślnie i premedytowane, niż za czyny, które są zupełnie przypadkowe i nierozmyślnie. Działania z samej swej natury mają ograniczone trwanie w czasie i znikają; i gdy nie wypływają z jakiejś przyczyny, która tkwi w charakterze i usposobieniu tej osoby, co je wykonała, to nie zrastają się z nią i nie mogą przysparzać jej dobrej sławy, jeśli są dobre, ani jej hańbić, jeśli są złe. Samo działanie może być godne nagany; może być przeciwne wszelkim regułom moralności i religii. Ale osoba, która je wykonała, nie jest za nie odpowiedzialna; a ponieważ to działanie nie wypływało z niczego takiego w tej osobie, co by było trwałe czy stałe, i nie pozostawia nic trwałego i stałego po sobie, przeto jest niemożliwe, iżby ona mogła z racji tego działania stać się przedmiotem kary czy zemsty. Wedle tej koncepcji wolności więc człowiek jest równie czysty i nie ma na sobie plamy, gdy popełni najbardziej horrendalne zbrodnie, jak w pierwszym momencie po urodzeniu; i jego charakter nie jest w żaden sposób uwikłany w jego działania, jako że one nie wypływają z jego charakteru i że występność działania nie może nigdy być dowodem zepsucia charakteru. Tylko wówczas, gdy przyjmiemy zasady konieczności, osoba działająca zdobywa swymi działaniami zasługi albo obciąża się winą, choćby opinia potoczna nie wiedzieć jak skłamała się ku pogładowi przeciwnemu.

Ale ludzie są bardzo niekonsekwentni. Często twierdzą, że konieczność całkowicie niweczy wszelką zasługę i winę, zarówno w oczach ludzi, jak i wyższych mocy; a niemniej w dalszym ciągu opierają swe rozumowanie na tych właśnie zasadach konieczności we wszystkich swoich sądach, dotyczących tej sprawy. Ludzi nie gani się za takie złe czyny, jakie wykonują w niewiedzy i przypadkowo, bez względu na to, jakie mogą być konsekwencje tych czynów. Dlaczego? Otóż dlatego, że przyczyny tych czynów są tylko chwilowe i kończą się wraz z nimi. I ludzi mniej się gani za takie złe czyny, jakich dokonują porywczo i bez premedytacji, niż za takie, które są wynikiem namysłu i rozmyślnie. Dlaczego? Otóż dlatego, że usposobienie porywcze, chociaż jest stałym czynnikiem w umyśle, przejawia się tylko co jakiś czas i nie zakaża całego charakteru. A znów skrucha zmazuje wszelką zbrodnię, zwłaszcza jeśli jej towarzyszy widoczna zmiana sposobu życia i postępowania. Jak wyjaśnić tę rzecz? Oczywiście, twierdząc, że czyny dają osobie działającej piętno występku tylko dlatego, iż są dowodem występnych uczuć czy czynników, tkwiących w umyśle; i gdy czynniki te ulegną zmianie, czyny przestają być dowodem występku i przestają jednocześnie być występne. Ale wedle koncepcji *wolności* czy *przypadku* nigdy nie były one właściwymi dowodami i, co za tym idzie, nigdy nie były czynami występnyymi.

Tu zwracam się do mojego przeciwnika i wyrażam pragnienie, by uwolnił swoją własną koncepcję od tych przykrych konsekwencji, nim je zapisze na rachunek innych. Albo, jeśli woli, iżby ta sprawa była zdecydowana raczej uczciwą argumentacją wobec filozofów niż deklamacjami przed publicznością, to niechaj powróci do tego, co ja wysunąłem na dowód, iż wolność i przypadek są synonimami, i do tego, co mówiłem o naturze oczywistości moralnej i prawidłowości w działaniach ludzkich. Po przeglądzie tych argumentów nie mogę wątpić o całkowitym zwycięstwie. I wobec tego, przeprowadziwszy dowód, że wszelkie działania woli mają swe szczególne przyczyny, przechodzę do wyjaśnienia, co to są za przyczyny i jak one działają.

Rozdział III

O motywach wpływających na wolę

Nie ma rzeczy bardziej zwykłej w filozofii, a nawet w życiu codziennym, niż mówić o walce

uczucia i rozumu, dawać pierwszeństwo rozumowi i twierdzić, że ludzie są tylko o tyle cnotliwi, o ile przystosowują się do tego, co rozum dyktuje. Mówi się, że każda rozumna istota zobowiązana jest regulować swe działania rozumem; i jeśli jakiś inny motyw czy sprężyna działania chce kierować jej postępowaniem, to winna ona przeciwstawić się temu i całkowicie go podporządkować lub co najmniej doprowadzić do zgodności z tą wyższą zasadą. Na tym sposobie myślenia zdaje się być oparta większa część filozofii moralnej, starożytnej i nowoczesnej; i nie ma rozleglejszego pola zarówno dla argumentów metafizycznych, jak i dla popularnych deklamacji niż ta domniemana przewaga rozumu nad uczuciem. Rozwodziło się z najlepszym skutkiem o tym, że rozum jest wieczny, niezmienny, że jest boskiego pochodzenia. I kładziono równie silnie nacisk na to, że uczucie jest ślepe, niestałe, zwodnicze. Ażeby wykazać, iż błędna jest cała ta filozofia, spróbujmy dowieść po pierwsze, że rozum sam nie może nigdy być motywem żadnego aktu woli; a po drugie, że nie może nigdy przeciwstawiać się uczuciu w kierowaniu wolą.

Rozum przejawia swoje działanie na dwa różne sposoby. Wydaje on sądy na podstawie ścisłych dowodów czy też prawdopodobieństwa; w jednym przypadku rozważa oderwane stosunki między naszymi ideami albo te stosunki między rzeczami, o których daje nam informacje jedynie doświadczenie. Myślę, że chyba nie można twierdzić, iżby pierwszy rodzaj rozumowania sam przez się był kiedykolwiek przyczyną jakiegokolwiek działania. Jego właściwą domeną jest świat idei; natomiast wola wprowadza nas zawsze w świat rzeczy realnych; a wobec tego dowód rozumowy i akt woli zdają się być całkowicie dalekie od siebie. Matematyka istotnie jest pożyteczna we wszelkich operacjach mechanicznych, arytmetyka zaś niemal w każdej sztuce i w każdym zawodzie, ale tę funkcję mają one nie same przez się. Mechanika jest sztuką kierowania ruchów ku jakiemuś celowi zamierzonemu; i arytmetyką posługujemy się, ustalając stosunki między liczbami, tylko dlatego, iżbyśmy mogli ustalić liczbowo wpływ i działanie tych ruchów. Kupiec chce znać ogólną sumę swych rachunków z jakąś osobą. Dlaczego? Otóż dlatego, że chciałby wiedzieć, czy suma, którą wyda na pokrycie swego długu i na dostarczenie swych towarów na rynek, będzie wynosiła tyleż, co wszystkie poszczególne towary, wzięte razem. Myślenie abstrakcyjne czy demonstratywne nigdy więc nie wpływa na nasze działania inaczej, niż tylko w ten sposób, iż kieruje naszym sądem o przyczynach i skutkach: to nas prowadzi do drugiego rodzaju działań umysłu.

Jest rzeczą oczywistą, że gdy widzimy, iż jakaś rzecz może spowodować przykrość lub dać przyjemność, to doznajemy związanego z tym uczucia odrazy albo skłonności, i że to nas skłania, byśmy albo unikali tego, albo chcieli opanować tym, co nam daje tę przykrość albo to zadowolenie. Jest również oczywiste, że to wzruszenie nie zatrzymuje się też, lecz skłania nas do tego, iż rozglądamy się na wszystkie strony, i że wskutek tego wzruszenie owo obejmuje wszelkie rzeczy, związane z jego przedmiotem pierwotnym stosunkiem przyczyny i skutku. Tu więc powstaje rozumowanie, którego zadaniem jest ustalić ten stosunek; i zależnie od wyniku tego rozumowania kształtują się nasze działania. Ale w tym przypadku jest oczywiste, że impuls nie pochodzi z rozumu, lecz że nim rozum tylko kieruje. Wstręt czy skłonność w stosunku do danej rzeczy powstaje dlatego, że oczekujemy od niej przykrości albo przyjemności. I emocje te, odrazy czy skłonności, rozciągają się na przyczyny i skutki tej rzeczy, o ile je rozum i doświadczenie wskazuje. Nie może nas w najmniejszej mierze interesować to, że takie a takie rzeczy są przyczynami, a takie inne skutkami, jeżeli zarówno przyczyny, jak skutki są dla nas obojętne. Gdzie rzeczy same przez się nie wywołują w nas żadnych wzruszeń, tam ich powiązanie nie może nigdy dać im żadnego na nas wpływu; i jest jasne, że rozum, wobec tego, iż nie jest niczym innym, niż ustalaniem tego powiązania, nie może być tym, dzięki czemu rzeczy są zdolne wpływać na nas uczuciowo.

Ponieważ rozum sam przez się nie może nigdy wywołać żadnego działania, ani dać początku aktowi woli, przeto wyprowadzam wniosek, że ta władza nie jest również zdolna zapobiec aktowi woli, ani walczyć o przewagę z jakimś uczuciem czy wzruszeniem. Ten wniosek wypływa w sposób konieczny. Jest niemożliwe, iżby rozum zapobiegał aktowi woli inaczej, niż przez to, że będzie dawał impuls w przeciwnym kierunku naszemu uczuciu; gdyby ten impuls działał sam, to byłby zdolny wywołać akt woli. Żadna inna rzecz, poza impulsem przeciwnym, nie może przeciwstawić się impulsowi woli ani opóźnić jego działania; i gdyby ten impuls przeciwny powstawał kiedykolwiek z rozumu, to władza ta musiałaby mieć przyrodzony wpływ na wolę i musiałaby być

zdolna wywoływać akty woli oraz im zapobiegać. Jeśli natomiast rozum nie ma takiego przyrodzonego wpływu, to jest niemożliwe, iżby mógł stawiać opór jakimkolwiek czynnikowi, który ma taką moc sprawczą, albo żeby mógł trzymać choć na chwilę w zawieszeniu świadomość. Tak więc okazuje się, że czynnik, który przeciwstawia się naszemu uczuciu, nie może być tożsamy z rozumem i otrzymuje to miano tylko w jakimś sensie niewłaściwym. Nie mówimy językiem ścisłym i filozoficznym, mówiąc o walce uczucia i rozumu. Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie. Że pogląd ten może wydać się nieco niezwykły, przeto nie będzie rzeczą niewłaściwą potwierdzić go pewnymi dalszymi rozważaniami.

Uczucie jest jakimś istnieniem pierwotnym czy też, jeśli chcecie, jest modyfikacją jakiegoś istnienia pierwotnego i nie zawiera w sobie żadnej cechy reprezentatywnej, która by je czyniła kopią jakiegoś innego bytu czy jakiejś innej modyfikacji. Gdy jestem zagniewany, to jestem w danej chwili owładnięty tym wzruszeniem, i w tym wzruszeniu nie jestem bardziej uwikłany w żaden stosunek z żadną inną rzeczą, niż wtedy, gdy mam pragnienie, albo gdy jestem chory, albo gdy mam pięć stóp wzrostu. Niemożliwe jest więc, iżby temu uczuciu sprzeciwiała się prawda i rozum, albo żeby mu były one przeciwne; albowiem takie przeciwieństwo polega na niezgodności idei, rozważanych jako kopie, z tymi rzeczami, które one reprezentują.

Tutaj może się przede wszystkim rzucić w oczy, co następuje. Nic nie może być przeciwne prawdzie czy rozumowi, co nie pozostaje w żadnym do niego stosunku; a pozostają w takim stosunku tylko sądy naszego rozumu. Stąd musi wynikać, że uczucia mogą być sprzeczne z rozumem tylko o tyle, o ile im *towarzyszy* jakiś sąd czy jakieś mniemanie. Zgodnie z tą zasadą, która jest oczywista i naturalna, jakieś uczucie można nazwać nierozumnym tylko w dwóch znaczeniach. Po pierwsze, gdy uczucie takie, jak nadzieja czy obawa, smutek czy radość, rozpacz czy poczucie pewności, jest oparte na założeniu, iż istnieją przedmioty, które w rzeczywistości nie istnieją. Po drugie, gdy realizując jakieś uczucie w działaniu, dobieramy środki, niewystarczające do wyznaczonego celu, i gdy łudzimy się w naszym sądzie o przyczynach i skutkach. Gdzie uczucie nie jest oparte na fałszywych założeniach, ani też nie dobiera środków, niewystarczających do celu, tam rozum nie może go ani usprawiedliwić, ani potępić. Nie jest sprzeczne z rozumem przekładać zniszczenie całego świata nad zadrapanie mojego palca. I nie jest dla mnie sprzeczne z rozumem, że wybiorę moją całkowitą ruinę, ażeby zapobiec drobnej przykrości jakiegoś Indianina czy osoby całkiem mi nieznannej. I równie niesprzeczne jest z rozumem przekładać nawet moje własne wyraźnie mniejsze dobro nad moje większe i gorzeć większym uczuciem dla pierwszego niż dla drugiego. Błahe dobro może w pewnych okolicznościach wywołać większe pragnienie niż to, które zostaje spowodowane widokiem na największe i najbardziej wartościowe zadowolenie; i nie ma w tym nic bardziej nadzwyczajnego, niż w tym, że w mechanice widzimy, iż ciężar jednofuntowy podnosi do góry ciężar stu-funtowy, gdy się znajduje w szczególnie korzystnym względem tego drugiego położeniu. Krótko mówiąc, uczuciu musi towarzyszyć jakiś sąd fałszywy, ażeby było ono nierozumne; i nawet wówczas, właściwie mówiąc, nie uczucie jest nierozumne, lecz sąd.

Oczywiste są stąd konsekwencje. Skoro uczucia nie można nigdy w żadnym znaczeniu nazwać nierozumnym, wyjąwszy, gdy jest oparte na fałszywym założeniu i gdy wybiera środek niewystarczający do wyznaczonego celu, przeto jest niemożliwe, iżby rozum i uczucie kiedykolwiek przeciwstawiały się sobie i żeby spierały się o władzę nad wolą i działaniami. Z chwilą, gdy spostrzegamy, że fałszywe jest jakieś założenie, albo że nie wystarczający jest jakiś środek, nasze uczucia ustępują przed rozumem naszym bez żadnej opozycji. Oto mogę pragnąć jakiegoś owocu ze względu na jego wyborny smak; lecz skoro przekonacie mnie o moim błędzie, pragnienie moje tego owocu znika. Oto chcę wykonać jakieś działania, widząc w nich środek do tego, żeby osiągnąć jakieś pożądane dobro; że jednak moje chcenie tych działań jest tylko wtórne i opiera się na założeniu, iż są one przyczynami skutku, którego pragnę, przeto skoro tylko odkryję, iż to założenie jest fałszywe, działania te muszą stać się dla mnie obojętne.

Jest naturalne, że człowiek, który nie bada rzeczy ściśle okiem filozofa, wyobraża sobie, iż całkowicie tożsame są te działania umysłu, które nie wywołują żadnego odrębnego doznania i nie są bezpośrednio rozróżnialne dla uczucia i percepcji. Rozum, na przykład, rozwija swe działania, nie wytwarzając żadnego dostrzegalnego wzruszenia; i niemal nigdy nie wywołuje przyjemności ani

przykrości, chyba w bardziej wzniosłych dociekaniach filozofii, czy też w błahych subtelnosciach szkół. Stąd wynika, że wszyscy ci, którzy sądzą o rzeczach z pierwszego rzutu oka i z pozoru, utożsamiają z rozumem każde działanie umysłu, które rozwija się z tym samym spokojem i w tej samej ciszy. Otóż jest pewne, że istnieją pewne spokojne pożądaniami i tendencje, które, choć są rzeczywistymi uczuciami, wywołują w umyśle nieznaczące tylko emocje i są bardziej znane dzięki swym skutkom, niż w bezpośrednim czuciu czy doznaniu. Te pożądaniami są dwojakiego rodzaju. Są to bądź pewne instynkty, z przyrodzenia tkwiące w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia, jak czułość dla dzieci; bądź też jest to ogólne pragnienie dobra i odraza do zła, po prostu jako takiego. Gdy jakieś z tych uczuć jest spokojne i nie narusza spokoju duszy, to bardzo łatwo bierze się je za coś, co jest wyznaczone przez rozum, i przyjmuje się, że wynika ono z tej samej właśnie władzy umysłu, która sądzi o prawdzie i fałszu. Przyjmowano wszak, że natura tych uczuć i czynniki w nich działające są te same, ponieważ doznania, z nimi związane, nie są w widoczny sposób różne od przeżyć intelektualnych.

Poza tymi uczuciami spokojnymi, które często wpływają na wolę, istnieją pewne emocje gwałtowne tego samego rodzaju, które podobnie mają też wielki wpływ na tę władzę. Gdy spotka mnie krzywda czy zniewaga od jakiegoś człowieka, wówczas często doznaję gwałtownego uczucia złości, która sprawia, że pragnę zła i kary dla niego, niezależnie od wszelkich rozważań o przyjemności i korzyści, jaką mi to da. Gdy grozi mi bezpośrednio jakieś poważne zło, moje obawy i wstręty dochodzą do wielkiego natężenia i wywołują wyraźnie dostrzegalną emocję.

Często spotykany błąd metafizyków polegał na tym, iż przypisywali kierownictwo woli całkowicie jednemu z tych czynników i przyjmowali, że inne czynniki nie mają żadnego wpływu. Ludzie często świadomie działają wbrew swemu interesowi: dlatego widoki na największe nawet dobro, jakie tylko jest możliwe, nie zawsze mają na nich wpływ. Ludzie często przeciwdziałają gwałtownemu uczuciu, dążąc do zaspokojenia swych potrzeb i pragnień: określa więc ich wolę nie tylko sama przykrość terażniejsza. Ogólnie możemy zauważyć, że oba te czynniki działają na wolę; i że, gdy są one sobie przeciwne, jeden z nich zdobywa przewagę zgodnie z ogólnym charakterem danej osoby lub z aktualnym w danej chwili jej usposobieniem. To, co nazywamy mocą umysłu, obejmuje przewagę uczuć spokojnych nad gwałtownymi, ale łatwo możemy zauważyć, że nie ma człowieka, który by posiadał tę cnotę tak niezmiennie, iżby nigdy w żadnej sytuacji nie poddał się przynaglaniom uczucia i pragnienia. Z tych zmian usposobienia wynika wielka trudność, gdy chodzi o sąd o działaniach i decyzjach ludzi tam, gdzie niezgodne są ze sobą motywy i uczucia.

Rozdział IV

O przyczynach uczuć gwałtownych

Nie ma w filozofii tematu, który by dawał materiał do bardziej subtelnej spekulacji, niż sprawa różnych przyczyn i skutków, jakie mają uczucia spokojne i gwałtowne. Jest oczywiste, że uczucia nie wpływają na wolę proporcjonalnie do swej gwałtowności czy też do tego naruszenia równowagi usposobienia, jakie wywołują. Wręcz przeciwnie, jest oczywiste, że gdy jakieś uczucie stało się raz mocno zakorzenionym czynnikiem, wpływającym na działanie, i przeważającą skłonnością duszy, to zazwyczaj nie wywołuje już żadnego wyraźnie uchwytne poruszenia. Skoro trwały nawyk oraz własna siła danego uczucia sprawiły, że wszystko mu się poddaje, to kieruje ono działaniami i zachowaniem bez tego sprzeciwu i tej emocji, które tak naturalnie towarzyszą wszelkiemu chwilowemu porywowi uczucia. Musimy więc rozróżnić uczucie spokojne i słabe od gwałtownego i silnego. Lecz niemniej, jest pewne, że gdybyśmy chcieli rządzić jakimś człowiekiem i pchnąć go do jakiegoś działania, to ogólnie biorąc byłoby lepszą taktyką działać na jego uczucia gwałtowne niż na spokojne, i raczej opanować go, odwołując się do jego skłonności, niż do tego, co pospolicie nazywa się jego rozumem. Należało by postawić go w takich sytuacjach szczególnych, w których łatwo wzmagają się gwałtowność uczucia. Można bowiem zauważyć, że wszystko zależy od sytuacji, w jakiej człowiek się znajduje, i że zmiana tej sytuacji zdolna jest uczucie spokojne przekształcić w gwałtowne albo odwrotnie. Oba te rodzaje uczuć szukają dobra, a unikają zła; i oba wzmagają się albo słabną, gdy zwiększa się albo zmniejsza to dobro czy zło. Ale taka jest między nimi różnica, że to samo dobro, gdy jest bliskie, wywołuje uczucie gwałtowne, gdy natomiast jest

odległe, wywołuje jedynie uczucie spokojne. Ponieważ ta sprawa wiąże się bardzo ściśle z obecnym zagadnieniem, dotyczącym woli, przeto zbadamy je tu do gruntu i rozważymy pewne spośród tych okoliczności i sytuacji rzeczy, które czynią uczucie bądź spokojnym i łagodnym, bądź gwałtownym.

Jest godną uwagi właściwością natury ludzkiej, że wszelka emocja, która towarzyszy uczuciu, łatwo się w nie przekształca, choć ze swej natury mogą one być różne od siebie, a nawet sobie przeciwne. To jest prawda; dlatego, iżby uczucia powiązały się ze sobą i zharmonizowały dokładnie, trzeba zawsze podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei; i jeden stosunek nie wystarcza do tego celu. Lecz chociaż doświadczenie potwierdza to niewątpliwie, musimy rozumieć tę zasadę, przyjmując pewne właściwe jej ograniczenia; i musimy uważać, że to podwójne powiązanie stosunkami jest niezbędne tylko do tego, iżby jedno uczucie wywoływało inne. Gdy dwa uczucia już zostały wywołane przez swe odrębne przyczyny i oba jednocześnie są dane w umyśle, to łatwo mieszają się one ze sobą i łączą w jedno, choć między nimi zachodzi tylko jeden stosunek, a czasem nawet i bez tego. Silniejsze uczucie pochłania uczucie słabsze i przekształca je w siebie. Humory zwierzęce, raz poruszone, łatwo zmieniają swój kierunek; i jest rzeczą naturalną wyobrażać sobie, że ta zmiana przyjdzie od uczucia, które przeważa. To powiązanie pod wieloma względami jest ściślej niż między dwoma uczuciami niż pomiędzy jakimś uczuciem a obojętnością.

Gdy ktoś raz zakocha się z całego serca, to drobne usterki czy kaprysy pani jego serca, zazdrości i sprzeczki, które tak łatwo powstają w obcowaniu, choć są nieprzyjemne i spokrewnione z gniewem i nienawiścią, to przecie, jak się okazuje, zwiększają jeszcze siłę dominującego uczucia. Jest to pospolity chwyt polityków, gdy chcą kogoś poruszyć bardzo wiadomością o jakimś fakcie, który mają zamiar mu zakomunikować, że najpierw budzą jego ciekawość i zwlekają jak najdłużej z jej zaspokojeniem; w ten sposób doprowadzają w nim niepokój i niecierpliwość do najwyższego stopnia, nim dadzą mu pełne wejrzenie w daną sprawę. Wiedzą oni, że jego ciekawość pograży go w uczuciu, które oni chcą obudzić, i że pomoże do tego, iż dana sprawa silnie wpłynie na jego umysł. W żołnierzu, który idzie do bitwy, z natury rzeczy budzi się odwaga i ufność, gdy myśli o swoich przyjaciółach i towarzyszach-żołnierzach; opanowuje go zaś bojaźń i strach, gdy myśli o wrogu. Wszelka nowa emocja więc, która z natury rzeczy powstaje z pierwszej myśli, wzmacnia odwagę; natomiast ta sama emocja, wywołana przez drugą myśl, zwiększa strach wskutek powiązania idei stosunkiem i wskutek tego, że słabsza emocja przekształca się w dominującą. Stąd wypływa, że nasz jednakowy i błyskotliwy ubiór w ćwiczeniach i w akcji wojskowej, prawidłowość wojskowego szyku i ruchów, wraz z całą pompą i majestatem wojny, dodają odwagi zarówno nam samym, jak i naszym sojusznikom; natomiast te same rzeczy u wroga budzą w nas strach, choć same przez się są przyjemne i piękne.

Uczucia, choćby nie wiedzieć jak niezależne z natury rzeczy, przekształcają się jedno w drugie, jeżeli oba są w umyśle jednocześnie. Stąd wynika, że gdy jakieś dobro czy zło zjawia się w takiej sytuacji, iż wywołuje pewne szczególne wzruszenie poza tym, że budzi bezpośrednio swoiste uczucie pożądania czy wstrętu, to wówczas to ostatnie uczucie musi nabrać nowej siły i gwałtowności.

To zdarza się między innymi, gdy jakaś rzecz budzi uczucia przeciwne. Łatwo bowiem można zauważyć, że przeciwstawienie uczuć zazwyczaj wywołuje nowe poruszenie humorów i powoduje większe naruszenie równowagi niż zbieżność jakichś dwóch wzruszeń o jednakowej sile. Ta nowa emocja łatwo przekształca się w uczucie dominujące i jej gwałtowność wzrasta ponad tę miarę, do której by doszła, gdyby nie spotkała się z uczuciem przeciwstawnym. Stąd naturalne jest, że pragniemy tego, co zakazane, i że znajdujemy przyjemność w tym, iż wykonujemy działania po prostu dlatego, że są zakazane przez prawo. Pojęcie obowiązku, gdy przeciwstawia się uczuciom, rzadko jest zdolne je przewyciężyć; jeśli zaś ich przewyciężyć nie potrafi, to raczej łatwo może je wzmocnić, wywołując przeciwstawienie w naszych motywach i czynnikach, które wpływają na uczucie i wolę.

Ten sam skutek powstaje bez względu na to, czy przeciwstawienie wypływa z motywów wewnętrznych, czy z przeszkód zewnętrznych. W obu przypadkach uczucie zazwyczaj nabiera nowej siły i gwałtowności. Wysiłki, które umysł czyni, ażeby przewyciężyć przeszkodę, poruszają humory i ożywiają uczucie.

Niepewność ma ten sam skutek, co przeciwstawienie. Podniecenie myśli, szybkie przejście

myśli od jednego ujęcia rzeczy do innego, różność uczuć, które następują po sobie zależnie od tych różnych ujęć: wszystko to wywołuje poruszenie w umyśle i wszystkie te uczucia przelewają się w uczucie dominujące.

W moim rozumieniu jedyną naturalną przyczyną, dla której poczucie pewności osłabia uczucia, jest tylko to, że usuwa ono poczucie niepewności, które je wzmacnia. Umysł, pozostawiony sam sobie, od razu popada w stan bezwładu i omdlenia; i dlatego, by zachował pewne napięcie, trzeba, by w każdej chwili nowy napływ uczucia; dawał mu bodźce i go podtrzymywał. Z tej samej racji rozpacz, choć jest przeciwieństwem poczucia pewności, ma skutek podobny.

Jest rzeczą pewną, że nic bardziej nie ożywia uczucia, niż to, gdy się zasłania pewną część przedmiotu, który je budzi, rzucając nań niejako cień: przedmiot ten ukazuje się nam teraz w dostatecznej mierze, by nas korzystnie usposobić do niego i jednocześnie pozostawiać luz dla pracy wyobraźni. Temu, że coś pozostaje w cieniu, zawsze towarzyszy pewien rodzaj poczucia niepewności; a przy tym wysiłek, który czyni wyobraźnia, by dopełnić swą ideę, porusza humory i daje dodatkową siłę uczuciu.

Podobnie jak rozpacz i poczucie pewności, choć sobie przeciwne, dają te same skutki, tak też widzimy, że nieobecność miewa skutki przeciwne i w różnych okolicznościach bądź wzmacnia, bądź osłabia nasze uczucia. La Rochefoucault bardzo słusznie zauważył, że nieobecność niszczy uczucia słabe, wzmacnia zaś silne, podobnie jak wiatr gasi świecę, a roznieca ogień. Długa nieobecność z natury rzeczy osłabia naszą ideę i zmniejsza uczucie. Natomiast, gdzie idea jest tak silna i żywa, iż ostaje się sama przez się, tam przykrość, która powstaje z powodu nieobecności, wzmacnia uczucie i daje mu nową siłę i gwałtowność.

Rozdział V *O skutkach nawyku*

Lecz żadna rzecz nie ma większego wpływu na wzmacnianie się i osłabianie naszych uczuć, na przekształcanie się przyjemności w przykrość i przykrości w przyjemność, niż nawyk i powtarzanie. Nawyk ma dwa *bezpośrednie* i samorzutne skutki w swym działaniu na umysł, a mianowicie daje mu *łatwość* wykonywania wszelkiego działania i ujmowania myślowego wszelkiej rzeczy; oraz, następnie, daje mu *tendencję* czy *skłonność* do tego działania czy ujmowania rzeczy. Na tej podstawie możemy wyjaśnić wszelkie inne skutki nawyku, choćby nie wiedzieć jak niezwykle.

Gdy dusza zajęta jest wykonaniem jakiegoś działania czy też ujęciem myślowym jakiejś rzeczy, do której nie nawykła, to jej władze wykazują pewien brak giętkości i humorom zwierzęcym trudno jest zwrócić się w nowym kierunku. Ta trudność pobudza humory i to jest źródłem zdziwienia, podziwu i wszelkich tych emocji, które wypływają z nowości rzeczy; i jest ona sama przez się przyjemna, podobnie jak wszelka rzecz, która ożywia umysł w pewnym umiarkowanym stopniu. Lecz choćby zdziwienie było przyjemne samo przez się, niemniej wprowadza w stan poruszenia humory i przeto nie tylko wzmacnia nasze wzruszenia przyjemne, lecz również i przykre, w myśl powyżej wysuniętej tezy, że *wszelka emocja, która poprzedza uczucie lub mu towarzyszy, łatwo się w nie przekształca*. Stąd wszelka rzecz, która jest nowa, najbardziej budzi uczucia i daje nam bądź więcej przyjemności, bądź przykrości, niż to, co, ściśle mówiąc, z natury rzeczy powinna wywoływać. Gdy dana rzecz często powraca w naszym doświadczeniu, nowość szarzeje i zacierza się, uczucia chłodną, mija poruszenie humorów i my patrzymy na rzeczy z większym spokojem.

Stopniowo powtarzanie się tej samej rzeczy powoduje łatwość, która jest drugim bardzo potężnym czynnikiem w umyśle ludzkim i niezawodnym źródłem przyjemności, gdy nie przekracza pewnej miary. I tu godne jest uwagi, że przyjemność, która powstaje dzięki łatwości umiarkowanej, nie wykazuje takiej samej tendencji, jak ta, która powstaje dzięki nowości, a mianowicie tendencji do tego, iżby wzmacniać zarówno wzruszenia przykre, jak i przyjemne. Przyjemność, która płynie z łatwości, polega nie tyle na burzeniu się humorów, ile na uporządkowaniu ich ruchu; a w ruchu tym często jest taka moc, iż przekształca nawet przykrość w przyjemność i daje nam czasem upodobanie

do tego, co początkowo było dla nas bardzo nieprzyjemne i cierpkie.

Ale znowu podobnie jak łatwość przekształca przykrość w przyjemność, tak też często przekształca ona przyjemność w przykrość, a mianowicie gdy jest zbyt wielka i gdy działania umysłu czyni tak niejasnymi i ospałymi, iż nie mogą już go zainteresować i dawać mu bodźca. Istotnie, nieprzyjemne wskutek nawyku stają się tylko te rzeczy, jakim z natury towarzyszy jakaś emocja czy jakieś wzruszenie, które znika przy zbyt częstym powtarzaniu. Można patrzeć na chmury, na sklepienie niebios, na drzewa i kamienie, choćby to się nie wiedzieć jak często powtarzało, nie doznając żadnego wstrętu. Natomiast gdy płec piękna, muzyka, wesołe towarzystwo czy jakaś inna rzecz, która z natury winna być przyjemna, staje się obojętna, to łatwo wywołuje wzruszenie przeciwne.

Ale nawyk nie tylko daje łatwość wykonywania danego działania, lecz również daje skłonność i tendencję do niego, o ile działanie to nie jest całkiem nieprzyjemne i w ogóle może stać się przedmiotem skłonności. I właśnie dlatego nawyk wzmacnia wszelkie postawy *aktywne*, osłabia zaś postawy *pasywne*, zgodnie z obserwacją zmarłego wybitnego filozofa. Łatwość odejmuje siłę postawom pasywnym, czyniąc ruch humorów słabym i ospałym.

W postawie aktywnej natomiast humory same przez się dostatecznie utrzymują się w stanie pobudzenia i dzięki temu pewna określona tendencja umysłu daje im nową siłę i zwraca je bardziej silnie do działania.

Rozdział VI

O wpływie wyobraźni na uczucia

Jest godne uwagi, że wyobraźnia i uczucia pozostają ze sobą w ścisłym związku i że żadna rzecz, która porusza wyobraźnię, nie może być całkowicie obojętna dla uczuć. Gdy nasze idee dobra czy zła osiągają nową żywość, uczucia stają się bardziej gwałtowne i dotrzymują boku wyobraźni we wszystkich zmianach, jakie w niej zachodzą. Nie będę rozstrzygał, czy to wynika z zasady, jaką sformułowałem powyżej, iż *wszelka emocja, towarzysząca innej, łatwo przekształca się w tę przeważającą*. Dla mego obecnego celu wystarcza, że mamy wiele przykładów, które potwierdzają ten wpływ wyobraźni na uczucia.

Wszelka przyjemność, z którą jesteśmy oswojeni, porusza nas bardziej niż jakaś inna, która, jak przyznajemy, jest wyższa od tamtej, lecz której natury zupełnie nie znamy. O pierwszej możemy sobie wytworzyć ideę konkretną i określoną; drugą możemy ująć myślą w ogólnym pojęciu przyjemności; a jest rzeczą pewną, że im bardziej ogólna i powszechna jest jakaś nasza idea, tym mniejszy ma wpływ na wyobraźnię. Idea ogólna jest zazwyczaj bardziej ciemna, chociaż nie jest niczym innym niż ideą szczegółową, rozważaną w pewnym świetle. A to dlatego, że żadna idea szczegółowa, z której pomocą przedstawiamy sobie ideę ogólną, nie jest nigdy niezmienna i wyraźnie określona, lecz może łatwo przekształcać się w inne idee szczegółowe, które równie dobrze mogą służyć, reprezentując tę ideę ogólną.

Znany epizod z historii Grecji może tu służyć dla naszego obecnego celu. Temistokles powiedział Ateńczykom, że powziął zamiar, który byłby wysoce pożyteczny dla ogółu, lecz którego nie może im wyjawić, nie burząc całego planu, jako że powodzenie zależy całkowicie od tajemnicy, w jakiej plan ten winienby być realizowany. Ateńczycy, zamiast dać mu pełną moc działania, jak on uważał za wskazane, kazali mu powiadomić o swym planie Arystydesa, do którego roztropności mieli pełne zaufanie i którego opinii byli zdecydowani poddać się ślepo. Tym planem Temistoklesa było potajemnie podpalić całą flotę wszystkich greckich republik, jaka była zgromadzona w sąsiednim porcie: gdyby ta flota została raz zniszczona, Ateńczycy zdobyliby władzę na morzu, nie mając już współzawodnika. Arystydes powrócił na ogólne zebranie i powiedział Ateńczykom, że nie może być planu bardziej korzystnego niż plan Temistoklesa, lecz jednocześnie, że nie może być rzeczy, która by była bardziej niesprawiedliwa: wobec czego lud ateński jednomyślnie odrzucił projekt.

Niedawno zmarły sławny historyk (Rollin.) podziwia ten epizod historii starożytnej jako jeden z najbardziej godnych uwagi, jakie w ogóle można spotkać. Tu, powiada, nie filozofowie, którym łatwo jest ustalać w swych szkołach najsubtelniejsze maksymy i najbardziej wzniosłe reguły moralności, decydują, iż interes nigdy nie powinien przeważać nad sprawiedliwością. Tutaj cały

lud, zainteresowany propozycją, którą mu uczyniono, uważa, że jest ona doniosła i ważna dla dobra publicznego, a niemniej odrzuca ją jednomyślnie i bez wahania po prostu dlatego, że jest sprzeczna ze sprawiedliwością. Co do mnie, to nie widzę nic tak nadzwyczajnego w tym postępku Ateńczyków. Te same racje, które sprawiają, że filozofom tak łatwo ustalać te wzniosłe maksymy, przyczyniają się w części do tego, iż zmniejsza się walor takiego zachowania się tego ludu. Filozofowie nigdy nie wąż się między korzyścią a uczciwością, ponieważ ich decyzje są ogólne i ani ich uczucia, ani wyobraźnie nie są zainteresowane tymi sprawami. W przypadku rozważanym korzyść była bezpośrednia dla Ateńczyków, ale była im znana tylko w postaci ogólnego pojęcia korzyści, nie mieli oni natomiast konkretnego o niej wyobrażenia. A przez to musiała ona mieć mniejszy wpływ na ich wyobraźnie i musiała być mniej gwałtowną dla nich pokusą, niż byłaby wówczas, gdyby znali wszystkie okoliczności sprawy. Inaczej trudno byłoby pojąć, że cały lud, niesprawiedliwy i gotowy do gwałtu, jak w ogóle są przeciętnie ludzie, mógłby tak jednomyślnie opowiedzieć się za sprawiedliwością i odrzucić tak znaczną korzyść.

Wszelkie zadowolenie, któregośmy doznali ostatnio i o którym pamięć jest świeża i niedawna, działa na wolę z większą siłą, niż jakieś inne zadowolenie, którego ślady już się zatarły i które uległo niemal całkowitemu zapomnieniu. Skądże to pochodzi, jeśli nie stąd, że pamięć w pierwszym przypadku daje pomoc wyobraźni, a siłę i energię dodatkową jej tworom? Gdy obraz minionej przyjemności jest intensywny i żywy, to przelewa te cechy na ideę przyjemności przyszłej, która wiąże się z nim stosunkiem podobieństwa.

Przyjemność, która jest zgodna ze sposobem życia, jaki przyjęliśmy, pobudza bardziej nasze pragnienia i pożądania niż taka, która nam jest obca. To zjawisko można wyjaśnić na tej samej zasadzie.

Nie ma rzeczy, która by bardziej była zdolna wsączyć do umysłu jakieś uczucie niż wymowa, która przedstawia rzeczy w ich najsilniejszych i najbardziej żywych barwach. Możemy sami z siebie uznawać, że taka oto rzecz jest wartościowa, a taka oto inna godna wzgardy. Ale mogą one mieć bardzo słaby wpływ na wolę czy na uczucia, póki jakiś mówca nie rozgrzeje wyobraźni i nie da siły tym ideom.

Ale nie zawsze potrzeba wymowy. Sama opinia czyjaś, zwłaszcza gdy jest narzucana z pasją, może sprawić, że idea dobra czy zła będzie miała taki wpływ na nas, jaki w innych warunkach pozostałby całkowicie niedostrzegalny. To wynika z oddźwięku uczuciowego; oddźwięk uczuciowy zaś, jak to już zauważyłem, nie jest niczym innym, niż przekształceniem idei w impresję dzięki sile wyobraźni.

Jest godne uwagi, że żywe uczucia zazwyczaj towarzyszą żywej wyobraźni. Pod tym względem, podobnie jak pod innymi, siła uczucia zależy w równej mierze od usposobienia danej osoby, jak od natury czy sytuacji rzeczy, która wzbudza to uczucie.

Zauważyłem już powyżej, że przeświadczenie nie jest niczym innym niż żywą ideą, związaną z jakąś aktualnie daną impresją. Ta żywość jest konieczna do tego, ażeby obudzić wszelkie nasze uczucia, zarówno spokojne jak i gwałtowne; i żaden fikcyjny twór wyobraźni nie ma znacznego wpływu na nie. Jest on zbyt słaby, iżby opanować umysł i żeby mu towarzyszyła jakaś emocja.

Rozdział VII

O bliskości i odległości czasowej i przestrzennej

Łatwo wskazać rację, dla której każdą rzecz, bliską nam bądź przestrzennie, bądź czasowo, ujmujemy ze szczególną siłą i żywością, i dlaczego taka rzecz przewyższa wszelką inną co do swego wpływu na wyobraźnię. Nasze ja jest nam aktualnie dane w sposób intymny, i cokolwiek pozostaje w związku z tym ja, musi również dzielić z nim tę cechę. Natomiast tam, gdzie dana rzecz jest od nas oddalona tak bardzo, że utraciła tę korzystną pozycję, jaką daje taki związek z naszym ja, trzeba bardziej szczegółowego badania, by wyjaśnić, dlaczego idea tej rzeczy staje się bardziej mglista i ciemna, w miarę jak rzecz ta się jeszcze bardziej oddala.

Jest oczywiste, że wyobraźnia nigdy nie może całkowicie zapomnieć o tych punktach czasu i przestrzeni, w których my istniejemy. O tych punktach przypominają nam tak często nasze uczucia i

zmysły, że choćby wyobraźnia zwróciła swą uwagę na rzeczy, obce nam i dalekie, to będzie jednak zmuszona w każdej chwili wracać myślą do teraźniejszości. Jest też godne uwagi, że przedstawiając sobie te rzeczy, które uważamy za realne i istniejące, bierzemy je we właściwym im porządku i położeniu i nigdy nie przeskakujemy od jednej do innej, która jest od niej odległa, nie przebiegając myślą, choćby tylko pobieżnie, wszystkich tych rzeczy, jakie znajdują się pomiędzy tymi dwiema. Gdy więc myślimy o jakiejś rzeczy od nas odległej, to zmuszeni jesteśmy nie tylko sięgać do niej, przechodząc najpierw poprzez całą przestrzeń, która nas od niej dzieli, lecz zmuszeni jesteśmy również w każdym momencie czasu rozpoczynać bieg myśli od nowa, jako że w każdym momencie myśl nasza wraca do nas samych i do naszej sytuacji teraźniejszej. Łatwo pojąć, że te przerwy muszą osłabiać ideę rozważanej rzeczy, przerywając działanie umysłu i nie pozwalając na to, iżby obraz rzeczy rozważanej był tak intensywny i trwały, jak wówczas, gdy myślimy o rzeczy bliższej. Im *mniej* kroków czynimy, by dojść do rzeczy rozważanej, i im *gładsza* jest droga, tym mniej wyraźnie czujemy, że zmniejsza się żywość idei; lecz przecież możemy dostrzegać mniej lub więcej to zmniejszenie żywości, zależnie od tego, jaka jest odległość tej rzeczy i jaka trudność dotarcia do niej myślą.

Tutaj więc mamy rozważyć dwa rodzaje rzeczy, a mianowicie rzeczy bliskie i odległe. Z tych pierwsze, dzięki temu, że są związane jakimś stosunkiem z naszym ja, zbliżają się do impresji pod względem, swej siły i żywości; drugie natomiast, wskutek tego, że powstają przerwy w naszym przedstawianiu ich sobie, ukazują się w świetle słabszym i bardziej niepełnym. Taki jest ich wpływ na wyobraźnię. Jeżeli rozumowanie moje jest słuszne, to muszą one mieć wpływ proporcjonalny na wolę i na uczucia. Rzeczy bliskie muszą mieć wpływ znacznie większy niż odległe. Istotnie też znajdujemy w życiu potocznym, że ludzie interesują się głównie tymi rzeczami, które nie są zbyt odległe w czasie i przestrzeni, i że cieszą się chwilą obecną, pozostawiając to, co dalekie, trosce przypadku i losu. Spróbujcie mówić z kimś o tym, co z nim będzie za trzydzieści lat, a nie będzie chciał na was spojrzeć. Zaczynajcie mówić o tym, co się zdarzy jutro, a będzie słuchał was z uwagą. Pęknięcie lustra w naszym domu zmartwi nas bardziej, gdy jesteśmy na miejscu, niż pożar całego domu, gdy jesteśmy od niego daleko, o setki mil.

Lecz idźmy dalej. Odległość, zarówno w czasie jak w przestrzeni, ma znaczny wpływ na wyobraźnię, a przez to i na wolę, i na uczucia; niemniej, gdy rzecz jakaś odsuwa się od nas w *przestrzeni*, to ma to wpływ znacznie mniejszy, niż gdy odsuwa się od nas w *czasie*. Dwadzieścia lat, to z pewnością odległość czasowa nieznaczna w porównaniu z rozpiętością czasu, o jakiej może informować historia czy też nawet pamięć jednego człowieka; a przecież wątpię, czy tysiące mil, lub też nawet jeszcze większa odległość, jaka jest możliwa na naszym globie, w równym stopniu osłabiłaby nasze idee i nasze uczucia. Kupiec z Indii Zachodnich powie wam, że nieobojętne mu jest to, co się dzieje na Jamajce, choć niewielu jest ludzi, którzy by sięgali tak daleko w przyszłość, iżby obawiać się zdarzeń bardzo odległych.

Przyczyna tego zjawiska musi oczywiście leżeć w różnych własnościach przestrzeni i czasu. Nie uciekając się do metafizyki, każdy łatwo może zauważyć, że przestrzeń czyli rozciągłość składa się z pewnej liczby części współistniejących, ułożonych w pewnym porządku, które mogą być jednocześnie objęte wzrokiem czy dotykiem. Natomiast czas, czyli następstwo, choć również składa się z części, nigdy nie ukazuje ich nam na raz więcej niż jedną; i niemożliwe jest, by jakiegokolwiek dwie jego części istniały jednocześnie. Te własności tych rzeczy mają odpowiedni wpływ na wyobraźnię. Części rozciągłości, które mogą ukazywać się łącznie zmysłom, wiążą się też w jedno dla wyobraźni; że zaś ukazanie się jednej części nie wyłącza drugiej, przeto przejście myśli poprzez części ze sobą sąsiadujące staje się dzięki temu bardziej gładkie i łatwe. A z drugiej strony to, że części czasu nie mogą istnieć jednocześnie, dzieli je od siebie w wyobraźni i sprawia, że władzy tej *trudniej* jest prześledzić jakieś długie następstwo czy szereg zdarzeń. Każda z tych części musi się nam ukazywać jako odrębna i odosobniona; i nie może mieć dostępu do wyobraźni, nie usuwając z niej tego, co ją bezpośrednio poprzedzało. Wskutek tego każda odległość czasowa wywołuje większą przerwę w myśli niż równa odległość w przestrzeni; a co za tym idzie, bardziej znacznie osłabia ideę i, dalej, uczucia, które wedle mej koncepcji w znacznej mierze zależą od wyobraźni.

Jest jeszcze inne zjawisko natury podobnej, a mianowicie to, że ta sama *odległość w przyszłości ma większy wpływ niż odległość w przeszłości*. Tę różnicę, co się tyczy wpływu na

wolę, łatwo wyjaśnić. Żadne z naszych działań nie może odmienić przeszłości, a wobec tego nie jest dziwne, że przeszłość nigdy nie może wpływać na naszą wolę. Co się tyczy natomiast uczuć, to kwestia pozostaje otwarta i godna jest rozważenia.

Poza tendencją do tego, iżby posuwać się myślą stopniowo poprzez punkty przestrzeni i czasu, mamy jeszcze inną osobliwą cechę, gdy chodzi o naszą metodę myślenia, która też zbieżnie przyczynia się do powstania tego zjawiska. Idziemy zawsze za biegiem czasu, rozmieszczając nasze idee, i od myśli o jakiejś rzeczy łatwiej przechodzimy do myśli o tej rzeczy, która następuje bezpośrednio po tamtej, niż do tej, która ją poprzedzała. Możemy się o tym przekonać między innymi na podstawie tego, jaki porządek zachowuje się zawsze w opowiadaniach historycznych. Tylko bezwzględna konieczność może zmusić historyka do tego, iżby naruszył porządek czasowy i żeby w swym *opowiadaniu* dał pierwszeństwo zdarzeniu, które w *rzeczywistości* było późniejsze od innych.

To łatwo zastosować do zagadnienia, które rozważamy, jeśli się zastanowimy nad tym, co już zauważyłem powyżej, a mianowicie, że wyobraźnia bierze za swój punkt wyjścia zawsze aktualną sytuację danej osoby i że z tego punktu wychodzimy, przedstawiając sobie jakąś rzecz odległą. Gdy rzecz należy do przeszłości, to bieg myśli, jeśli zwraca się ona ku niej z chwili obecnej, jest przeciwny naturze, jako że myśl tutaj cofa się od jednej chwili w czasie do chwili wcześniejszej i od tej do jeszcze wcześniejszej, w przeciwstawieniu do naturalnej kolejności w czasie. A z drugiej strony, gdy zwracamy naszą myśl ku rzeczy przyszłej, nasza wyobraźnia przesuwa się w kierunku prądu czasu i dochodzi do rozważanej rzeczy w porządku, który wydaje się najbardziej naturalny, przesuując się zawsze od jednego punktu w czasie do innego, który następuje bezpośrednio po nim. To *łatwe* przejście od idei do idei jest przyjemne wyobraźni i sprawia, że ujmuje ona rzecz, ku której się zwraca, w pełniejszym i silniejszym świetle niż wówczas, gdy w naszym przechodzeniu wciąż spotykamy się z oporem i gdy zmuszeni jesteśmy przewycięzać trudności, jakie powstają z naturalnej skłonności wyobraźni. Dlatego to mała odległość w przeszłości ma większy wpływ na przerywanie i osłabianie naszych myśli niż większa odległość w przyszłości. Z tym wpływem na wyobraźnię łączy się wpływ tej odległości na wolę i uczucia.

Jest jeszcze inna przyczyna, która również składa się na ten sam skutek i która wywodzi się z tej samej własności wyobraźni, jaka sprawia, że ujmujemy następstwo czasowe w podobnym następstwie idei. Gdy z chwili obecnej, jako punktu początkowego, rozważamy dwa punkty czasu równie odległe, jeden w przyszłości, a drugi w przeszłości, to jest oczywiste, że rozważany abstrakcyjnie stosunek tych dwóch punktów do chwili obecnej jest niemal taki sam. Tak bowiem, jak przyszłość w *pewnej chwili* będzie terażniejszością, podobnie przeszłość była *kiedyś* terażniejszością. Gdybyśmy więc mogli odjąć tę własność wyobraźni, to równa odległość w przeszłości i w przyszłości miałyby ten sam wpływ na nas. I prawdą jest to nie tylko wówczas, gdy wyobraźnia zajmuje postawę niezmienną i z chwili obecnej patrzy na przyszłość i przeszłość; lecz również wówczas, gdy zmienia swoją postawę i lokuje nas w różnych okresach czasu. Z jednej bowiem strony, gdy wyobrazimy sobie, że istniejemy w punkcie czasu, który się znajduje między chwilą obecną, a jakąś rzeczą przyszłą, to znajdujemy, iż ta rzecz przyszła zbliża się do nas i że przeszłość odsuwa się i staje się bardziej odległą. Podobnie, z drugiej strony, gdy wyobrazimy sobie, że istniejemy w punkcie czasu, który znajduje się między chwilą obecną a przeszłością, to wówczas chwila przeszła zbliża się do nas, przyszła zaś staje się bardziej odległą. Ale dzięki tej własności wyobraźni, o której była mowa powyżej, my raczej nastawiamy naszą myśl na punkt czasu, który znajduje się między chwilą obecną a przyszłą, niż na punkt między chwilą obecną, a tym, co przeszło. Raczej przesuwamy w przyszłość nasze istnienie, niż je cofamy w przeszłość; posuwamy się w kierunku, który wydaje się naturalnym następstwem w czasie i przechodzimy od tego, co przeszłe, do tego, co obecne, a od tego, co obecne, do tego co przyszłe. Dzięki temu ujmujemy przyszłą chwilę jako coraz bardziej zbliżającą się do nas, przeszłą zaś jako coś, co się od nas odsuwa. Jednakowa więc odległość chwili przeszłej i przyszłej ma nie ten sam wpływ na wyobraźnię; a to dlatego, że uważamy, iż jedna odległość wciąż wzrasta, gdy druga wciąż się zmniejsza. Wyobraźnia antycypuje bieg rzeczy i widzi daną rzecz w tej sytuacji, do jakiej ona zmierza, tak samo jak w tej, którą uważa za sytuację aktualną.

Rozdział VIII

O tym samym, ciąg dalszy

Tak więc wyjaśniliśmy trzy zjawiska, które wydają się dość godne uwagi. A mianowicie to, dlaczego odległość osłabia myślowe ujęcie rzeczy i uczucie; dlaczego odległość w czasie ma większy wpływ niż odległość w przestrzeni, oraz wreszcie dlaczego odległość w czasie przeszłym ma większy wpływ niż odległość w czasie przyszłym. Teraz musimy rozważyć trzy zjawiska, które zdają się być w pewien sposób odwrotnością tamtych. A mianowicie, dlaczego bardzo wielka odległość zwiększa nasze uważanie i podziw dla danej rzeczy; dlaczego taka odległość w czasie zwiększa je bardziej niż odległość w przestrzeni; oraz wreszcie dlaczego odległość w przeszłości zwiększa je bardziej niż odległość w przyszłości. Sprawa jest tak interesująca, że mam nadzieję, iż to usprawiedliwi mnie, że się zatrzymam na niej przez czas pewien.

Zacznijmy od pierwszego zjawiska: dlaczego duża odległość zwiększa nasz szacunek i nasz podziw dla rozważanej rzeczy. Otóż jest oczywiste, że sam widok i rozważanie tego, co wielkie, zarówno w czasie jak w przestrzeni, rozszerza naszą duszę i daje jej wyraźne zadowolenie i przyjemność. Rozległa równina, ocean, wieczność, następstwo wielu epok — wszystkie te rzeczy zatrzymują na sobie uwagę i mają przewagę nad każdą inną rzeczą, choćby najpiękniejszą, której pięknemu nie towarzyszy odpowiednia wielkość. A teraz, gdy wyobraźni ukazuje się jakaś rzecz bardzo odległa, to z natury rzeczy myślimy o odległości, która nas od niej dzieli, a przez to, ujmując myślą coś, co jest wielkie i wspaniałe, osiągamy zwykle w takich razach zadowolenie. Lecz że wyobraźnia łatwo przechodzi od jednej idei do innej, która z nią jest związana jakimś stosunkiem, i że przenosi na tę drugą wszelkie uczucia, jakie budzi pierwsza, przeto i podziw, zwrócony ku odległości rzeczy, w naturalny sposób przelewa się na samą rzecz odległą. Stąd też znajdujemy, że nie jest konieczne, iżby dana rzecz była rzeczywiście odległa od nas, by wywoływała nasz podziw; wystarcza, jeżeli przez naturalne kojarzenie idei zwraca nasz wzrok ku jakiejś znacznej odległości. Wielki podróżnik, choćby znajdował się w tym samym pokoju, będzie uchodził za osobę całkiem nadzwyczajną; podobnie medal grecki, choćby nawet znajdował się w naszym gabinecie, uważany jest zawsze za rzecz ciekawą i wartościową. Tutaj sama rzecz, dzięki naturalnemu przejściu, zwraca nasz wzrok ku odległości; i podziw, który budzi się na myśl o tej odległości, drogą innego naturalnego przejścia zwraca się znów ku danej rzeczy.

Lecz chociaż wszelka duża odległość wywołuje podziw dla rzeczy odległej, to przecież odległość w czasie ma bardziej znaczny wpływ niż odległość w przestrzeni. Starożytne popiersia i napisy cenione są bardziej niż stoliki japońskie. I nie mówiąc już o Grekach i Rzymianach, patrzymy z większym poważaniem na starożytnych Chaldejczyków i Egipcjan niż na nowoczesnych Chińczyków czy Persów; i wkładamy więcej bezowocnych wysiłków, ażeby wyjaśnić historię i chronologię dziejów tych pierwszych narodów, niżby potrzeba było wysiłku, aby zrobić podróż i poinformować się pewnie o charakterze, o wiedzy i ustroju państwowym tych drugich narodów. Będę zmuszony zrobić dygresję, ażeby wyjaśnić to zjawisko.

Jest własnością natury ludzkiej, jaką łatwo można stwierdzić, że wszelki opór, który nam nie odbiera całkowicie odwagi i całkowicie nie onieśmiela, ma raczej skutek przeciwny i napełnia nas więcej niż zwykłym poczuciem wielkości i wspaniałości. Zbierając nasze siły, ażeby przezwyciężyć ten opór, dodajemy naszej duszy wigoru i dajemy jej poczucie podniosłości, której inaczej nigdy by nie zaznała. Powolność, czyniąc zbyt słabą naszą siłę, sprawia, że przestajemy tę siłę odczuwać; opór natomiast budzi tę siłę i daje jej zastosowanie.

Prawdą jest również tego odwrotność. Nie tylko opór rozszerza naszą duszę, lecz również dusza, gdy jest pełna odwagi i poczucia wielkości, w pewien sposób sama szuka oporów.

*Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem*

(„Usilnie pragnie, ażeby spośród trwożliwych zwierząt zbiegł z gór spieniony odyniec albo lew płowy”. - Verg. *En.* IIV 158-9.).

Wszystko, co podtrzymuje uczucia i co je wypełnia treścią, jest dla nas przyjemne; odwrotnie, wszystko, co osłabia uczucia, jest przykre. Opór ma pierwszy skutek, łatwość zaś drugi; stąd nie jest dziwne, iż umysł w pewnych swych postawach pragnie oporu i ma wstręt do łatwizny.

Te czynniki mają wpływ zarówno na wyobraźnię, jak i na uczucia. Ażeby się o tym przekonać, trzeba tylko, iżbyśmy zważyli wpływ wysokości i głębi na wyobraźnię. Wielka wysokość przestrzenna budzi w wyobraźni pewnego rodzaju dumę czy poczucie wzniosłości; i rzeczom, które na tej wysokości się znajdują, daje wyobraźnia wyższość ponad te, które leżą nisko; odwrotnie, wyobraźnia pełna wzniosłości i mocy podsuwa ideę czegoś, co wznosi się ku górze i co jest podniosłe. Stąd kojarzymy w pewien sposób ideę wszelkiej rzeczy dobrej z ideą dużej wysokości, ideę zaś wszelkiej rzeczy złej z tym, co niskie. Wyobrażamy sobie, że niebo jest wysoko, a piekło nisko. Szlachetnego geniusza nazywamy istotą wzniosłą i podniosłą. *Atque udam spernit humum fugiente penna* („...I gardząc błotnistą ziemią odlatuje chyżym lotem”. (Hor. *Carm III 2, 23—4*)). Przeciwnie, pospolite i trywialne ujęcie rzeczy nazywamy niskim lub też pospolitym. Pomyślność nazywamy podnoszeniem się, nieszczęście upadkiem. Wyobrażamy sobie, że królowie i książęta znajdują się na szczycie spraw ludzkich. Podobnie mówimy, że chłopci i robotnicy dniówkowi stoją najniżej. Te sposoby myślenia i wyrażania się nie są tak zupełnie pozbawione znaczenia, jak się to może wydać na pierwszy rzut oka.

Oczywiste jest dla zdrowego rozsądku i dla filozofii, że nie ma żadnej naturalnej ani istotnej różnicy między tym, co wysokie i co niskie, i że to rozróżnienie wywodzi się jedynie z grawitacji materii, która sprawia, iż ruch zachodzi w kierunku od pierwszego do drugiego. Ten sam kierunek, który w naszej części globu nazywa się *podnoszeniem się*, u naszych antypodów nazywa się *opadaniem*, co nie wynika z niczego innego, niż z przeciwnej tendencji ruchowej ciał. Otóż jest pewne, że tendencja ruchowa ciał, stale wpływając na nasze zmysły, musi wywoływać drogą nawyku podobną tendencję w wyobraźni; i że wówczas, gdy myślimy o jakiejś rzeczy, która jest położona wyżej od nas, idea jej wagi sprawia, iż mamy skłonność, by ją przenieść z tego miejsca, w którym się ona znajduje, na miejsce położone bezpośrednio niżej, i tak dalej, póki nie dojdziemy do powierzchni ziemi, która w równej mierze zatrzymuje ruch ciała i naszą wyobraźnię. Z podobnej racji mamy poczucie trudności, gdy się wnosimy ku górze; i nie bez pewnego rodzaju wewnętrznego oporu przechodzimy od tego, co znajduje się niżej, do tego, co jest wyżej; jak gdyby nasze idee przejęły pewnego rodzaju ciężkość od tego, co jest ich przedmiotem. Czyż nie znajdujemy na potwierdzenie tego, że łatwość, której tak wiele uwagi poświęcono w muzyce i poezji, nazywa się kadencją, czyli spadkiem harmonii czy też poetyckiego okresu: idea łatwości nasuwa nam na myśl ideę zstępowania w dół, podobnie jak zstępowanie w dół daje poczucie łatwości.

Oto więc wyobraźnia, przechodząc od tego, co niskie, do tego, co wysoko położone, spotyka się z oporem swoich wewnętrznych własności i czynników; oto dusza, uniesiona radością i odwagą, szuka w pewien sposób oporu i stawia się żywo i żwawo w każdą sytuację, gdzie jej odwaga spotyka się z tym, co jest dla niej pożywką i co jej daje zatrudnienie. A stąd każda rzecz, która daje wigor i energię duszy, już to poruszając jej uczucia, już to wyobraźnię, z natury rzeczy daje wyobraźni tę skłonność do wznoszenia się wzwyż i sprawia, że ona się porusza przeciw naturalnemu prądowi swoich myśli i pojęć. Ten ruch wzwyż wyobraźni harmonizuje z usposobieniem umysłu w danej chwili, i trudność, zamiast wygaszać żar duszy, ma skutek wręcz przeciwny: podtrzymuje go i wzmacnia. Dlatego też cnota, geniusz, moc i bogactwo kojarzy się z położeniem wysokim i ze wzniosłością; bieda zaś, niewolnictwo i obłąkanie wiążą się z zstępowaniem w dół i z upadkiem. Gdyby z nami rzecz się miała tak samo, jak wedle Milтона rzecz się ma z aniołami, dla których *zstępowanie w dół jest czymś, co budzi, odrazę, i którzy nie mogą zstępować bez wysiłku i przymusu wewnętrznego*, to ten porządek rzeczy odwróciłby się całkowicie. Okazuje się więc, że sama natura wstępowania wzwyż i zstępowania w dół wiąże się z trudnością czy też skłonnością do ruchu w tych kierunkach; a wobec tego wszelkie skutki tego przechodzenia wywodzą się z tego źródła.

Wszystko to łatwo stosuje się do zagadnienia obecnego, a mianowicie, dlaczego znaczna odległość w czasie wywołuje większe uważanie dla rzeczy odległych niż podobne odsunięcie w

przestrzeni. Wyobraźnia porusza się z większą trudnością, gdy przenosi się z jednego odcinka czasu w inny, niż wówczas, gdy przechodzi od jednego miejsca w przestrzeni do drugiego. A to dlatego, że przestrzeń czy rozciągłość zdaje się być związana z naszymi zmysłami, gdy tymczasem czas, czyli następstwo, zawsze jest przerywane i podzielone. Ta trudność, gdy łączy się z małą odległością, zatrzymuje ruch wyobraźni i osłabia ją; ma natomiast skutek wręcz przeciwny, gdy chodzi o odsunięcie na dużą odległość. Wielkie wymiary rzeczy, ku której zwraca się umysł, podnoszą go; jeszcze bardziej zaś podnosi go trudność ujmowania myślowego tej rzeczy. Gdy zaś zmuszony jest w każdej chwili ponawiać swe wysiłki, przechodząc od jednego odcinka czasu do drugiego, to przyjmuje postawę uczuciową bardziej energiczną i wzniosłą, niż wówczas, gdy przechodzi myślą poprzez miejsca w przestrzeni, gdzie idee płyną jedna za drugą z dużą łatwością. Gdy wyobraźnia zajmuje taką postawę i przechodzi, jak zwykle, od myśli o odległości do przedstawienia sobie rzeczy odległych, to wówczas daje nam odpowiednio wielkie uważanie dla tej odległości. I właśnie z tej racji wszelkie szczątki i zabytki starożytności są tak cenne w naszych oczach; i wydają się bardziej cenne niż to, co pochodzi nawet z najbardziej odległych części świata.

Trzecie zjawisko, na które zwróciłem uwagę, da pełne tego potwierdzenie. Nie każde odsunięcie w czasie ma ten skutek, iżby wywoływało poważanie i szacunek. Nie jesteśmy skłonni wyobrażać sobie, że nasza potomność przewyższy nas lub dorówna naszym przodkom. Ten fakt jest tym bardziej godny uwagi, że wszelka odległość w przyszłości osłabia nasze idee nie w tak wielkim stopniu, jak podobne odsunięcie w przeszłość. Jakkolwiek odsunięcie w przeszłość, gdy jest bardzo znaczne, wzmaga nasze uczucia bardziej niż podobne odsunięcie w przyszłość, to przecież małe odsunięcie ma większy wpływ na ich osłabienie.

W naszym codziennym sposobie myślenia zajmujemy niejako pozycję pośrednią między przeszłością i przyszłością. Że zaś nasza wyobraźnia odczuwa pewną trudność, poruszając się w strefie przeszłości, łatwość zaś, gdy się porusza w strefie przyszłości, przeto trudność podsuwa nam myśl o wstępowaniu wzwyż, łatwość zaś myśl przeciwną. Dlatego wyobrażamy sobie, że nasi przodkowie zajmują niejako pozycję wyższą od nas i że nasza potomność zajmuje pozycję niższą. Nasza wyobraźnia nie bez pewnego wysiłku sięga ku pierwszym, natomiast łatwo ku drugim. Ten wysiłek osłabia myślowe ujmowanie rzeczy, gdy odległość jest mała; natomiast powiększa wymiary wyobraźni i podnosi ją, gdy ma odpowiedni przedmiot. Z drugiej zaś strony łatwość towarzyszy wyobraźni, gdy chodzi o odsunięcie niewielkie, natomiast odbiera jej moc, gdy rozważa ona jakąś znaczną odległość.

Nie będzie rzeczą niewłaściwą, jeśli streścimy w kilku słowach, nim porzucimy rozważanie tej sprawy woli, wszystko to, co zostało o niej powiedziane, tak iżby całość sprawy stała w bardziej wyrazistych zarysach przed oczami czytelnika. To, co zazwyczaj rozumiemy przez *uczucie*, jest gwałtowną i łatwo dostrzegalną emocją umysłu, która powstaje, gdy zjawia się przed nim jakieś dobro, jakieś zło lub jakaś rzecz, która dzięki przyrodzonej strukturze naszych władz jest szczególnie zdolna budzić jakieś pragnienie. Przez *rozum* rozumiemy poruszenia wewnętrzne tego samego rodzaju, co uczucia, ale takie, które działają bardziej spokojnie i które nie wywołują żadnych wstrząsów w naszym usposobieniu: ten spokojny charakter tych przeżyć prowadzi do tego, że popełniamy błąd, co się ich tyczy, i że uważamy, iż są tylko konkluzjami naszych władz intelektualnych. Zarówno *przyczyny*, jak *skutki* tych uczuć gwałtownych i spokojnych są dość różne i zmienne i zależą w znacznej mierze od szczególnego usposobienia i dyspozycji każdej jednostki. Ogólnie mówiąc, uczucia gwałtowne mają wpływ znacznie większy na wolę; niemniej znajdujemy często, że uczucia spokojne, wzmocnione refleksją i wsparte decyzją, są zdolne kontrolować te uczucia gwałtowne w ich najbardziej żywiołowych poruszeniach. Tę całą sprawę czyni bardziej niepewną to, że uczucie spokojne może łatwo przekształcić się w gwałtowne, bądź przez to, że zmienia się usposobienie, bądź też, że zmieniają się okoliczności i sytuacja rzeczy, która je budzi, bądź też, że czerpie ono swą siłę z jakiegoś uczucia, które mu towarzyszy, bądź też przez nawyk czy też wreszcie przez to, że pobudza wyobraźnię. Ogólnie biorąc, ta walka między uczuciem a rozumem, jak to się mówi, wnosi urozmaicenie w życie ludzkie i sprawia, że ludzie tak bardzo różnią się nie tylko jeden od drugiego, lecz również od samych siebie w różnych momentach czasu. Filozofia może wyjaśnić tylko niedużą ilość bardziej znacznych i bardziej uchwytnych dla świadomości wydarzeń tej wojny; musi natomiast pozostawić bez wyjaśnienia wszelkie mniejsze i

bardziej subtelne przewroty, jako zależne od czynników zbyt subtelnych i drobnych w stosunku do jej zdolności pojmowania rzeczy.

Rozdział IX *O uczuciach bezpośrednich*

Łatwo zauważyć, że uczucia, zarówno bezpośrednie jak pośrednie, opierają się na przykrości i przyjemności i że dlatego, iżby wzbudzić wzruszenie jakiegoś rodzaju, trzeba tylko postawić człowieka wobec jakiejś rzeczy dobrej albo złej. Gdy usunie się przykreść i przyjemność, to natychmiast znika miłość i nienawiść, duma i pokora, pociąg i wstręt oraz większość naszych impresji wtórnych czy refleksyjnych.

Impresjami, które najbardziej naturalnie, bez najmniejszego przygotowania, powstają wobec tego, co dobre i co złe, są *bezpośrednie* uczucia pożądania i wstrętu, smutku i radości, nadziei i obawy, a wreszcie chcenie. Umysł przez instynkt *przyrodzony* dąży do tego, ażeby związać się z tym, co dobre, i unikać tego, co złe, choćby te rzeczy były dane tylko w myśli i choćbyśmy sobie je przedstawiali jako istniejące w jakimś przyszłym okresie czasu.

Lecz jeśli założymy, że dana jest bezpośrednia impresja przykrości albo przyjemności, i to taka, która powstaje pod działaniem rzeczy związanej bądź z naszym własnym ja, bądź z innymi, to nie przeszkadza to, iżby powstała skłonność dodatnia albo wstręt, wraz z towarzyszącymi im emocjami; gdy zaś zbiegnie się z tym działanie pewnych czynników uspionych w umyśle ludzkim, to budzą się nowe impresje dumy albo pokory, miłości albo nienawiści. Ta skłonność, która wiąże nas z daną rzeczą, albo która nas od niej odrywa, działa nadal bez przerwy, lecz w połączeniu z uczuciami *pośrednimi*, które powstają z podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei.

Te uczucia pośrednie, zawsze przyjemne albo przykre, dają z kolei dodatkową siłę uczuciom bezpośrednim i wzmagają nasze pragnienie czy też nasz wstręt w stosunku do danej rzeczy. Tak, na przykład, ubranie z pięknego materiału daje przyjemność przez to, że jest piękne; i przyjemność ta wywołuje uczucia bezpośrednie czy też impresje chcenia i pożądania. Gdy zaś rozważamy to ubranie jako coś, co należy do nas, podwójne powiązanie stosunkami daje nam uczucie dumy, które jest uczuciem pośrednim; przyjemność zaś, która towarzyszy temu uczuciu, powraca znów do uczuć bezpośrednich i daje nową siłę naszemu pragnieniu czy chceniu, naszej radości czy nadziei.

Gdy jakieś dobro jest pewne lub prawdopodobne, to wywołuje *radość*. Gdy zaś w takiej samej sytuacji jest zło, to wywołuje *smutek* lub *zmartwienie*.

Gdy dobro albo zło jest niepewne, to daje początek *obawie* albo *nadziei*, zależnie od tego, w jakim stopniu niepewność rozkłada się na obie możliwe strony.

Pragnienie pozytywne powstaje, gdy się po prostu rozważa jakieś dobro, *wstręt* zaś powstaje na myśl o jakimś złu. *Wola* przejawia swe działanie wówczas, gdy albo można osiągnąć dobro, albo usunąć zło jakimś działaniem umysłu czy ciała.

Uczucia bezpośrednie powstają nie tylko na myśl czy widok rzeczy dobrej i złej, czyli, innymi słowy, w związku z przykrością i przyjemnością, lecz również pod wpływem naturalnego impulsu czy instynktu, którego zupełnie niepodobna wyjaśnić. Tego rodzaju pragnieniem jest pragnienie kary dla naszych wrogów i szczęścia dla naszych przyjaciół; tego rodzaju również jest głód, pożądanie płciowe i niektóre inne pragnienia cielesne. Uczucia te, mówiąc właściwie, wytwarzają dobro i zło, nie zaś z tego się wywodzą, jak inne uczucia.

Żadne z uczuć bezpośrednich nie zdaje się zasługiwać na naszą szczególną uwagę, wyjąwszy nadzieję i obawę, które tutaj spróbujemy wyjaśnić. Jest oczywiste, że to samo zdarzenie, które wywołałoby smutek albo radość, gdyby było pewne, daje zawsze początek obawie albo nadziei, gdy jest tylko prawdopodobne i niepewne. Ażeby więc zrozumieć, dlaczego ta okoliczność wytwarza tak znaczną różnicę, musimy przypomnieć sobie to, co już powiedziałem w księdze poprzedniej o naturze prawdopodobieństwa.

Prawdopodobieństwo powstaje tam, gdzie przeciwstawiają się sobie przeciwne możliwości czy przyczyny, skutek czego umysł nie ma możliwości zatrzymać się na jednej z nich, lecz miota się nieustannie między nimi i w jednej chwili skłonny jest uważać jedno za rzecz istniejącą, a w innej chwili coś wręcz przeciwnego. Wyobraźnia czy też rozum, jak wam się to nazwać podoba, waha się

między przeciwstawnymi punktami widzenia. I choć, być może, częściej zwraca się ku jednej możliwości niż ku innej, to przecież nie jest zdolna zatrzymać się na żadnej z tej racji, iż między przyczynami czy możliwościami zachodzi przeciwieństwo. Kolejno przeważają argumenty *za* lub *przeciw* i umysł, rozważając rzecz daną z przeciwnych punktów widzenia, widzi taką sprzeczność, iż niweczy ona całkowicie wszelką pewność i wszelki ustalony pogląd.

Załóżmy więc, że rzecz, co do której realności mamy wątpliwość, jest przedmiotem bądź pożądanym, bądź wstrętem; a będzie oczywiste, że umysł musi doznawać chwilowej impresji radości albo smutku, zależnie od tego, czy zwraca się w jedną stronę, czy w drugą. Rzecz, której istnienia pragniemy, wywołuje zadowolenie, gdy myślimy o tych przyczynach, które ją wytwarzają; z tej samej racji powstaje smutek czy przykrość, gdy rozważamy przeciwnie przyczyny tego, czego nie chcemy. Że więc rozum we wszelkich sprawach prawdopodobnych waha się między przeciwstawnymi punktami widzenia, przeto w taki sam sposób wzruszenia nasze muszą się wahać między przeciwstawnymi emocjami.

Jeśli teraz zastanowimy się nad umysłem ludzkim, to znajdziemy, że, co się tyczy uczuć, nie jest on podobny do instrumentu dętego, na którym, gdy się na nim przebiega wszystkie dźwięki, to znikają one od razu, skoro przestajemy dmuchać. Umysł raczej podobny jest do instrumentu strunowego, na którym po każdym szarpnięciu pozostają wibracje, a z nimi i pewien dźwięk, który zanika stopniowo i nieznacznie. Wyobraźnia jest nader szybka i zwrotna, natomiast uczucia są powolne i uporczywe w swym trwaniu. Gdy więc staje przede mną jakaś rzecz, którą wyobraźnia może rozważać z różnych stron i która może wywoływać różne uczucia, to fantazja może bardzo szybko zmieniać swój punkt widzenia, ale poszczególne szarpnięcia struny nie będzie dawało jasnego i wyraźnego tonu uczuciowego i jedno uczucie będzie się zawsze mieszało i łączyło z innym. Zależnie od tego, czy prawdopodobieństwo skłania się ku temu, co dobre, czy też ku temu, co złe, w połączeniu uczuć przeważa bądź radość, bądź smutek. Leży to bowiem w naturze prawdopodobieństwa, że rzuca ono na jedną szalę przeważającą liczbę możliwości; albo, co na jedno wychodzi, przeważającą liczbę powrotów tego samego uczucia. Albo jeszcze inaczej: przeważające natężenie tego złożonego uczucia, które powstaje, gdy różnorakie uczucia łączą się w jedno. Innymi słowy: smutek i radość mieszają się ze sobą wskutek tego, że wyobraźnia patrzy na daną rzecz z przeciwnych punktów widzenia; łącząc się zaś, tworzą uczucia nadziei i obawy.

Tutaj można wysunąć bardzo interesujące zagadnienie co do sprzeczności uczuć, która jest przedmiotem naszego obecnego rozważania. Łatwo można stwierdzić, że gdzie przedmioty, które wywołują uczucia przeciwne, zjawiają się jednocześnie, tam nie tylko wzmagają się uczucia przeważające (co już zostało wyjaśnione powyżej i co zazwyczaj zachodzi od razu wtedy, gdy uczucia zderzają się i spotykają po raz pierwszy), lecz również zdarza się czasem, iż oba uczucia występują kolejno w krótkich odstępach od siebie: czasem zaś znowu, że znoszą się wzajemnie i że nie ostaje się z nich żadne; czasem zaś wreszcie, iż oba pozostają połączone w umyśle. Można więc zapytać, przy pomocy jakiej koncepcji możemy wyjaśnić te różne przypadki i do jakiej zasady ogólnej możemy je sprowadzić.

Gdy uczucia przeciwne powstają pod wpływem rzeczy całkowicie od siebie różnych, to zjawiają się w świadomości kolejno, jako że brak związku między ideami dzieli również od siebie impresje i nie pozwala im się sobie przeciwstawić. Tak, na przykład, gdy ktoś jest zmartwiony tym, iż przegrał jakąś sprawę, a uradowany narodzinami syna, to wówczas jego umysł przebiega od rzeczy przyjemnej do przykrej; ale choćby czynił to z nie wiedzieć jak wielką szybkością, jednego uczucia nie może stłumić drugim i nie może zachować stanu obojętności między tymi dwoma uczuciami.

Znacznie łatwiej osiąga on tę postawę spokojną, gdy to samo wydarzenie ma charakter mieszany i zawiera w sobie coś niepomyślnego i coś pomyślnego. W tym bowiem przypadku oba uczucia, mieszając się ze sobą wskutek powiązania stosunkiem, wzajemnie się znoszą i pozostawiają umysł w stanie zupełnego spokoju.

Ale załóżmy, jako trzecią możliwość, że przedmiot uczucia nie jest splotem dobra czy zła, lecz że uważamy, iż jest on w pewnej mierze prawdopodobny czy też nieprawdopodobny. W tym przypadku ja twierdzę, że oba przeciwstawne uczucia będą jednocześnie w duszy i że zamiast się znosić czy też wzajemnie miarkować, ostaną się jedno obok drugiego i przez swe powiązanie dadzą

trzecią impresję czy trzecie uczucie. Uczucia przeciwne nie są zdolne znosić się wzajemnie poza tym przypadkiem, gdzie ich przeciwne poruszenia dokładnie przeciwstawiają się sobie zarówno co do kierunku, jak i co do doznania, jakie wywołują. Dokładne przeciwstawienie to zależy od stosunku między tymi ideami, z których się wywodzą, i jest mniej lub więcej dokładne, zależnie od stopnia, w jakim są powiązane tym stosunkiem. W przypadku prawdopodobieństwa przeciwne możliwości są powiązane stosunkiem o tyle, że dotyczą istnienia albo nieistnienia tej samej rzeczy. Ale to powiązanie dalekie jest od doskonałości, pewne możliwości bowiem przemawiają za istnieniem, inne zaś za nieistnieniem, a to są rzeczy, które zupełnie nie dadzą się ze sobą pogodzić. Niepodobna jednym bacznym rzutem oka ogarnąć możliwości przeciwnych i zdarzeń, które od nich zależą; przeciwnie, wyobraźnia z konieczności przechodzi kolejno od jednej do drugiej. Każde spojrzenie wyobraźni na jedną z możliwości wywołuje uczucie swoiste, które znika stopniowo i po którym zostaje dostrzegalna wibracja, jak po szarpnięciu struny. Niezgodność tych spojrzeń wyobraźni zapobiega temu, iżby uczucia, jeśli tak można się wyrazić, nie zderzały się ze sobą wprost, mając kierunek wręcz przeciwny; niemniej związek między nimi jest wystarczający, by mieszały się ze sobą związane z nimi emocje, słabsze i bardziej mgliste. W ten to sposób powstaje nadzieja i obawa z różnych mieszanin tych przeciwstawnych uczuć smutku i radości i z ich niedoskonałego połączenia i powiązania.

Ogólnie biorąc, uczucia przeciwstawne zjawiają się po sobie kolejno, wywołane przez różne rzeczy. Znoszą się one wzajemnie, gdy je wywołują różne elementy tej samej rzeczy. Ostają się zaś oba obok siebie i mieszają się ze sobą, gdy je wywołują przeciwstawne i niezgodne możliwości, od których zależy jakaś jedna rzecz. Wpływ związków między ideami jest widoczny jasno w całej tej sprawie. Gdy przedmioty tych przeciwstawnych uczuć są całkiem różne, to uczucia są podobne do dwóch przeciwstawnych cieczy w różnych butlach, które nie mają żadnego na siebie wpływu. Gdy przedmioty tych uczuć są ze sobą ściśle powiązane, to uczucia pozostają do siebie w stosunku podobnym jak zasada i kwas, które, pomieszane ze sobą, znoszą się wzajemnie. Jeżeli związek między tymi uczuciami jest mniej ścisły i polega na przeciwstawnych ujęciach tej samej rzeczy, uczucia są wówczas jak oliwa i ocet, które choć nawet zostaną zmieszane, nigdy nie łączą się dokładnie i nie tworzą jednego ciała.

Koncepcja dotycząca nadziei i obawy jest oczywista sama przez się, wobec czego bardziej zwięźle ujmijmy nasze jej dowody. Niewiele silnych argumentów znaczy więcej niż wiele słabych.

Uczucia obawy i nadziei mogą powstać, gdy możliwości są równe po obu stronach i gdy nie można ustalić przewagi jednej nad drugą. Co więcej, w tej sytuacji te uczucia są nawet najsilniejsze, jako że umysł ma wówczas najmniejszą podstawę do tego, iżby spocząć, i raczej miota się między możliwościami z największą niepewnością. Rzućcie większe prawdopodobieństwo na szalę smutku, a przekonacie się natychmiast, że to uczucie rozleje się od razu po całym splocie uczuć i zabarwi go obawą. Powiększcie prawdopodobieństwo, a z tym i smutek, a obawa zdobędzie coraz to większą przewagę, aż wreszcie przejdzie nieznacznie w czysty smutek, jako że radość zmniejsza się tutaj stale. Gdy doprowadzicie rzecz do tego stanu, zmniejszcie smutek w ten sam sposób, jakżeście go powiększali: a mianowicie, zmniejszając po tej stronie prawdopodobieństwo; przekonacie się wówczas, że uczucie będzie stawało się coraz jaśniejsze z każdą chwilą, póki nie przekształci się nieznacznie w nadzieję. Ta zaś z kolei w ten sam sposób, stopniowo i powoli, przekształci się w radość, w miarę jak będziecie powiększali ten element całości, zwiększając prawdopodobieństwo. Czyż nie są to jasne dowody, że uczucia obawy i nadziei są mieszaniną smutku i radości, podobnie jak w optyce dowodem tego, że promień kolorowy słońca, który przechodzi przez pryzmat, jest złożony z dwóch innych promieni, jest to, iż wówczas, gdy zmniejszacie lub powiększacie ilość jednego z tych składników, to znajdujecie, że on przeważa w mniejszym lub większym stopniu w całości? Jestem pewien, że ani filozofia natury, ani filozofia moralna nie zna dowodów bardziej przekonujących.

Prawdopodobieństwo bywa dwóch rodzajów. Jedno jest wówczas, gdy przedmiot jest realnie niepewny sam przez się i gdy rozstrzyga o nim przypadek; drugie zachodzi wówczas, gdy przedmiot jest już pewny, ale nie jest pewny w naszym rozumieniu i gdy nasza władza sądenia znajduje pewną liczbę argumentów po obu stronach. Oba te rodzaje prawdopodobieństwa są przyczynami obawy i nadziei, co może pochodzić jedynie stąd, że mają one tę wspólną własność, iż

przeciwstawnością ujęć wprowadzają do wyobraźni niepewność i fluktuację.

Zazwyczaj nadzieję czy obawę wywołuje jakieś prawdopodobne dobro czy zło; prawdopodobieństwo bowiem, to chwiejny i zmienny sposób patrzenia na jakąś rzecz, który pociąga za sobą z natury rzeczy to, iż uczucie jest tak samo mieszane i niepewne. Ale możemy zauważyć, że gdzie tę mieszaninę uczuć można wywołać z innych przyczyn, tam wszędzie powstanie uczucie obawy czy nadziei, choćby nie było żadnego prawdopodobieństwa: to musi być uznane za przekonujący dowód na korzyść obecnej koncepcji.

Stwierdzamy, że jakieś zło, gdy je przedstawiamy sobie po prostu jako *możliwe*, wywołuje czasem obawę, szczególnie, jeśli jest to zło bardzo duże. Człowiek nie może myśleć o bardzo wielkich cierpieniach i torturach, nie drżąc wewnątrz, jeśli grozi mu choćby najmniejsze niebezpieczeństwo, że go one spotkają. Mały stopień prawdopodobieństwa jest tu skompensowany wielkością zła; i doznanie jest równie żywe, jak gdyby zło było bardziej prawdopodobne. Jedna przelotna myśl o tym większym złu ma ten sam skutek, jak wiele myśli o mniejszym.

Ale nie tylko zła możliwe wywołują obawę, lecz nawet również czasem i takie, które uznajemy za *niemożliwe*. Tak, na przykład, drżymy na krawędzi przepaści, choć wiemy, że jesteśmy zupełnie bezpieczni i że od naszej decyzji zależy, czy zrobimy krok dalej. To wypływa stąd, że zło jest bezpośrednio aktualne i że wpływa ono na wyobraźnię zupełnie tak, jakby wpływało zło, które ma z pewnością nastąpić. Że jednak przeciwstawia się mu myśl o naszym bezpieczeństwie, przeto wpływ tego zła od razu zostaje opanowany i powstaje uczucie takiego samego rodzaju, jak wówczas, gdy przeciwstawne możliwości wywołują przeciwne uczucia.

Zło, które jest *pewne*, ma czasem ten sam skutek, co się tyczy wywołania obawy, jak zło możliwe lub niemożliwe. Tak na przykład człowiek w więzieniu dobrze strzeżonym, który nie ma żadnych zgoła sposobów ucieczki, drży na myśl o torturze, na jaką jest skazany. Ale zachodzi to tylko wówczas, gdy zło, które ma niezawodnie nastąpić, jest bardzo straszne i gdy głęboko porusza uczucia. W tym przypadku umysł wciąż odrzuca je ze strachem, choć ono wciąż narzuca się jego myślom. Zło jest tu określone i ustalone, lecz umysł nie może wytrzymać tego, iżby na nim się dłużej zatrzymywać; a z tej fluktuacji i niepewności powstaje uczucie, które bardzo podobne jest do obawy.

Ale obawa czy nadzieja powstaje nie tylko tam, gdzie dobro czy zło jest niepewne co do tego, czy powstanie, lecz również tam, gdzie nie ma pewności, jakiego będzie rodzaju. Niechaj osoba, w której prawdomówność nie może dany człowiek wątpić, powie mu, iż jeden z jego synów został nagle zabity; jest oczywiste, że uczucie, które tu zostanie wywołane, nie będzie niezmiennym i czystym smutkiem, póki nie otrzyma on pewnej wiadomości co do tego, którego z synów stracił. Tu pewne jest zło, ale niepewny jest rodzaj tego zła. Wskutek tego obawa, której tu doznajemy, nie ma zgoła domieszki radości i powstaje wyłącznie wskutek tego, że wyobraźnia waha się między przedmiotami, ku którym się zwraca. I chociaż każda z możliwości wywołuje tu to samo uczucie, to jednak nie może się ono ustalić; wyobraźnia daje mu wibrujące i przerywane impulsy, które podobne są do pomieszania i zmagania się smutku i radości, zarówno co do przyczyny, która je wywołuje, jak i co do treści związanych z tym doznań.

Opierając się na tych zasadach, możemy wyjaśnić pewne zjawisko w dziedzinie uczuć, które na pierwszy rzut oka wydaje się bardzo niezwykle; a mianowicie to, że zdziwienie łatwo może się zmienić w obawę i że każda rzecz nieoczekiwana nas przeraża. Najbardziej oczywistą konkluzją, jaką stąd możemy wyprowadzić, jest to, że natura ludzka na ogół jest bojaźliwa, skoro zawsze, gdy nagle zjawia się jakaś rzecz, wnosimy bezpośrednio, iż jest to zło, i że od razu doznajemy obawy, nie czekając, aż będziemy mogli zbadać naturę tej rzeczy i określić, czy jest ona dobra, czy zła. To, jak powiadam, jest konkluzja najbardziej oczywista. Ale przy głębszym wejrzeniu znajdziemy, że to zjawisko trzeba wyjaśnić inaczej. Że jakieś zjawisko powstaje nagle i że jest dziwne i niezwykle, to z natury rzeczy wywołuje poruszenie w umyśle, podobnie jak każda rzecz, na którą nie jesteśmy przygotowani i do której nie nawykliśmy. To poruszenie w umyśle z kolei budzi z natury rzeczy ciekawość czy dociekliwość, która staje się nieprzyjemna, gdy jest bardzo gwałtowna, wskutek tego, że rzecz, która się przed nami zjawia, wytwarza impuls silny i nagły; poruszenie to podobne jest w swym wahaniu i niepewności do doznania, związanego z obawą czy też z mieszanymi uczuciami smutku i radości. Ten obraz obawy z natury rzeczy przekształca się w samą obawę i

powoduje w nas rzeczywistą obawę zła, jako że umysł zawsze kształtuje swe sądy raczej na podstawie swego usposobienia w danej chwili, niż na podstawie tego, jaka jest natura rzeczy, o których myśli.

Tak więc wszelkie rodzaje niepewności są ściśle związane z obawą nawet wówczas, gdy nie wywołują żadnego przeciwstawienia uczuć przez przeciwieństwo punktów widzenia i rozważań, jakie nam nasuwają. Człowiek, który opuścił swego przyjaciela w chorobie, będzie doznawał więcej niepokoju z jego powodu, niż gdyby był na miejscu, choć być może nie tylko nie jest on zdolny dać mu pomocy, lecz nawet prawdopodobnie nie jest zdolny wydać słusznego sądu o jego chorobie. W tym przypadku, jakkolwiek główny przedmiot uczucia, a mianowicie życie czy śmierć jego przyjaciela, jest dlań sprawą równie niepewną zarówno wtedy, gdy jest obecny, jak i gdy jest nieobecny, to przecież jest tysiąc drobnych okoliczności w sytuacji jego przyjaciela, których znajomość ustala myśl i zapobiega wahaniu i niepewności, jakie tak blisko spokrewnione są z obawą. Niepewność jest istotnie pod pewnym względem równie ściśle spokrewniona z nadzieją, jak i z obawą, jako że tworzy istotną część składową również i pierwszego z tych uczuć; ale nie przechyla się ona na tę stronę dlatego, że sama przez się jest przykra i swymi impresjami pokrewna jest wzruszeniom nieprzyjemnym.

W ten sposób więc nasza niepewność, dotycząca jakiejś drobnej okoliczności, związanej z daną osobą, zwiększa nasze obawy co do jej śmierci czy nieszczęścia. Horacy zauważył to zjawisko.

*Ut assidens implumibus pullis avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus praesentibus*

(„Podobnie matka mniej się lęka ataku węzów na swoje nieopierzone pisklęta, gdy jest z nimi, chociaż jej obecność nie chroniłaby ich przed niebezpieczeństwem”. (Hor. *Epod.* I, w. 19—22.).

Tę zasadę powiązania obawy z niepewnością rozszerzam dalej i stwierdzam, że wszelkie wątplenie wywołuje to uczucie, choćby nawet nie ukazywało nam nic po żadnej stronie, co nie byłoby dobre i pożądane. Dziewica w swą noc poślubną kładzie się do łóżka pełna obaw i niepokojów, choć oczekuje tylko przyjemności najwyższego rodzaju i tego, czego długo pragnęła. Nowość i doniosłość zdarzenia, pomieszanie pragnień i radości wprawia umysł w taki kłopot, że nie wie on, na jakim uczuciu ma się zatrzymać. A stąd wypływa, że humory wahają się w tę i tamtą stronę, co jest przykre w pewnym stopniu; niepokój ten więc z natury rzeczy łatwo przekształca się w obawę.

Tak więc znajdujemy, że każda rzecz, co wywołuje wahanie między uczuciami czy też mieszaniną uczuć, którym towarzyszy pewien stopień przykrości, wywołuje też obawę lub co najmniej uczucie tak do niej podobne, iż ich niemal nie można rozróżnić.

Ograniczyłem się tutaj do rozważania nadziei i obawy w sytuacji najbardziej prostej i naturalnej; nie rozważałem zaś wszelkich ich odmian, w jakich mogą występować, gdy łączą się ze sobą odmienne punkty widzenia i różnorakie refleksje. *Strach, konsternacja, zdziwienie, niepokój* oraz inne uczucia tego rodzaju nie są niczym innym niż różnymi odmianami i stopniami obawy. Łatwo sobie wyobrazić, jak inna sytuacja przedmiotu, który budzi uczucie, czy też inny zwrot myśli, może zmienić nawet samo doznanie danego uczucia: to może wyjaśnić ogólnie wszelkie szczegółowe odmiany zarówno innych wzruszeń, jak i obawy. Miłość może zjawiać się w postaci *czułości, przyjaźni, zażyłości, uznania, życzliwości* oraz w wielu innych postaciach; te uczucia w gruncie *rzeczy* są tym samym wzruszeniem i powstają z tych samych przyczyn, choć z małą odmianą, czego nie musimy koniecznie szczegółowo wyjaśniać. Z tej racji w ciągu całych rozważań moich ograniczałem się do zasadniczego uczucia.

Ta sama troska o to, aby unikać rozwlekłości, jest przyczyną, dla której uchylam się od rozważania woli i uczuć bezpośrednich w tej postaci, w jakiej one zjawiają się u zwierząt. Rzecz bowiem całkiem oczywista, iż mają one tę samą naturę i powstają wskutek tych samych przyczyn, co u istot ludzkich. Pozostawiam to własnej obserwacji czytelnika i radzę mu, ażeby jednocześnie

zważył, iż daje to dodatkową moc mojej koncepcji.

Rozdział X *O ciekawości, czyli o miłości prawdy*

Ale wydaje mi się, że popełniliśmy niemałe przeoczenie, przebiegając myślą tak wiele różnych stron ludzkiego umysłu i badając tak wiele uczuć, a jednocześnie nie biorąc zupełnie pod rozwagę tej miłości prawdy, która była pierwszym źródłem wszelkich naszych rozważań. Będzie więc rzeczą właściwą, że nim porzucimy ten temat, poświęcimy nieco naszych refleksji temu uczuciu i wskażemy jego źródło w naturze ludzkiej. Jest to uczucie tak szczególnego rodzaju, że niepodobna by było traktować o nim łącznie z którymkolwiek z tych tematów, jakieśmy rozważali, nie narażając się na niebezpieczeństwo niejasności i pomieszania pojęć.

Prawda jest dwóch rodzajów; polega ona bądź na odkrywaniu stosunków między ideami, rozważanymi jako takie, bądź na zgodności naszych idei, które dotyczą rzeczy, z realnym istnieniem tych rzeczy. Jest pewne, że prawdy pierwszego rodzaju pożądamy nie tylko jako prawdy i że przyjemność nam sprawia nie tylko sama słuszność naszych konkluzji. Te konkluzje bowiem są słuszne w równej mierze, gdy odkrywamy równość dwóch ciał za pomocą cyrkla, jak i wtedy, gdy dowiadujemy się o niej za pomocą matematycznego dowodu; i chociaż w jednym przypadku dowody opierają się na rozumowaniu, w drugim zaś tylko na tym, co bezpośrednio podpada pod zmysły, to przecież, ogólnie mówiąc, umysł znajduje równe zaspokojenie i poczucie pewności i w jednym przypadku, i w drugim. A w działaniu arytmetycznym, gdzie prawda i poczucie pewności mają tę samą naturę, jak w najbardziej głębokim problemie algebraicznym, przyjemność jest bardzo nieznaczną, jeśli nie przechodzi wręcz w przykrość. Co jest oczywistym dowodem, że zadowolenie, jakiego czasem doznajemy dzięki temu, iż odkrywamy prawdę, nie jest wywołane przez nią, jako taką, lecz tylko dlatego, że wyposażona jest w pewne własności.

Pierwszym i najważniejszym warunkiem niezbędnym do tego, iżby prawdę uczynić przyjemną, jest geniusz i zdolność, dzięki którym zostaje ona wynaleziona i odkryta. Co jest łatwe i oczywiste, tego się nigdy nie ceni; i nawet jeżeli do poznania tego, *co samo przez się* jest trudne, dochodzimy bez trudności i bez napięcia myśli i władzy sądenia, to ma to dla nas małą cenę. Lubimy chodzić śladem wywodów matematycznych; ale ktoś, kto by informował nas po prostu o stosunkach między liniami i kątami, nie wzbudziłby wielkiego zainteresowania, choćbyśmy mieli największe zaufanie do jego sądu o rzeczach i prawdomówności. W tym przypadku wystarcza mieć uszy, ażeby dowiedzieć się prawdy. Tu nie jesteśmy zmuszeni skupiać uwagę czy też robić duży wysiłek myśli, który spośród wszelkich innych rodzajów aktywności umysłu jest najbardziej przyjemny i najwięcej daje zadowolenia.

Lecz chociaż aktywność umysłu jest głównym źródłem tego zadowolenia, jakie nam dają nauki, to przecież wątpię, czy samo to wystarcza, by nam dać znaczne zadowolenie. Prawda, którą odkrywamy, musi również mieć pewną doniosłość. Łatwo mnożyć zagadnienia algebraiczne w nieskończoność; i bez końca można ustalać proporcje przekrojów stożkowych; niemniej, niewielu matematyków znajduje przyjemność w tych dociekaniach, większość zaś zwraca swą myśl ku temu, co jest bardziej pożyteczne i ważne. Otóż powstaje pytanie, jaki wpływ ma na nas ta użyteczność i ważność? Trudność powstaje tu stąd, że wielu filozofów strawiło swój czas, zniszczyło swe zdrowie, zaniedbało swoje sprawy w poszukiwaniu takich prawd, jakie uważali oni za ważne i pożyteczne dla świata, choć widać było z całego ich zachowania i postępowania, że nie są obdarzeni zupełnie poczuciem społecznym i że nie mają żadnego zainteresowania dla potrzeb ludzkości. Gdyby byli przekonani, że ich odkrycia nie mają żadnego znaczenia, to straciliby całkiem wszelki smak dla swoich studiów, choć to znaczenie praktyczne jest im całkiem obojętne. Tu zdaje się tkwić jakaś sprzeczność.

Ażeby tę sprzeczność usunąć, musimy zważyć, że są pewne pragnienia i skłonności, które nie sięgają dalej niż wyobraźnia, i że są one raczej niejasnymi cieniami i obrazami uczuć niż realnymi uczuciami. Tak, na przykład, wyobraźmy sobie człowieka, który ogląda fortyfikacje jakiegoś miasta, rozważa, jaka jest ich moc i jakie korzystne strony, naturalne czy też osiągnięte sztucznie; obserwuje, jak są rozmieszczone i urządzone bastiony, wały, lochy i inne prace wojenne.

Otóż jest jasne, że będzie on doznawał przyjemności i zadowolenia, zależnie od tego, w jakim stopniu te rzeczy są przystosowane do swoich celów. Ta przyjemność, jako że ją daje użyteczność, nie zaś kształt rzeczy, nie może być niczym innym niż współczuciem z mieszkańcami miasta, dla których bezpieczeństwa zastosowano całą tę sztukę. Niemniej, możliwe jest, że ten człowiek, jako cudzoziemiec czy wróg, może w swym sercu nie mieć dla nich uczuć przyjaznych, a nawet żywić dla nich nienawiść.

Może tu ktoś zarzucić, że takie współczucie na dystans jest bardzo słabą podstawą dla uczucia i że taki nakład pilności i starania, jaki często widzimy u filozofów, nie może się wywodzić z tak mało ważnego źródła. Lecz tutaj powracam do tego, co już zauważyłem powyżej, a mianowicie, że przyjemność badań polega głównie na aktywności umysłu i na tym, iż robi on użytek ze swej władzy sądenia, odkrywając czy też poznając prawdę. Jeżeli doniosłość prawdy jest niezbędna, aby dać pełnię tej przyjemności, to nie dlatego, iż ta doniosłość znacznie zwiększa nasze zadowolenie, lecz jedynie dlatego, że niezbędna jest w pewnej mierze, by ustalić kierunek naszej uwagi. Gdy nic nas nie interesuje szczególnie i nie zajmuje naszej uwagi, ta sama aktywność rozumu nie ma na nas żadnego wpływu i nie jest zdolna dać nam coś z tego zadowolenia, jakie powstaje, gdy jesteśmy w innym usposobieniu.

Ale poza tą aktywnością umysłu, która jest główną podstawą doznawanej tu przyjemności, trzeba również pewnego stopnia powodzenia w osiągnięciu celu, czyli w odkryciu tej prawdy, której szukamy. Co do tego uczynię pewną ogólną uwagę, która może być pożyteczna w wielu sytuacjach, a mianowicie, że tam, gdzie umysł dąży do swego celu z pewnym uczuciem, to choć to uczucie może nie wywodzić się pierwotnie z tego celu, lecz jedynie z samego działania i dążenia, to jednak w naturalnym rozwoju uczuć powstaje w nas zainteresowanie samym celem; i doznajemy przykrości, gdy nas spotyka zawód w dążeniu do tego celu. To wynika stąd, iż uczucia, wspomniane powyżej, powiązane są stosunkiem i mają zgodny kierunek.

Ażeby zilustrować to wszystko przykładem analogicznym, zauważę, że nie może być dwóch uczuć bardziej dokładnie podobnych do siebie niż te, jakie daje polowanie i badanie filozoficzne, choć na pierwszy rzut oka dysproporcja między nimi może się wydawać nie wiedzieć jak wielka. Jest oczywiste, że przyjemność polowania polega na aktywności umysłu i ciała: na ruchu, uwadze, na trudnościach i na niepewności. Jest również oczywiste, że tej aktywności musi towarzyszyć myśl o użyteczności, ażeby ta aktywność miała jakiś wpływ na nas. Człowiek wielkiej fortuny i jak najbardziej daleki od skąpstwa, choć znajduje przyjemność w polowaniu na kuropatwy i bażanty, nie doznaje żadnego zadowolenia, strzelając do wron i srok; a to dlatego, że uważa, iż pierwsze nadają się na stół, że drugie zaś są całkowicie bezużyteczne. Tutaj jest pewne, że użyteczność czy doniosłość sama przez się nie budzi realnego uczucia, lecz potrzebna jest tylko do tego, ażeby podeprzeć wyobraźnię. I ta sama osoba, która nie dostrzega dziesięć razy większej korzyści w jakiejś innej sprawie, jest zadowolona, że przynosi do domu pół tuzina słonek czy siewek, straciwszy wiele godzin na polowanie. Ażeby porównanie między polowaniem i badaniem filozoficznym uczynić bardziej pełnym, możemy zauważyć, że chociaż w obu przypadkach cel naszego działania sam przez się może nie być ważny, to przecież w ogniu samego działania uwaga zwrócona ku temu celowi osiąga takie napięcie, iż doznajemy znacznej przykrości, gdy nas spotyka jakikolwiek zawód, i irytuje nas, gdy chybiamy, strzelając do naszej zwierzyny, albo gdy popełniamy jakiś błąd w naszym rozumowaniu.

Jeśli będziemy chcieli jeszcze jakiegoś porównania do tych uczuć, to możemy wziąć pod uwagę uczucie, jakie budzi gra, która daje zadowolenie z tych samych racji, co polowanie i filozofia. Zauważyliśmy już powyżej, że zadowolenie, jakie daje gra, nie wypływa z samej tylko korzyści, wielu bowiem ludzi zaniedbuje pewny zarobek dla tej rozrywki. I zadowolenie to nie wypływa z samej tylko gry, te same bowiem osoby nie doznają żadnego zadowolenia, gdy grają nie na pieniądze. Wynika więc ono z połączenia tych dwóch czynników, choć z osobna wzięte nie mają one tego skutku. Rzecz się ma tutaj tak, jak w pewnych reakcjach chemicznych, gdzie pomieszenie dwóch jasnych i przezroczystych cieczy daje ciecz trzecią, która jest nieprzezroczysta i barwna.

Widoki na korzyść, jakie mamy w jakiejś grze, wiążą naszą uwagę, bez czego nie moglibyśmy doznawać żadnego zadowolenia ani w tym działaniu, ani w żadnym innym. Gdy nasza uwaga zostanie już raz związana, to trudność, zmienność powodzenia i różnorodność jeszcze bardziej

wzmaga nasze zainteresowanie; i właśnie z tego zainteresowania wypływa zadowolenie. Życie ludzkie jest tak nudnym widowiskiem i ludzie zazwyczaj są z natury tak gnuśni, że wszystko, co ich bawi, choćby z uczuciem tym wiązała się przykrość, daje im, ogólnie biorąc, wyraźnie dostrzegalną przyjemność. I przyjemność ta wzmacnia się tutaj dzięki naturze rzeczy, które ją wywołują: są one uchwytnie zmysłami, mają wyraźnie określoną i przestrzennie ograniczoną postać; stąd obejmuje się je łatwo i są one przyjemne dla wyobraźni.

Tę samą teorię, która wyjaśnia umiłowanie prawdy w matematyce i algebrze, można rozciągnąć na moralność, politykę i filozofię naturalną oraz na inne dziedziny badania, gdzie rozważamy nie abstrakcyjne stosunki między ideami, lecz realne ich powiązania oraz ich istnienie. Ale poza umiłowaniem wiedzy, które przejawia się w naukach, jest jeszcze zakorzeniona w naturze ludzkiej pewna ciekawość, która jest uczuciem, wywodzącym się z zupełnie innej zasady. Niektórzy ludzie mają nienasyconą potrzebę, by znać postępowanie i sytuację swoich sąsiadów, choć nie mają w tym żadnego osobistego interesu i choć muszą co do tego całkowicie zależeć od informacji, jakie otrzymują od innych osób: w tym przypadku nie ma miejsca na własne badanie czy na własny wysiłek. Poszukajmy wyjaśnienia dla tego zjawiska.

Dowiedliśmy ogólnie, że wpływ przeświadczenia polega jednocześnie na tym, iż ożywia ono i wraza w wyobraźnię jakąś ideę, oraz na tym, że usuwa wszelkiego rodzaju wahanie i niepewność. Obie te rzeczy mają dla nas dodatnie znaczenie. Żywość idei pobudza i zainteresowuje wyobraźnię i wywołuje, choć w mniejszym stopniu, tę samą przyjemność, jaka powstaje przy umiarkowanym uczuciu. Podobnie jak żywość idei daje przyjemność, tak jej pewność zapobiega przykrości, utrwalając tę określoną ideę w umyśle i nie pozwalając mu chwiać się w swym wyborze rzeczy. Jest to właściwością natury ludzkiej, która występuje wyraźnie w wielu okolicznościach i która przysługuje zarówno umysłowi jak ciału, że zbyt nagła i gwałtowna zmiana jest dla nas nieprzyjemna i że chociaż jakież rzeczy same w sobie mogą być obojętne, to przecież zmiana w nich sprawia nam przykrość. Że zaś istotą wątplenia jest to, iż wywołuje ono zmianę w myślach i przenosi nas w sposób nagły od jednej idei do innej, przeto musi ono z konieczności być powodem przykrości. Ta przykrość zjawia się głównie tam, gdzie ciekawość, stosunek, wielkość i nowość jakiegoś zdarzenia wywołują nasze zainteresowanie się nim. Nie o każdym fakcie ciekawość nasza chce być poinformowana; i chcemy wiedzieć nie tylko o tym, o czym wiedza może nam dawać korzyść. Wystarczy, jeśli jakaś idea uderza nas tak silnie i interesuje nas tak blisko, że sprawia nam przykrość to, iż jest nieustalona i chwiejna. Gdy obcy człowiek przybywa po raz pierwszy do jakiegoś miasta, to może być dla niego całkowicie obojętne, czy będzie coś wiedział o dziejach i losach mieszkańców. Ale gdy bliżej się z nimi zapozna, i pomieszka wśród nich przez czas dłuższy, to powstaje w nim taka sama ciekawość jak i u mieszkańców miasta, którzy się tam urodzili. Gdy czytamy historię jakiegoś narodu, możemy gorąco pragnąć, iżby wyjaśnić jakąś wątpliwość czy trudność, która się tu zjawia. Natomiast stajemy się obojętni na takie dociekania, gdy pamięć tych wydarzeń jest w znacznej mierze zatarta.

KSIEGA III

O MORALNOŚCI

CZĘŚĆ I

O CNOCIE I PRZYWARZE W OGÓLE

Rozdział I

Rozróżnienia moralne nie wywodzą się z rozumu

Jest pewna niedogodność, która towarzyszy wszelkiemu zawilemu rozumowaniu, a mianowicie ta, iż może ono doprowadzić przeciwnika do milczenia, nie przekonując go, i że wymaga, byśmy poczuli jego siłę przekonywającą, tych samych badań, jakie były konieczne, gdy się dopiero szukało drogi. Gdy opuszczamy naszą pracownię i wchodzimy w potoczne sprawy życia, konkluzje tego rozumowania zdają się znikać niby zjawy nocne w brzasku porannym: i trudno jest nam zachować nawet to przeświadczenie, któreśmy byli osiągnęli z trudem. Jest to jeszcze bardziej widoczne i wyraźne w długim łańcuchu rozumowania, gdzie musimy zachować do końca poczucie oczywistości pierwszych założeń i gdzie często tracimy z oczu wszystkie najmocniej ustalone reguły i zasady, zarówno filozofii, jak i życia potocznego. Niemniej mam pewną nadzieję, że ten system filozofii zdobędzie nową moc przekonywającą, w miarę jak się będzie posuwał naprzód, i że nasze wywody, dotyczące *moralności*, potwierdzą wszystko to, co zostało powiedziane o *rozumie* i o *uczuciach*. Moralność jest sprawą, która interesuje nas ponad wszystkie inne. Wyobrażamy sobie, że pokój społeczny jest wystawiony na próbę w każdej decyzji, która jej dotyczy; i jest rzeczą oczywistą, że to musi sprawić, iż nasze konstrukcje myślowe muszą tu wydawać się bardziej realne i solidne, niż tam, gdzie sprawa w znacznej mierze jest dla nas obojętna. Co nas uczuciowo obchodzi, to, wnioskujemy, nie może nigdy być chimerycznym urojeniem; że zaś nasze uczucie jest zaangażowane po jednej czy po innej stronie, przeto z natury rzeczy myślimy, iż dana sprawa leży w granicach ludzkiego pojmowania, gdy tymczasem w innych przypadkach tego samego rodzaju skłonni jesteśmy żywić co do tego pewną wątpliwość. Gdyby nie ta okoliczność przychylna, nigdy bym się nie odważył na trzeci tom tak zawilej filozofii, i to w wieku, gdy ogromna większość ludzi zdaje się być zgodna co do tego, iżby uczynić z czytania rodzaj rozrywki i odrzucać wszystko, co wymaga dla zrozumienia znacznego stopnia uwagi.

Stwierdziliśmy już powyżej, że umysłowi nie jest nigdy dana aktualnie żadna rzecz poza jego percepcjami i że wszelkie akty widzenia, słyszenia, sądzenia, miłowania, nienawidzenia i myślenia podpadają pod to miano. Umysł nigdy nie może rozwinąć swego działania w akcie, którego byśmy nie mogli objąć mianem *percepcji*; i wobec tego termin ten stosuje się nie mniej do tych sądów, w których rozróżniamy to, co dobre i złe moralnie, niż do wszelkiej innej operacji umysłu. Cenić dodatkowo jeden charakter, potępiać inny, to są tylko różne percepcje.

Lecz percepcje są dwojakiego rodzaju, a mianowicie impresje i idee; otóż to rozróżnienie wywołuje pytanie, którym otworzymy nasze rozważania obecne, dotyczące moralności, a mianowicie: *czy cnotę i przywarę rozróżniamy za pomocą naszych idei, czy impresji i czy na tej samej podstawie orzekamy, że jakieś działanie jest godne nagany, czy pochwały?* To od razu ukróci wszelkie luźne dyskusje i deklamacje i sprowadzi nas do czegoś, co jest ściśle i określone w rozważanej przez nas sprawie.

Są tacy, którzy twierdzą, że cnota nie jest niczym innym niż zgodnością z rozumem; że istnieje odwieczna zgodność i niezgodność między rzeczami, ta sama dla wszelkiej istoty rozumnej, która je rozważa; że niezmiennie probierze tego, co słuszne i niesłuszne, nakładają zobowiązania nie tylko na istoty ludzkie, lecz również na samo Bóstwo. Wszystkie te koncepcje zbiegają się w poglądzie, że moralność, podobnie jak prawdę, rozpoznaje się wyłącznie przy pomocy idei, przez ich zestawienie i porównanie. Ażeby więc wydać sąd o tych koncepcjach, trzeba tylko, iżbyśmy rozważyli, czy jest możliwe mocą samego rozumu rozróżnić to, co dobre moralnie i co złe, czy też muszą współdziałać jeszcze jakieś inne czynniki, ażebyśmy mogli dokonać tego rozróżnienia.

Gdyby moralność nie miała z natury rzeczy żadnego wpływu na uczucia i działania człowieka, to próżną byłoby rzeczą czynić takie wysiłki, iżby ją wrazić mu w świadomość; i nic nie byłoby bardziej bezowocne, niż ta wielość reguł i przepisów, w jakie obfitują moralści. Filozofię dzieli się zazwyczaj na *spekulatywną* i *praktyczną*; że zaś moralność zawsze zalicza się do tego drugiego działu, przeto przyjmuje się, iż wywiera ona wpływ na nasze uczucia i działania i że wychodzi poza obręb spokojnych i beztroskich sądów rozumu. I doświadczenie potoczne potwierdza to, informując nas, iż ludźmi często rządzą ich obowiązki i że ich odstrasza od pewnych działań to, iż są uważane za niesprawiedliwe, a skłania do innych działań to, że uznane są za przedmiot obowiązku.

Skoro więc moralność ma wpływ na działania i uczucia, to stąd wynika, że nie mogą one

wywodzić się z rozumu, a to dlatego, iż rozum sam, jakeśmy to już dowiedli powyżej, nie może nigdy mieć takiego wpływu. Moralność budzi uczucia i powoduje działania albo im zapobiega. Rozum sam przez się jest całkowicie niemocny w tej sprawie. Reguły moralności więc nie są konkluzjami wysnutymi przez nasz rozum.

Nikt, jak myślę, nie zaprzeczy, że słuszny jest ten wniosek; i nie ma żadnego sposobu, ażeby go uniknąć, chyba że zaprzeczymy zasadzie, na której się on opiera. Póki uznajemy, że rozum nie ma żadnego wpływu na nasze uczucia i działania, próżną jest rzeczą mniemać, iż moralność odkrywamy jedynie na drodze rozumowej dedukcji. Zasada aktywna nigdy nie może opierać się na nieaktywnej; i jeśli rozum sam przez się jest nieaktywny, to musi pozostać taki we wszystkich swoich postaciach i przejawach, bez względu na to, czy operuje w dziedzinie natury, czy moralności, bez względu na to, czy rozważa siły tkwiące w ciałach zewnętrznych, czy też działania istot rozumnych.

Nudną byłoby rzeczą powtarzać wszystkie te argumenty, którymi dowiodłem powyżej, że rozum jest całkowicie bezwładny i nie może nigdy ani wywołać żadnego działania czy wzruszenia, ani mu zapobiec. Łatwo będzie przypomnieć sobie, co zostało powiedziane powyżej w tej sprawie. Przy tej okazji przypomnę tylko jeden z tych argumentów, który postaram się uczynić jeszcze bardziej konkluzywnym i więcej przystosować go do tematu obecnego.

Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu. Prawda czy fałsz polega na zgodności lub na niezgodności bądź z *realnymi* stosunkami, jakie zachodzą między ideami, bądź też z *realnym* istnieniem i faktami. Cokolwiek więc nie może wykazywać takiej zgodności albo niezgodności, to nie może być prawdą, ani fałszem, i nie może też nigdy być przedmiotem naszego rozumu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że nasze uczucia, akty woli i działania nie mogą wykazywać takiej zgodności albo niezgodności, są to bowiem pierwotne fakty i realności, samoistne same w sobie, i nie tkwi w nich żaden stosunek do innych uczuć, aktów woli i działań. Niemożliwe więc jest, iżby można o nich orzekać, iż są prawdziwe albo fałszywe, i że są bądź przeciwne, bądź zgodne z rozumem.

Ten argument jest podwójnie korzystny dla naszego obecnego celu. Dowodzi on bowiem *wprost*, że działania nie czerpią swej wartości dodatniej ze zgodności z rozumem, ani swej ujemnej wartości z tego, że są z nim sprzeczne; jednocześnie argument ten dowodzi tej samej prawdy bardziej *pośrednio*, pokazując nam, że podobnie, jak rozum nie może nigdy bezpośrednio wywołać działania, ani mu zapobiec, a próbując je albo się mu sprzeciwiając, tak samo nie może on być źródłem dobra i zła moralnego, które to rzeczy, jakeśmy znaleźli, mają ten wpływ. Działania mogą być godne pochwały albo nagany, lecz nie mogą być rozumne albo nierozumne. To więc, co godne pochwały albo nagany, nie jest tym samym, co jest rozumne albo nierozumne. Walor dodatni albo ujemny działań często stawia sprzeciw naszym naturalnym skłonnościom, a czasem je kontroluje. Rozum natomiast nie ma takiego wpływu. Rozróżnienia moralne więc nie są tworem rozumu. Rozum jest całkowicie nieaktywny i nigdy nie może być źródłem czynnika tak aktywnego, jak sumienie, czyli zmysł moralny.

Lecz, być może, można by powiedzieć, że chociaż żaden akt woli czy działanie nie może być bezpośrednio sprzeczne z rozumem, to przecież możemy znaleźć taką sprzeczność w pewnych rzeczach, które towarzyszą działaniu, to znaczy: w jego przyczynach lub skutkach. Działanie może być przyczyną sądu albo *pośrednio* może być jego skutkiem, gdy sąd zbiega się z uczuciem; odbiegając zaś od przyjętego sposobu mówienia, na co filozofia raczej się nie zgadza, tę samą sprzeczność można z tej samej racji przypisać działaniu. Jak dalece ta prawda czy fałsz może być źródłem moralności, to dobrze będzie teraz rozważyć.

Stwierdziliśmy już powyżej, że rozum w ścisłym i filozoficznym znaczeniu może mieć wpływ na nasze postępowanie tylko na dwa sposoby. Bądź wtedy, gdy budzi uczucie, informując nas, iż istnieje coś, co jest właściwym dla niego przedmiotem; bądź też, gdy odkrywa powiązanie między przyczynami i skutkami tak, iż daje nam środki, byśmy mogli dać folgę naszemu uczuciu. To są jedyne dwa rodzaje sądu, które mogą towarzyszyć naszym działaniom i o których można powiedzieć, że niejako je wytwarzają; ale trzeba przyznać, że te sądy mogą często być fałszywe i błędne. Może ktoś doznać uczucia przez to, iż przyjmuje, że tkwi jakaś przykrość lub przyjemność w danej rzeczy, która w rzeczywistości nie ma tendencji do tego, ażeby wywołać którekolwiek z tych doznań, lub też która wywołuje doznanie wręcz przeciwne temu, jakie sobie wyobraża dany

człowiek. Może również ktoś obrać fałszywe środki ku osiągnięciu swego celu i może swym nierozumnym zachowaniem opóźnić realizację jakiegoś projektu, zamiast ją przyspieszyć. O tych fałszywych sądach można powiedzieć, że wpływają na uczucia i działania, które się z nimi wiążą, i można o nich też powiedzieć obrazowo i nie w sensie ścisłym, że czynią te uczucia i działania nierozumnymi. Lecz chociaż to uznamy, łatwo przecież stwierdzić, iż błędy te tak dalece nie są źródłem wszelkiej niemoralności, iż przeważnie są bardzo niewinne i nie obciążają żadną winą osoby, którą spotkało to, iż w nie popadła. Nie wychodzą one poza *błąd faktyczny*, którego, ogólnie biorąc, moralisci nie uważają za występki, jako że jest całkowicie nieumyślny. Zasluguję raczej na politowanie niż na nagane, jeśli myślę się co do tego, jaki wpływ mają rzeczy na przyjemność i przykrość, albo jeśli nie znam właściwych środków do zaspokojenia moich pragnień. I nikt nie może uważać takich błędów za rys ujemny w moim charakterze moralnym. Oto na przykład owoc, który w rzeczywistości jest niesmaczny, wydaje mi się na odległość i przez moją omyłkę przyjemny i słodki. To jest jeden błąd. A teraz, ażeby zdobyć ten owoc, wybieram pewne środki, które nie są odpowiednie do mojego celu. To jest błąd drugi; ale nie ma żadnego trzeciego, który by mógł zjawić się w naszych rozumowaniach, dotyczących działania. Pytam więc, czy człowieka w tej sytuacji, który jest winny tych dwóch błędów, należy uważać za złego i występnego, choćby tych błędów nie mógł być uniknąć? I czyż można sobie wyobrazić, że takie błędy są źródłem wszelkiej niemoralności?

Tutaj dobrze będzie zauważyć, że jeżeli rozróżnienia moralne wywodzą się z prawdy lub fałszu tych sądów, to muszą występować, ilekroć tworzymy takie sądy; i nie będzie żadnej różnicy, czy rzecz będzie dotyczyła jabłka, czy też królestwa, i czy można było, czy też nie można było uniknąć błędu. Skoro ktoś przyjmie, że sama istota moralności polega na zgodności albo niezgodności z rozumem, to inne okoliczności są całkowicie przypadkowe i dowolne i nie mogą nigdy dać działaniu charakteru cnotliwego czy występnego, ani też tego charakteru pozbawić. Do tego możemy dodać, że ta zgodność czy niezgodność nie dopuszcza stopniowania i że wobec tego wszystkie cnoty i przywary byłyby, rzecz jasna, sobie równe.

Gdyby ktoś chciał twierdzić, że chociaż błąd *co do faktu* nie jest występkiem, to natomiast błąd *co do tego, co słuszne*, jest, i że to może być źródłem niemoralności — odpowiedziałbym, że nie jest rzeczą możliwą, iżby taki błąd mógł kiedykolwiek być pierwotnym źródłem niemoralności, jako że opiera się na rozróżnieniu tego, co rzeczywiście jest słuszne i niesłuszne, to znaczy: na realnym rozróżnieniu w dziedzinie moralności, które jest niezależne od tych sądów. Błąd więc *co do tego, co słuszne*, może się stać rodzajem niemoralności; lecz jest to tylko rodzaj wtórny i opiera się na innym, który go poprzedza.

Ale są sądy, które są skutkami naszych działań, i które, gdy fałszywe, dają okazję do tego, iżby orzekać, że działania są sprzeczne z prawdą i rozumem. Otóż co do tych działań możemy zauważyć, iż nasze działania nigdy nie wywołują przyczynowo w nas samych żadnego sądu, ani prawdziwego, ani fałszywego, i że tylko na innych ludzi mają one taki wpływ. To pewna, że działanie w wielu przypadkach może dać początek fałszywym konkluzjom w umyśle innych ludzi; i że osoba, która przez okno widzi moje nieprzystojne zachowanie wobec żony mojego sąsiada, może być tak naiwna, iż sobie wyobrazi, że to jest z pewnością moja własna żona. Pod tym względem moje działanie podobne jest nieco do kłamstwa czy fałszu; z tą tylko różnicą, która jest przecież istotna, że tu nie wykonuję żadnego działania z tą intencją, by wywołać w umyśle innego człowieka fałszywy sąd, lecz tylko dlatego, iżby zaspokoić moją chęć i namiętność. Niemniej, to jest przypadkowo przyczyną błędu i fałszywego sądu i fałszywość skutków tego zachowania można przypisać samemu działaniu, tylko mówiąc obrazowo i odchylając się od zwykłego sposobu mówienia. Niemniej, nie widzę żadnego rozumowego pretekstu, ażeby twierdzić, iż tendencja, aby wywołać taki błąd, jest pierwszą sprężyną czy pierwotnym źródłem wszelkiej niemoralności [przypis: Można by pomyśleć, że jest całkiem zbędne tego dowodzić, gdyby nie to, iż pewien zmarły autor (Wollaston), który miał to szczęście, że zdobył pewną sławę, twierdził poważnie, iż taki fałsz jest podstawą wszelkiej winy i wszelkiego wynaturzenia moralnego. Ażebyśmy mogli ujawnić błędność jego tezy, trzeba tylko zważyć, że fałszywą konkluzję wyprowadza się z działania tylko wskutek tego, iż niejasne są zasady naturalne, które sprawiają, że zostaje w sposób ukryty przerwane działanie przyczyny przez przyczyny przeciwne i że to sprawia, iż powiązanie między

dwiema rzeczami jest niepewne i zmienne. Otóż ponieważ podobna niepewność i zmienność przyczyn ma miejsce nawet w rzeczach moralnych i wywołuje podobny błąd w naszych sądach, to gdyby ta tendencja do powodowania błędu była sama istotą występności i niemoralności, to wynikało by stąd, iż nawet rzeczy martwe mogłyby być występne i niemoralne.

Lecz próżno było by wysuwać argument, że rzeczy martwe działają, nie mając swobody i wyboru. Ponieważ swoboda i wybór nie są konieczne, iżby działanie wywoływało w nas błędną konkluzję, przeto nie mogą one, pod żadnym względem być istotne dla moralności; i nie bardzo widzę, jakby wedle tej koncepcji mogły one kiedykolwiek stać się istotne dla moralności. Gdyby tendencja do wywoływania błędu była źródłem niemoralności, to ta tendencja i niemoralność byłyby w każdym przypadku nie-rozdzielne.

Dodajmy do tego, że gdybym miał zwyczaj przezornie zasłaniać okna, gdy sobie pozwalam na to swobodne zachowanie się z żoną mojego sąsiada, to nie byłbym winien żadnej niemoralności; a to dlatego, że zachowanie moje, tutaj całkowicie ukryte przed ludźmi, nie miałoby żadnej tendencji do tego, iżby powodować fałszywą konkluzję w czyimkolwiek umyśle.

Z tej samej racji złodziej, który wkrada się do mieszkania przez okno, przystawiając sobie drabinę, i który dokłada wszelkiej możliwej staranności, iżby nie spowodować żadnego zamieszania i hałasu, nie jest pod żadnym względem przestępcą. Albo go bowiem nikt nie zauważy, albo też, jeżeli go ktoś zauważy, to nie będzie możliwe, iżby spowodował on tym jakiś błąd, nikt bowiem w tych okolicznościach nie weźmie go za nic innego niż za to, czym jest rzeczywiście.

Wiadome jest dobrze, że ludzie, którzy mają zeza, bardzo łatwo wywołują pomyłki u innych ludzi: wyobraźmy sobie, że witają jakąś osobę lub z nią rozmawiają, gdy tymczasem w rzeczywistości zwracają się do kogoś innego. Czy z tej racji są niemoralni?

Poza tym łatwo możemy zauważyć, że we wszystkich takich argumentacjach tkwi oczywiście błędne koło w rozumowaniu. Ten, kto bierze w posiadanie dobra *innego* człowieka i używa ich jako *swoich własnych*, w pewien sposób deklaruje, że są one jego własnością; i ten fałsz jest źródłem tego, iż niemoralne jest, postępowanie niesprawiedliwe. Lecz czyż można sobie pomyśleć własność, słusność, uprawnienie czy obowiązek bez uprzednio już istniejącej moralności?

Człowiek, który jest niewdzięczny względem swego dobroczyńcy, stwierdza tym w pewien sposób, iż nigdy nie otrzymał żadnego dobrodziejstwa od niego. Lecz w jaki sposób? Czy dlatego, że jego obowiązkiem jest, iżby był wdzięczny? Lecz to zakłada, iż istnieje jakaś wcześniejsza reguła obowiązku i moralności. Czy też jest tak dlatego, że natura ludzka jest na ogół pełna wdzięczności i że to sprawia, iż wnioskujemy, że człowiek, który drugiemu przysparza jakąś szkodę, nigdy nie otrzymał żadnego dobrodziejstwa od osoby, której szkodzi? Lecz natura ludzka nie jest tak ogólnie wdzięczna, iżby usprawiedliwić taką konkluzję. A gdyby nawet była, to czyż wyjątek z reguły ogólnej w każdym przypadku jest czymś występny tylko dlatego, że jest wyjątkiem?

Lecz do tego, ażeby całkowicie obalić tę fantastyczną koncepcję, wystarczyłoby by stwierdzić, że pozostawia nas wobec tej samej trudności, a mianowicie, iż trudno nam wskazać rację, dla której prawda jest cnotliwa, a fałsz występny, podobnie jak trudno nam jest podać rację, dlaczego jakieś inne działanie jest zasługą czy bezecnością. Zgodzę się, jeśli się wam tak podoba, że wszelka niemoralność wywodzi się z tego jakoby fałszu w działaniu, pod warunkiem, iż będziecie mogli wskazać mi jakąś rację prawdopodobną, dla której taki fałsz jest niemoralny. Jeżeli rozważycie sprawę, jak należy, to znajdziecie się wobec tej samej trudności, jak na początku.

Ten ostatni argument jest bardzo konkluzywny; a to dlatego, że gdyby jakiś oczywisty walor czy bezecność nie łączyły się z tym rodzajem prawdy czy fałszu, to nie mogłoby to mieć nigdy żadnego wpływu na nasze działania. Któż bowiem kiedykolwiek myślał o tym, by powstrzymać się od jakiegoś działania dlatego, że inni ludzie mogliby wyprowadzić z tego fałszywe konkluzje? I kto podejmował kiedykolwiek jakieś działania dlatego, by spowodować konkluzje słuszne?)]

Tak więc, ogólnie biorąc, jest rzeczą niemożliwą, iżby rozróżnienia między tym, co moralnie dobre i złe, mógł dokonać rozum, skoro to rozróżnienie ma wpływ na nasze działania, jakiego sam rozum nie jest zdolny wywierać. Rozum i władza sądenia mogą istotnie być pośrednią przyczyną działania, wywołując uczucie albo nadając mu pewien kierunek. Nie twierdzi się jednak, iżby sądowi tego rodzaju, prawdziwemu czy fałszywemu, towarzyszyła cnota lub występpek. Co się zaś

tyczy sądów, które są spowodowane przez nasze sądy, to one tym mniej mogą dawać cechy moralne działaniom, które są ich przyczyną.

Ażeby ująć rzecz bardziej szczegółowo i wykazać, że zdrowa filozofia nie może stawać w obronie tych wieczystych i niezmiennych zgodności i niezgodności między rzeczami, dobrze będzie rozważyć, co następuje: Gdyby myśl i rozum były zdolne same przez się wyznaczać granice tego, co jest słuszne, a co niesłuszne, to cecha cnotliwości i występności albo musiałaby tkwić w jakichś stosunkach między rzeczami, albo też musiałaby być sprawą stanu faktycznego, jaki odkrywa nasz rozum. Ta konsekwencja jest oczywista. Wobec tego, że operacje rozumu ludzkiego dzielą się na dwa rodzaje, a mianowicie na porównywanie idei i na wnioskowanie z faktów, to gdyby rozum odkrywał cnotę, musiałaby ona być przedmiotem jednej z tych operacji, bo nie ma żadnej trzeciej operacji rozumu, która by mogła ją odkrywać. Pewni filozofowie bardzo pilnie propagowali pogląd, że moralność może być przedmiotem oczywistego dowodu; i chociaż nikt nie potrafił posunąć się chociaż o krok jeden naprzód w tych dowodach, niemniej jest przyjęte za rzecz pewną, że ta nauka może być doprowadzona do pewności, równej tej, jaką ma geometria czy algebra. Wedle tego założenia występki i cnota muszą polegać na pewnych stosunkach, skoro zostało powszechnie uznane, iż żadnego stanu faktycznego nie można uczynić przedmiotem dowodu. Zaczniemy więc od badania tej hipotezy i spróbujmy, jeśli to możliwe, ustalić te cechy moralne, które były przez tak długi czas przedmiotem naszych bezowocnych poszukiwań. Wskażmy wyraźnie te stosunki, które składają się na moralność czy na obowiązek, tak iżbyśmy mogli wiedzieć, na czym one polegają i w jaki sposób musimy o nich sądzić.

Jeżeli twierdzicie, że występki i cnota polegają na stosunkach, które mogą być przedmiotem pewności i dowodu, to musicie ograniczyć się do tych *czterech* stosunków, które jedynie dopuszczają stopniowanie oczywistości; ale w tym przypadku popadacie w niedorzeczności, z których nigdy nie będziecie się mogli wywinąć. Skoro bowiem według was sama istota moralności tkwi w stosunkach i skoro wszystkie te stosunki mogą zachodzić nie tylko między istotami nierozumnymi, lecz również między rzeczami martwymi, to stąd wynika, że nawet takie rzeczy musiałaby móc mieć wartość moralną dodatnią lub ujemną. *Podobieństwo, sprzeczność, stopnie jakości i stosunki ilościowy i liczbowe* —wszystkie te stosunki równie dobrze przysługują materii, jak naszym działaniom, uczuciom i aktom woli. Nie podlega więc wątpliwości, że moralność nie tkwi w żadnym z tych stosunków i że poczucie moralne nie polega na odkrywaniu tych stosunków [przypis: Aby dowieść, jak pełne pomieszanie pojęciowych jest zazwyczaj nasze myślenie o tej sprawie, możemy zauważyć, że ci, którzy twierdzą, iż moralność może być przedmiotem dowodu, nie mówią, iż moralność polega na stosunkach, ani że stosunki te dadzą się rozróżnić i ustalić przez rozum. Mówią oni tylko, że rozum może ustalić, iż takie oto działanie, w takich oto warunkach, jest cnotliwe, że zaś takie inne działanie jest występne. Zdaje się, że myśleli oni, iż wystarczy, jeżeli będą mogli wprowadzić słowo "stosunek" do tego zdania, nie troszcząc się, czy było ono na miejscu, czy też nie. Lecz tutaj, jak myślę, argumentacja jest jasna. Rozum, prowadząc dowód, odkrywa tylko stosunki. Lecz rozum ten, zgodnie z tą koncepcją, odkrywa również, co jest występkiem, a co cnotą. A więc cechy moralne muszą być stosunkami. Gdy dezaprobowujemy jakieś działanie w jakiejś tam sytuacji, to cały złożony przedmiot, składający się z działania i sytuacji, musi tworzyć pewne stosunki, na których polega istota występkę. Tej koncepcji nie można by było inaczej zrozumieć. Cóż bowiem odkrywa rozum, gdy orzeka, że jakieś działanie jest występne? Czy odkrywa on wówczas stosunek, czy też stan faktyczny? To są pytania decydujące i nie można się od nich uchylać.]

Gdyby ktoś twierdził, że zmysł moralny polega na odkrywaniu pewnego stosunku różnego od innych stosunków i że nasze wyliczenie nie było pełne, gdy obejmowaliśmy nim w cztery ogólne grupy wszelkie stosunki, które mogą być przedmiotem dowodu, to na to nie wiem, co odpowiedzieć, póki ktoś nie będzie tak uprzejmy i nie wskaże mi tego nowego stosunku. Niepodobna. obalać koncepcji, która nigdy dotychczas nie została jeszcze rozwinięta i wyjaśniona. Walcząc w ciemnościach, człowiek marnuje swe uderzenia w powietrze i lokuje je często tam, gdzie nie ma przeciwnika.

Muszę więc w tej sprawie zadowolić się tym, że będę żądał, iżby ten, kto chciałby podjąć się rozwinięcia i wyjaśnienia tej koncepcji, spełnił dwa następujące warunki. Po *pierwsze*, wobec tego,

że dobro i zło moralne może przysługiwać tylko działaniom umysłu i że odnosi się i jest związane z naszą sytuacją wśród rzeczy świata zewnętrznego, przeto stosunki, z których wywodzą się te moralne rozróżnienia, muszą zachodzić tylko między działaniami wewnętrznymi a rzeczami świata zewnętrznego i nie mogą się odnosić ani do działań wewnętrznych, porównywanych tylko między sobą, ani do rzeczy zewnętrznych, przeciwstawionych innym rzeczom zewnętrznym. Wobec tego, że się przyjmuje, iż moralność wiąże się z pewnymi stosunkami, to gdyby te stosunki mogły zachodzić między działaniami wewnętrznymi, rozważanymi z osobna, to wynikałoby stąd, iż moglibyśmy być winni przestępstw w granicach samej naszej świadomości i niezależnie od naszej sytuacji w stosunku do świata. I podobnie, gdyby te stosunki moralne mogły dotyczyć samych tylko rzeczy zewnętrznych, to wynikałoby stąd, że nawet byty nieożywione mogłyby być moralnie piękne lub brzydkie. A tymczasem trudno jest, jak się zdaje, wyobrazić sobie, iżby można było znaleźć jakiś stosunek, który by zachodził między naszymi uczuciami, aktami woli i działaniami a rzeczami zewnętrznymi, i który by mógł nie zachodzić między samymi uczuciami i aktami woli czy też między samymi rzeczami zewnętrznymi, porównywanymi *między sobą*.

Lecz trudniej jeszcze będzie spełnić *drugi* warunek, konieczny do tego, by uzasadnić tę koncepcję. Zgodnie z zasadami, jakie przyjmują ci, którzy twierdzą, iż zachodzi abstrakcyjna, rozumem uchwytana, różnica między tym, co dobre, a co złe moralnie, i między naturalną odpowiednością i nieodpowiednością rzeczy, zakłada się nie tylko, że te stosunki, jako wieczyste i niezmiennie, są zawsze te same bez względu na to, jaka rozumna istota je rozważa, lecz przyjmuje się również, iż *skutki* tych stosunków z konieczności są zawsze te same; i wnioskuje się, że wywierają one nie mniejszy, lecz raczej większy wpływ na wolę bóstwa, niż gdy kierują postępowaniem istot rozumnych i cnotliwych naszego własnego gatunku. Te dwie rzeczy są wyraźnie od siebie różne. Co innego jest wiedzieć, co jest cnotą; a co innego dostosować do tego naszą wolę. Ażeby więc dowieść, że probierze tego, co słuszne i niesłuszne, są wieczystymi prawami, *obowiązującymi* dla każdego rozumnego umysłu, nie wystarcza wskazać stosunków, na których opierają się te probierze. Musimy również wskazać powiązanie między takim stosunkiem a wolą; i musimy dowieść, że to powiązanie jest tak konieczne, iż w każdym umyśle normalnym stosunek ten musi zachodzić i wywierać swój wpływ, choćby różnica między tymi umysłami pod innymi względami była niezmiernie wielka i nieskończona. Otóż poza tym, co już dowiodłem, iż nawet w naturze ludzkiej żaden stosunek sam w odosobnieniu nie może spowodować żadnego działania; nawet poza tym, powiadam, wykazałem już powyżej, traktując o rozumie, że nie ma między przyczyną a skutkiem takiego powiązania, jak się to przyjmuje, które by można ustalać inaczej niż drogą doświadczenia i co do którego moglibyśmy mieć uroszczenie, że jesteśmy go pewni mocą prostego rozważania myślowego rzeczy. Wszelkie byty we wszechświecie, rozważane same w sobie, ukazują się całkiem luźno i niezależnie jeden od drugiego. Dopiero drogą doświadczenia poznajemy ich wpływy i powiązania; i nie powinniśmy nigdy rozciągać tych powiązań poza granice doświadczenia.

Tak więc nie będzie można spełnić *pierwszego* warunku, niezbędnego dla koncepcji wiecznych i rozumowych probierzy tego, co słuszne i co niesłuszne; nie można bowiem wskazać tych stosunków, na których takie rozróżnienie mogłoby być oparte. I niepodobna również spełnić *drugiego* warunku, ponieważ nie możemy dowieść *a priori*, iżby te stosunki, gdyby rzeczywiście istniały i były spostrzegalne, narzucały się i były obowiązujące powszechnie.

Ażeby te refleksje ogólne stały się bardziej jasne i przekonywające, możemy je zilustrować na pewnych szczególnych przypadkach, gdzie ten rys dobra czy zła moralnego najpowszechniej jest uznawany. Spośród wszelkich występków, do jakich zdolne są istoty ludzkie, najbardziej strasznym i przeciwnym naturze jest niewdzięczność, szczególnie względem rodziców i gdy się przejawia w sposób najbardziej szkaradny w zadaniu ran i śmierci. To uznają wszyscy ludzie, zarówno filozofowie, jak i szeroki ogół; między filozofami powstaje tylko pytanie, czy wina, inaczej: brzydota moralna tego działania, odkryta zostaje na drodze rozumowania dowodowego, czy też odczuwa ją zmysł wewnętrzny poprzez jakieś uczucie, spowodowane w sposób naturalny refleksją, dotyczącą takiego działania. To pytanie szybko rozstrzygniemy w sensie przeciwnym pierwotnemu pogładowi, jeżeli będziemy mogli wskazać te same stosunki między innymi rzeczami, gdzie pojęcie winy czy niesprawiedliwości im nie towarzyszy. Rozum czy wiedza nie jest niczym innym niż

porównywaniem idei i odkrywaniem stosunków między nimi; jeżeli zaś te same stosunki mają rysy odrębne, to musi stąd oczywiście wynikać, że tych rysów nie odkrywa sam rozum. Ażeby więc tę sprawę poddać próbie, wybierzmy jakąś rzecz nieożywioną, taką jak dąb lub wiąz, i przyjmijmy, że rozrzucając swoje nasienie, wytwarza on u swych stóp młodą generację, która stopniowo się rozwija i wreszcie przesłania, a nawet niszczy swe drzewo macierzyste. Otóż pytam, czy w tym przypadku brak tego stosunku, który można ustalić w ojcobójstwie, lub też w niewdzięczności? Czyż drzewo macierzyste nie jest tutaj przyczyną istnienia innych drzew; i czyż ta młoda roślina nie jest przyczyną zniszczenia starej, zupełnie tak samo, jak wówczas, gdy dziecko morduje swego rodzica? Nie wystarczy odpowiedzieć, że brak tutaj wyboru i aktu woli. Gdy bowiem chodzi o ojcobójstwo, to akt woli nie tworzy jakichś *odrębnych* stosunków, lecz jest tylko przyczyną, z której wywodzi się działanie; a więc wytwarza *te same* stosunki, jakie powstają z innych racji, gdy chodzi o dąb czy wiąz. Wola czy wybór decyduje o tym, że człowiek zabija swego rodzica; prawa materii i ruchu decydują o tym, że młoda roślina niszczy dąb, z którego powstała. Tutaj więc te same stosunki mają różne przyczyny, stosunki niemniej są te same. Że zaś ustalenie tych stosunków nie w obu przypadkach pociąga za sobą pojęcie niemoralności, przeto pojęcie to nie wywodzi się z tego ustalenia.

Ale weźmy przykład jeszcze bardziej podobny. Muszę zapytać, dlaczego kazirodztwo w gatunku ludzkim jest przestępstwem i dlaczego to samo działanie i te same stosunki pośród zwierząt nie są ani trochę haniebne i obrzydliwe moralnie? Mógłby ktoś odpowiedzieć, że ta praktyka jest niewinna u zwierząt, ponieważ nie mają one dostatecznego rozumu, by odkryć, że jest haniebna; że natomiast u człowieka, obdarzonego tą władzą, która trzymać go *winna* w granicach obowiązku, to samo działanie natychmiast staje się występne. Otóż gdyby tak ktoś powiedział, to odpowiedziałbym na to, że jest to argumentacja, obracająca się oczywiście w błędnym kole. Nim bowiem rozum może spostrzec tę szkaradność moralną, musi ona już istnieć, a zatem jest niezależna od decyzji naszego rozumu i jest raczej ich przedmiotem niż ich skutkiem. Zgodnie z tą koncepcją więc każde zwierzę, które posiada zmysły, pożądaną i wolę, to znaczy: każde zwierzę, musi móc posiadać wszystkie te same cnoty i przywary, za które chwalimy i ganimy istoty ludzkie. Cała różnica polegałaby na tym, że nasz wyższy rozum może odkrywać, co jest występkiem, czy cnotą, i że tym może zwiększać aprobatę lub dezaprobatę. Niemniej odkrycie takie zakłada, że jest jakiś odrębny byt w tych rozróżnieniach moralnych, byt, który zależy jedynie od woli i pożądaną i który można odróżnić od rozumu zarówno myślowo, jak i realnie. Między zwierzętami mogą zachodzić te same stosunki, jak między ludźmi; stąd też między nimi istniałaby ta sama moralność, gdyby istota moralności polegała na tych stosunkach. To, że brak im dostatecznego rozumu, może im nie pozwolić, by postrzegały obowiązki moralne, lecz nigdy nie może przeszkodzić, by te obowiązki istniały; muszą one bowiem istnieć uprzednio, by je można było postrzegać. Rozum musi je tylko ustalać, nigdy natomiast nie może ich wytwarzać. Ten argument zasługuje na to, by go zważyć, jako że w moim rozumieniu jest całkowicie konkluzywny.

I rozumowanie to nie tylko dowodzi, że moralność nie polega na żadnych stosunkach, które by były przedmiotami nauki; lecz gdy rzecz się zbada bliżej, to okaże się z równą pewnością, iż polega ona nie na jakimś *stanie faktycznym*, które by można było ustalić rozumem. To jest *druga* część mojej argumentacji; i jeżeli można będzie uczynić to oczywistym, to będziemy mogli wyprowadzić wniosek, że moralność nie jest rzeczą rozumu. Lecz czyż może zachodzić jakaś trudność, gdy chodzi o dowód, że przywara i cnota nie są stanami faktycznymi, o których istnieniu mógłby wnosić rozum? Weźmy jakieś działanie, co do którego panuje zgoda, iż jest występne; na przykład: rozmyślne morderstwo. Zbadajcie to działanie we wszelkim możliwym oświetleniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny czy też takie istnienie realne, którebyście nazywali *występkiem*. Jakkolwiek rzecz ujmiemy, to znajdziecie tylko pewne uczucia, motywy, akty woli i myśli. Nie ma żadnego innego stanu faktycznego w tym przypadku. Występek całkowicie wymyka się wam z rąk, póki rozważacie samo to działanie. Nie możecie go znaleźć, póki nie zwrócić waszej refleksji ku własnemu swemu wnętrzu i nie znajdziecie uczucia dezaprobaty, która budzi się w was w stosunku do tego działania. Tutaj jest stan faktyczny, lecz jest to przedmiot uczucia, nie zaś rozumu. Leży on w was samych, nie zaś w jakimś przedmiocie. Tak więc, gdy orzekacie, że jakieś działanie czy jakiś charakter jest występny, to nie rozumiecie nic innego niż to,

że mając naturę o takiej, a nie innej strukturze, doznajecie wzruszenia czy uczucia dezaprobaty, mając przed oczyma to działanie czy charakter. Występek czy cnotę więc można porównać do dźwięków, barw, ciepła i chłodu, które w myśl filozofii nowożytnej nie są własnościami rzeczy zewnętrznych, lecz percepcjami w umyśle. I odkrycie to w dziedzinie moralności, podobnie jak tamto w fizyce, uważać należy za znaczny postęp nauk spekulatywnych, choć znów podobnie jak tamto, na praktykę ma ono wpływ nieznaczny albo i nie ma żadnego. Nic nie może być bardziej realne i bardziej nas obchodzić, niż nasze własne uczucia przyjemności i przykrości; i jeżeli te są przychylnie dla cnoty, nieprzychylnie zaś dla występku, to nie może być potrzebne nic więcej do tego, byśmy regulowali nasze postępowanie i zachowanie.

Nie mogę się powstrzymać od tego, ażeby do tych wywodów nie dodać obserwacji, która, być może, uznana zostanie za dość ważną. W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest i nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum

Rozdział II

Rozróżnienia moralne wywodzą się ze zmysłu moralnego

Tak więc tok tej argumentacji prowadzi nas do konkluzji, że skoro występku i cnoty nie może odkryć sam rozum ani porównanie idei, to musimy być zdolni stwierdzać różnicę między nimi przy pomocy jakiejś impresji czy uczucia, jakie one powodują. Nasze decyzje, dotyczące tego, co prawe i nieprawe moralnie, są, oczywista, percepcjami; że zaś wszelkie percepcje są bądź impresjami, bądź ideami, przeto wyłączenie jednych jest przekonywającym argumentem za drugimi. Moralność więc jest znacznie bardziej rzeczą odczucia niż sądu, chociaż to odczucie czy wzruszenie jest zazwyczaj tak łagodne i subtelne, że skłonni jesteśmy mieszać je z ideą, zgodnie z utartym naszym nawykiem, by uważać za to samo wszystkie rzeczy, które wykazują jakieś bliższe podobieństwo jedno do drugich.

Powstaje teraz dalsze pytanie: jakiej natury są te impresje i w jaki sposób działają na nas? Tutaj nie możemy długo pozostawać niezdecydowani, lecz musimy orzec, że impresja, która powstaje wobec cnoty, jest przyjemna, że zaś ta, którą daje występku, jest nieprzyjemna. Doświadczenie każdej chwili musi nas o tym przekonywać. Nie ma widoku tak jasnego i pięknego, jak czyn szlachetny i wielkoduszny; i nic nie budzi w nas większej odrazy niż czyn okrutny i zdradziecki. Żadna radość nie równa się zadowoleniu, jakie nam daje towarzystwo tych ludzi, których kochamy i szanujemy; największą zaś ze wszelkich kar jest być zmuszonym pędzić życie z ludźmi, których nienawidzimy lub którymi pogardzamy. Nawet sztuka teatralna lub powieść może nam dać przykłady tej przyjemności, jaką nam daje cnota, i tej przykrości, jaką wywołuje występku czy przywara.

Otóż wobec tego, że wyróżniające impresje, dzięki którym poznajemy to, co jest dobre albo złe moralnie, nie są niczym innym niż *swoistymi* przeżyciami przykrości i przyjemności, przeto we wszystkich badaniach dotyczących tych rozróżnień moralnych wystarczać będzie, gdy wskażemy czynniki, które sprawiają, iż doznajemy zadowolenia lub niezadowolenia na widok jakiegoś charakteru, abyśmy zrozumieli, dlaczego ten charakter jest godny aprobaty albo dezaprobaty. Działanie, uczucie, charakter, jest cnotliwy, lub występny; dlaczego? Dlatego, że jego widok

sprawia przyjemność albo przykrość swoistego rodzaju. Wskazując więc rację, dla której powstaje przyjemność lub przykrość, wystarczająco wyjaśniamy występki czy cnotę. Mieć wycucie cnoty, to nic innego, niż *doznać zadowolenia* swoistego rodzaju na widok pewnego charakteru ludzkiego. Samo to *doznanie uczuciowe* jest właśnie naszą aprobatą czy podziwem. Nie idziemy dalej i nie dociekamy, jaka jest przyczyna tego zadowolenia. Nie wyprowadzamy wniosku, iż charakter jest cnotliwy, ponieważ się nam podoba. Lecz czując, że się nam podoba w taki właśnie swoisty sposób, czujemy faktycznie, iż jest on cnotliwy. Rzecz się tu ma tak samo, jak w naszych sądach, które dotyczą wszelkiego rodzaju piękna, smaków i doznań zmysłowych. Nasza aprobatą tkwi *implicite* w tej bezpośredniej przyjemności, jaką te rzeczy nam dają.

Przeciw koncepcji, która ustala wieczyste racjonalne miary tego, co słuszne i niesłuszne, wysunąłem powyżej zarzut, że niepodobna wskazać w działaniach istot rozumnych jakichś stosunków, których by nie było między rzeczami świata zewnętrznego; stąd, gdyby moralność zawsze wiązała się z tymi stosunkami, to byłoby możliwe, iżby nieożywiona materia stawała się cnotliwa lub występna. Otóż w sposób podobny można by zarzucić naszej obecnej koncepcji, że gdyby cnotę i występki wyznaczała przyjemność i przykrość, to cechy te musiałyby w każdym przypadku powstawać z tych doznań; i, co za tym idzie, wszelka rzecz, czy to ożywiona, czy to nieożywiona, rozumna czy nierozumna, mogłaby stać się moralnie dobra albo zła, o ile tylko może wywołać zadowolenie albo niezadowolenie. Lecz chociaż zarzut ten zdaje się być dokładnie ten sam, to przecież bynajmniej nie ma on tej samej mocy w tych dwóch przypadkach. Po pierwsze bowiem jest rzeczą oczywistą, że przez *przyjemność* rozumiemy doznania, które są bardzo różne jedne od drugich i które wykazują tylko takie dalekie podobieństwo, jakie jest niezbędne do tego, by je oznaczać tym samym terminem abstrakcyjnym. Dobry utwór muzyczny i butelka dobrego wina w równym stopniu dają przyjemność; co więcej, ich dobroć wyznaczona jest wyłącznie przez tę przyjemność. Lecz czyż powiemy z tej racji, że wino jest harmonijne i że muzyka ma dobry smak? Podobnie, rzecz nieożywiona i charakter czy uczucia jakiejś osoby mogą jedne i drugie dawać zadowolenie; lecz że zadowolenie z tych rzeczy jest odmienne, więc zapobiega to, byśmy nie mieszały uczuć, które dotyczą tych rzeczy, i sprawia, że jednej rzeczy przypisujemy cnotę, drugiej zaś nie przypisujemy. I nie każde też uczucie przyjemności czy przykrości, jakie powstaje na widok charakterów ludzkich i działań, jest tego *swoistego* rodzaju, iż wywołuje naszą pochwałę czy naganę. Dodatnie cechy nieprzyjaciela sprawiają nam przykrość, lecz mogą przecież wywoływać nasz szacunek i dodatnią ocenę. Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym lub złym moralnie. Prawda, że te uczucia, płynące z interesu i względów moralnych, łatwo pomieszać jedne z drugimi; i przechodzą one w sposób naturalny jedne w drugie. Rzadko się zdarza, iżbyśmy nie myśleli, że nasz wróg jest występny, i rzadko możemy rozróżnić między tym, iż sprzeciwia się on naszemu interesowi, a tym, że jest rzeczywiście zły lub że ma niski charakter. Ale to nie przeszkadza, że uczucia te same w sobie są różne; i człowiek, który ma panowanie nad sobą i sąd właściwy o rzeczach, może uchronić się od tych złudzeń. Podobnie, chociaż jest rzeczą pewną, że piękny głos nie jest niczym innym niż takim głosem, który z natury rzeczy daje swoisty rodzaj przyjemności, to przecież trudno człowiekowi odczuwać, że głos jego wroga jest przyjemny i uznawać, że jest muzykalny. Ale człowiek o subtelnym uchu, który ma władzę nad sobą, może rozdzielić te uczucia i obdarzyć pochwałą to, co na nią zasługuje.

Po wtóre, możemy przypomnieć koncepcję uczuć, którą rozwinęliśmy powyżej, ażeby zauważyć jeszcze bardziej znaczną różnicę między naszymi przykrościami i przyjemnościami. Duma i pokora, miłość i nienawiść powstają, gdy ukazuje się przed nami jakaś rzecz, która jednocześnie pozostaje w pewnym stosunku do przedmiotu naszego uczucia i wywołuje dające się wyodrębnić doznanie, które jest związane z doznaniem uczucia. Otóż cnotie i występki towarzyszą te okoliczności. Z konieczności rzeczy muszą one być ulokowane bądź w nas samych, bądź w innych ludziach, i muszą wywoływać bądź przyjemność, bądź przykrość i, co za tym idzie, muszą dawać początek jednemu z tych czterech uczuć, co jasno je odróżnia od przyjemności i przykrości, jakie powstają wobec rzeczy nieożywionych, które często nie znajdują się w żadnym do nas stosunku. I to, być może, jest najważniejszym działaniem, jakie cnota i występki wywierają na umysł ludzki.

Można teraz zapytać w sposób ogólny co do tej przykrości i przyjemności, które wyróżniają to, co dobre i co złe moralnie: z jakich czynników się one wywodzą i skąd powstają w umyśle ludzkim? Na to odpowiadam po pierwsze, że niedorzeczne jest wyobrażać sobie, iżby w każdym poszczególnym przypadku te uczucia były wywoływane przez własność pierwotną i przez przyrodzoną konstytucję emocjonalną. Wobec tego bowiem, że ilość naszych obowiązków jest w pewien sposób nieskończona, przeto niemożliwą jest rzeczą, iżby nasze instynkty pierwotne rozciągały się na wszystkie te obowiązki i żeby od naszego najwcześniejszego dzieciństwa wrażały w umysł ludzki całą tę mnogość przepisów, jakie obejmuje najbardziej pełny system moralny. Taki rozwój rzeczy nie zgadza się ze zwykłymi regułami, które kierują biegiem rzeczy w naturze, gdzie nieznaczną ilość czynników wytwarza całą tę różnorodność, jaką obserwujemy we wszechświecie i gdzie każda rzecz dokonuje się w sposób najbardziej łatwy i prosty. Jest więc konieczne ograniczyć ilość tych impulsów pierwotnych i trzeba znaleźć pewne zasady bardziej ogólne, na których opierają się wszelkie nasze pojęcia moralne.

Lecz, *po drugie*, należałoby zapytać, czy winniśmy szukać tych zasad w *naturze*, czy też musimy się za nimi rozglądać gdzie indziej? Na to rzeknę, że nasza odpowiedź na to pytanie zależy raczej od definicji wyrazu „*natura*”, od którego żaden chyba inny wyraz nie jest bardziej wieloznaczny. Jeśli *naturę* przeciwstawia się cudom, to nie tylko rozróżnienie między cnotą a występkiem jest naturalne, lecz naturalne również jest wszelkie zdarzenie, które kiedykolwiek zaszło w świecie, *wyjawszy te cuda, na których opiera się, nasza religia*. Mówiąc więc, że poczucia występku i cnoty są naturalne w tym znaczeniu, nie robimy przez to żadnego nadzwyczajnego odkrycia.

Lecz *naturę* można również przeciwstawić temu, co rzadkie i niezwykle. I w tym znaczeniu, które jest potoczne, często mogą powstawać dysputy co do tego, co jest naturalne, a co nienaturalne; i można ogólnie twierdzić, że nie posiadamy żadnego dość ścisłego probierza, z którego pomocą można by rozstrzygać takie dysputy. Co jest częste, a co rzadkie, to zależy od ilości przykładów, jakąśmy obserwowali; że zaś ta liczba może stopniowo zwiększać się albo zmniejszać, przeto będzie niemożliwe ustalić jakąś ścisłą granicę między tym, co częste i co rzadkie. W tej sprawie możemy tylko stwierdzić, że jeśli w ogóle jest jakaś rzecz, którą można by nazwać naturalną w tym znaczeniu, to uczucia moralne z pewnością mogą być tak nazwane; nie było bowiem nigdy żadnego narodu w świecie ani pojedynczej osoby w narodzie, która by była całkiem pozbawiona tych uczuć i która by nigdy, w żadnym przypadku, nie okazywała najmniejszej aprobaty czy dezaprobaty różnych sposobów zachowania się człowieka. Te uczucia są tak zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej i w naszym charakterze, że niepodobna ich wykorzeńić i zniszczyć, nie wywołując całkowitego zamieszania w ludzkim umyśle i nie doprowadzając go do choroby czy obłądki.

Ale można też przeciwstawiać *naturę* temu, co sztuczne, równie jak temu, co rzadkie i niezwykle. I w tym znaczeniu można się spierać, czy pojęcie cnoty jest naturalne, czy też nie jest. Zapominamy łatwo, że zamiary, projekty, poglądy ludzkie są czynnikami tak koniecznymi w swym działaniu jak ciepło i chłód, jak wilgoć i susza. Lecz przyjmując, że są to czynniki zupełnie wolne i całkowicie należące do nas, zwykliśmy przeciwstawiać je innym czynnikom natury. Gdyby więc ktoś zapytał, czy poczucie cnoty jest naturalne, czy też sztuczne, to ja jestem tego zdania, że nie mogę obecnie dać ścisłej odpowiedzi na to pytanie. Być może, okaże się później, że nasze poczucie pewnych cnót jest sztuczne, innych zaś naturalne. Dyskusja nad tym pytaniem będzie bardziej na miejscu, gdy wejdziemy bardziej ściśle i szczegółowo w rozważanie poszczególnych występków i cnót [przypis: W dalszych rozważaniach *to, co naturalne*, przeciwstawiamy czasem również temu, co *społeczne*, a czasem temu, co *moralne*. Charakter przeciwstawienia będzie zawsze wskazywał, w jakim znaczeniu bierzemy ten termin.].

A tymczasem nie będzie na miejscu stwierdzić na podstawie tych definicji wyrazów *naturalny* i *nienaturalny*, że nie może być nic bardziej niefilozoficznego niż te koncepcje, które twierdzą, że cnota jest tym samym, co jest naturalne, a występki tym samym, co nienaturalne. W pierwszym bowiem znaczeniu tego wyrazu „*natura*” (rzecz przeciwstawna do cudu) zarówno występki, jak cnoty są naturalne; w drugim zaś znaczeniu, gdy natura jest przeciwstawieniem tego, co niezwykle, cnotę, być może, uznamy za rzecz najbardziej nienaturalną. Przyznać zaś trzeba co najmniej, że cnota heroiczna, która jest tak niezwykle, jest równie mało naturalna, jak najbardziej

brutalne barbarzyństwo. Co się zaś tyczy trzeciego znaczenia tego słowa, to rzecz pewna, że w nim zarówno występki jak cnota, są jednakowo sztuczne i leżą poza tym, co jest naturą. Jakkolwiek bowiem można by dyskutować, czy pojęcie tego, co wartościowe dodatnio, a co ujemnie w pewnych działaniach, jest naturalne, czy też sztuczne, to w każdym razie jest oczywiste, że same działania są sztuczne i że są dokonywane z pewnym zamiarem i z pewną intencją. Inaczej bowiem nie można by ich nigdy podciągnąć pod jedną z tych nazw. Niemożliwe jest więc, iżby cechy naturalności i nienaturalności mogły w jakimkolwiek znaczeniu wyznaczać granice występków i cnoty.

Tak więc znów wracamy do naszego pierwszego twierdzenia, że cnotę wyróżnia przyjemność, występki zaś przykrość, jaką jakieś działanie, uczucie czy charakter wywołuje w nas po prostu przez to, że je widzimy i rozważamy. Takie rozstrzygnięcie jest bardzo wygodne, sprowadza rzecz bowiem do tego prostego pytania: *dlaczego jakieś działanie czy uczucie przy ogólnym na nie wejrzeniu daje pewne zadowolenie czy niezadowolenie?* Odpowiedź na nie wskazuje źródło moralnej słuszności czy niesłuszności tego działania czy uczucia i nie potrzebujemy rozważać jakichś niezrozumiałych stosunków i własności, które nigdy nie istniały w naturze, ani nawet w naszej wyobraźni, w postaci jasnego i wyraźnego pojęcia. Pochlebiam sobie, że urzeczywistniłem znaczną część mojego obecnego zamiaru, stawiając pytanie, które mnie wydaje się wolne od wszelkiej wieloznaczności i mętności.

CZĘŚĆ II O SPRAWIEDLIWOŚCI I NIESPRAWIEDLIWOŚCI

Rozdział I *Czy sprawiedliwość jest cnotą naturalną, czy sztuczną?*

Napomknąłem już powyżej, że nasze poczucie wszelkiego rodzaju cnoty nie jest naturalne, lecz że są pewne cnoty, które dają przyjemność i wywołują aprobatę dzięki pewnemu sztucznemu urządzeniu czy pomysłowi, który powstaje z pewnych okoliczności i potrzeb rodzaju ludzkiego. Twierdzę, że *sprawiedliwość* jest cnotą tego rodzaju; i spróbuję obronić ten pogląd krótką i, mam nadzieję, przekonującą argumentacją, nim zbadam naturę tego sztucznego urządzenia, które daje poczucie tej cnoty.

Jest rzeczą oczywistą, że gdy chwalimy jakieś działania, to patrzymy jedynie na motywy, które je powodują, i rozważamy te działania jako znaki czy wskazania, że w umyśle i w charakterze są dane pewne czynniki. Samo zewnętrzne wykonanie działania nie ma żadnej wartości. Musimy wejrzeć do wnętrza, ażeby znaleźć cechę moralną. Tego nie możemy uczynić bezpośrednio. I dlatego zatrzymujemy naszą uwagę na działaniach jako na znakach zewnętrznych. Lecz działania te zawsze uważamy za znaki i ostatecznym przedmiotem naszej pochwały i aprobaty jest motyw, który te działania wywołał.

Tak samo zupełnie, gdy wymagamy jakiegoś działania, albo gdy ganimy kogoś za to, że go nie wykonał, to przyjmujemy zawsze, że ten, kto znajduje się w tej sytuacji, winien działać pod wpływem motywu, właściwego dla tego działania, i oceniamy w nim jako występne to, iż nie baczy na ten motyw. Gdy badając rzecz bliżej znajdujemy, że motyw cnotliwy miał przecież moc w jego sercu, choć go zahamowało działanie jakichś okoliczności, nam nieznanymi, cofamy swoją naganę i mamy dla niego takie samo poważanie, jak gdyby rzeczywiście wykonał to działanie, którego odeń wymagamy.

Okazuje się więc, że wszelkie działania cnotliwe czerpią swoją wartość tylko z motywów cnotliwych i uważane są jedynie za znaki tych motywów. Wychodząc z tego założenia, wnioskuję, że pierwszym motywem cnotliwym, który daje działaniu wartość, nie może być nigdy wzgląd na cnotliwość danego działania, lecz musi to być jakiś inny motyw czy też czynnik naturalny. Przyjąwszy, że sam wzgląd na cnotliwość działania może być pierwszym motywem, który powoduje działanie i który mu daje cechę cnotliwości, jest to rozumować w błędnym kole. Nim możemy mieć wzgląd na

cnotliwość działania, działanie musi pierwiej być rzeczywiście cnotliwe; tę cechę zaś musi posiadać ze względu na jakiś motyw cnotliwy; a zatem motyw cnotliwy musi być czymś różnym od myśli o cnotliwości działania. Motyw cnotliwy jest niezbędny, by uczynić działanie cnotliwym. Działanie musi być cnotliwe, nim możemy mieć wzgląd na jego cnotliwość. Jakiś więc motyw cnotliwy musi być wcześniejszy niż wzgląd na niego.

I nie jest to czysta subtelność metafizyczna; wchodzi to we wszystkie nasze rozumowania w życiu potocznym, choć, być może, nie jesteśmy zdolni ująć tego w takich wyraźnych terminach filozoficznych. Ganimy ojca za to, że zaniedbuje swoje dziecko. Dlaczego? Dlatego, że to wskazuje na brak naturalnego uczucia, które jest obowiązkiem każdego rodzica. Gdyby to naturalne uczucie nie było obowiązkiem, troska o dzieci nie mogłaby być obowiązkiem; i nie byłoby możliwe, byśmy w naszych oczach mieli obowiązek dawać baczenie na nasze potomstwo. W tym przypadku więc wszyscy ludzie przyjmują motyw działania, różny od poczucia obowiązku.

Oto człowiek, który dokonuje wielu działań życzliwych dla innych ludzi: pociesza strapionych, przynosi ulgę doświadczonej przez los, rozciąga swą hojność nawet na zupełnie obcych ludzi. Żaden charakter nie może być bardziej miły i cnotliwy. Patrzymy na te działania jako na dowody największej ludzkości. Ta ludzkość daje wartość dodatnią działaniu. Wzgląd na tę wartość jest więc rzeczą wtórnego rozważania i wywodzi się z wcześniejszej od niego ludzkości, która jest zasługą i rzeczą godną pochwały.

Krótko mówiąc, można ustalić jako niewątpliwą zasadę, że *żadne działanie nie może być cnotliwe czy też dobre moralnie, o ile w naturze ludzkiej nie ma jakiegoś motywu, który je wywołuje, różnego od samego poczucia, że ono jest moralne.*

Lecz czyż samo poczucie moralne, czy też poczucie obowiązku, nie może spowodować działania bez żadnego innego motywu? Odpowiadam, że może, lecz to nie jest żadnym zarzutem przeciwko mojej koncepcji. Gdy jakiś motyw cnotliwy czy jakiś czynnik zjawia się często w naturze ludzkiej, to osoba, która czuje, iż w jej sercu nie ma tego motywu, może z tej racji czuć nienawiść do siebie samej i może dokonać tego działania bez tego motywu, z pewnego poczucia obowiązku, by na drodze praktycznej zdobyć ten czynnik cnotliwy lub co najmniej, by ukryć przed samą sobą, o ile to tylko możliwe, że jej go braknie. Człowiek, który w rzeczywistości nie czuje wdzięczności w swojej duszy, doznaje przecież przyjemności, wykonując działania, które są wyrazem wdzięczności, i myśli, że w ten sposób wypełnił swój obowiązek. Pierwotnie działania uważane są tylko za znaki motywów. Lecz zwykłą jest rzeczą w tym przypadku, jak i we wszystkich innych, że zatrzymujemy naszą uwagę na znakach i w pewnej mierze pomijamy uwagę same rzeczy oznaczane. I choć w pewnych sytuacjach człowiek może wykonać działanie jedynie ze względu na to, że jest to obowiązek moralny, to przecież zakłada to, iż w naturze ludzkiej są pewne odrębne czynniki, które są zdolne spowodować takie działanie, i że piękno moralne tych czynników czyni wartościowym to działanie.

Zastosujmy teraz to wszystko do naszego przypadku. Przypuśćmy, że ktoś pożyczył mi pewną sumę pieniędzy pod warunkiem, iż zostanie mu oddana w parę dni; i przypuśćmy również, że po upływie tego terminu, na któryśmy się zgodzili, żąda on tej sumy. Otóż pytam: jaka jest racja czy motyw, bym oddał te pieniądze? Powie ktoś, być może, że mój wzgląd na sprawiedliwość i wstręt do oszustwa i szelmstwa są wystarczającymi racjami dla mnie, jeżeli mam choć odrobinę uczciwości lub poczucia powinności i obowiązku. I bez wątpienia odpowiedź ta jest słuszna i zadowalająca dla człowieka, który jest cywilizowany i wychowany w pewnej dyscyplinie i w pewnych zasadach. Natomiast w stanie nieokrzesanym i bardziej naturalnym, jeśli wam się podoba nazwać taki stan naturalnym, tę odpowiedź trzeba odrzucić jako zupełnie niezrozumiałą i sofistyczną. Ktoś bowiem w tej sytuacji zapytałby was od razu: *na czym polega ta uczciwość i sprawiedliwość, którą znajdujecie w tym, że się oddaje pożyczkę, i że się powstrzymuje od przywłaszczenia rzeczy cudzych?* Z pewnością nie leży ona w działaniu zewnętrznym. Trzeba ją więc ulokować w motywie, z którego płynie działanie zewnętrzne. Tym motywem nigdy nie może być wzgląd na uczciwość tego działania. Oczywiście to bowiem błąd powiedzieć, że trzeba cnotliwego motywu, by uczynić działanie uczciwym, i jednocześnie powiedzieć, że wzgląd na uczciwość jest motywem działania. Nie możemy nigdy mieć wzglądu na cnotliwość działania, póki działanie nie jest uprzednio cnotliwe. Żadne działanie nie może być cnotliwe, o ile nie wypływa z

cnotliwego motywu. Motyw cnotliwy więc musi poprzedzać wzgląd na cnotliwość; i niemożliwą jest rzeczą, by motyw cnotliwy i wzgląd na cnotliwość były tym samym.

Trzeba więc znaleźć jakiś motyw dla aktów sprawiedliwości i uczciwości, który by był różny od względu na uczciwość; i tu leży wielka trudność. Gdybyśmy bowiem powiedzieli, że troska o nasz prywatny interes czy naszą reputację jest uprawnionym motywem dla wszelkich działań uczciwych, to wynikałoby stąd, że gdzie ta troska ustaje, tam nie ma już miejsca dla uczciwości. A tymczasem jest pewne, że miłość własnego ja, gdy działa zupełnie swobodnie, zamiast zachęcać nas do działań uczciwych, jest źródłem wszelkiej niesprawiedliwości i przemocy; i człowiek nie może nigdy poprawić swoich przywar, nie powściągając i nie pokonując naturalnych impulsów tego uczucia.

Lecz gdyby ktoś twierdził, że racją czy motywem takich działań jest *wzgląd na interes publiczny*, czemu nic bardziej nie przeczy niż przykłady niesprawiedliwości i nieuczciwości — otóż gdyby tak ktoś powiedział, to wysunąłbym trzy rzeczy następujące, jako godne naszej uwagi. *Po pierwsze* wzgląd na interes publiczny nie wiąże się z natury rzeczy z zachowaniem reguł sprawiedliwości; lecz łączy się z nim mocą sztucznej umowy, która ustanawia te reguły, jak to wskażemy obszerniej nieco niżej. *Po drugie*, jeśli przyjmiemy, że pożyczka nie była dana jawnie i że jest konieczne ze względu na interes tej osoby, iżby pieniądze zostały oddane w ten sam sposób (na przykład tam, gdzie pożyczający chciałby ukryć swoje bogactwa), w tym przypadku przykład traci swą wartość i społeczność nie jest już zainteresowana działaniami tego, kto wziął pożyczkę, choć, jak myślę, nie ma ani jednego moralisty, który by twierdził, że tutaj ustaje powinność i zobowiązanie. *Po trzecie*, doświadczenie dowodzi dostatecznie, że ludzie w zwykłym toku życia nie sięgają wzrokiem tak daleko, by nim obejmować interes publiczny wówczas, gdy płacą swym wierzycielom, gdy spełniają swe przyrzeczenia i gdy powstrzymują się od kradzieży, rozboju i wszelkiego rodzaju niesprawiedliwości. Wzgląd na interes publiczny jest motywem zbyt dalekim i zbyt wzniosłym, ażeby mieć wpływ na ogromną większość ludzi i żeby mieć dużą siłę w działaniach tak sprzecznych z interesem prywatnym, jak są często działania zgodne ze sprawiedliwością i zwykłą uczciwością.

Ogólnie można twierdzić, że nie ma takiego uczucia w umyśle ludzkim, jak miłość dla rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego, niezależnie od osobistych cech indywidualnego człowieka, jego usług, które nam oddaje, i od jego stosunku do nas. Prawda, nie ma istoty ludzkiej, a nawet w ogóle istoty czującej, której szczęście lub nieszczęście nie poruszałyby nas w pewnej mierze, gdy widzimy je z bliska i gdy nam się ukazuje w żywych barwach. Lecz to wynika po prostu z oddźwięku uczuciowego i nie jest żadnym dowodem, iż istnieje uczucie powszechne, obejmujące wszystkich ludzi, skoro to zainteresowanie dołączywszy rozciąga się poza nasz własny rodzaj. Uczucie między przeciwnymi płciami jest uczuciem, które oczywiście tkwi w naturze ludzkiej; i przejawia się ono nie tylko w swoistych mu symptomach, lecz również w tym, że ożywia wszelkie inne czynniki wywołujące uczucia i czyni miłość silniejszą ze względu na piękno, inteligencję, dobroć, niżby była bez działania tych czynników. Gdyby istniała jakaś powszechna miłość między wszystkimi istotami ludzkimi, to przejawiałaby się na ten sam sposób. Wszelki stopień jakiejś dobrej cechy wywoływałby uczucie silniejsze, niż ten sam stopień złej cechy budziłby nienawiść, zupełnie przeciwnie do tego, co znajdujemy w doświadczeniu. Uspodobienia ludzi są różne i jedni mają skłonność do uczuć czułych i subtelnych, inni zaś do bardziej szorstkich. Lecz ogólnie możemy twierdzić, że człowiek w ogóle czy natura ludzka jest tylko możliwym przedmiotem miłości i nienawiści i że trzeba innej jakiejś przyczyny, która by przez podwójne powiązanie stosunkami impresji i idei mogła wzbudzić te uczucia. Na próżno próbowalibyśmy uniknąć tego założenia. Nie ma zjawisk, które by wskazywały na takie przyjazne uczucie do ludzi, niezależnie od ich wartości i od wszelkich innych okoliczności. Lubimy, ogólnie biorąc, towarzystwo, lecz lubimy je tak, jak lubimy wszelką inną rozrywkę. Anglik jest naszym przyjacielem we Włoszech; Europejczyk jest przyjacielem w Chinach; i być może, że każdy człowiek, jako taki, byłby nam miły, gdybyśmy go mieli spotkać na księżycu. Lecz to wynika jedynie z tego, że człowiek związany jest stosunkiem z nami samymi, który w tych przypadkach nabiera większej mocy dlatego, że ogranicza się do niewielu osób.

Jeżeli więc życzliwość powszechna, czyli wzgląd na interesy rodzaju ludzkiego, nie może

być pierwotnym motywem sprawiedliwości, to tym mniej może nim być *życzliwość indywidualna, czyli względ na korzyść osoby, w danym przypadku zainteresowanej*. Cóż bowiem będzie, jeśli to jest mój wróg i jeśli mi on dał słuszną przyczynę, bym go nienawidził? I cóż będzie, jeżeli to jest człowiek występny i zasługuje na nienawiść całego rodzaju ludzkiego? A cóż, jeżeli to jest skąpiec i nie może zrobić żadnego użytku z tego, czego ja chcę go pozbawić? A cóż, jeżeli to jest człowiek rozwiązły i rozpustny, któremu raczej wyszłoby na szkodę, niż na korzyść, gdyby posiadał wielki majątek? Cóż, jeżeli ja byłbym w koniecznej potrzebie i miał natarczywe motywy do tego, by zdobyć coś dla mojej rodziny? We wszystkich tych przypadkach pierwotny motyw sprawiedliwości by zawiódł; a wobec tego zawiódłoby też i samo poczucie sprawiedliwości, a z nim razem upadłaby wszelka własność, prawo i obowiązek.

Na człowieku bogatym spoczywa obowiązek moralny, iżby dawał ludziom w potrzebie pewną część rzeczy, które dla niego są zbędne. Gdyby życzliwość indywidualna była pierwotnym motywem sprawiedliwości, człowiek nie byłby obowiązany do tego, by pozostawiać innych w posiadaniu większej ilości rzeczy, niż jest im obowiązany oddać. W każdym razie co najmniej różnica byłaby bardzo nieznaczna. Ludzie na ogół zwracają swe uczucia bardziej ku temu, co posiadają, niż ku temu, z czego nigdy nie korzystali. Z tej racji byłoby większym okrucieństwem wywłaszczyć człowieka z jakiejś rzeczy, niż tej rzeczy mu nie dać. Lecz któż będzie twierdził, że to jest jedyna podstawa sprawiedliwości?

Poza tym musimy zważyć, że główna racja, dla której ludzie przywiązują się tak bardzo do tego, co posiadają, leży w tym, że uważają te rzeczy za swoją własność i za coś, co prawa społeczeństwa zapewniły im nienaruszalnie. Lecz to jest względ wtórny i zależy od wcześniej sformowanych pojęć sprawiedliwości i własności.

Przyjmuje się, że własność człowieka jest obwarowana przeciw każdemu śmiertelnikowi, we wszystkich przypadkach możliwych. Lecz życzliwość indywidualna jest i winna być słabsza u jednych osób niż u innych; u wielu zaś, a nawet raczej u przeważającej liczby osób, musi zawodzić całkowicie. Indywidualna więc życzliwość nie jest pierwotnym motywem sprawiedliwości.

Z tego wszystkiego wynika, że nie mamy żadnego realnego czy powszechnego motywu, by przestrzegać praw sprawiedliwości, poza samą sprawiedliwością i poza tym, że wartość dodatnią ma jej przestrzeganie; że zaś żadne działanie nie może być sprawiedliwe czy wartościowe, gdzie nie może wypływać z jakiegoś samoistnego motywu, mamy więc tutaj oczywiście sofistyczną konstrukcję i rozumowanie w błędnym kole. O ile więc nie uznamy, że natura uprawia taką sofistykę i czyni ją konieczną i nieuniknioną, to musimy uznać, że poczucie sprawiedliwości i niesprawiedliwości nie wypływa z natury, lecz powstaje sztucznie, choć w sposób konieczny, z wychowania i ludzkich konwencji.

Muszę dodać, jako wniosek dodatkowy do tego rozumowania, że wobec tego, iż żadne działanie nie może być godne pochwały czy nagany w oderwaniu od motywów czy od dających impulsy uczuć, różnych od poczucia moralnego, przeto te uczucia muszą mieć duży wpływ na to poczucie moralne. I właśnie zależnie od tego, jaka jest ich moc ogólna w naturze ludzkiej, ganimy lub chwalamy. Gdy sądzimy o pięknie ciał zwierzęcych, mamy zawsze na widoku model (*economy*) danego gatunku zwierzęcego; i gdzie członki i rysy zachowują tę proporcję, która jest wspólna dla danego gatunku, orzekamy, że są ładne i piękne. W podobny sposób myślimy o naturalnej i zwykłej sile uczuć, gdy orzekamy o występku czy cnocie; i jeżeli uczucia bardzo znacznie odbiegają od przeciętnych miar w jedną lub drugą stronę, to są zawsze dezaprobowane jako coś złego. Z natury rzeczy człowiek kocha bardziej swoje dzieci niż swych siostrzeńców; swych siostrzeńców bardziej niż swoich kuzynów, kuzynów zaś bardziej niż ludzi obcych, przy innych warunkach równych. Stąd powstają nasze przeciętne miary obowiązku, dotyczące tego, jak przekładać jednych ludzi nad innych. Nasze poczucie obowiązku idzie zawsze za zwykłym i naturalnym rozwojem naszych uczuć.

Ażeby uniknąć zgorszenia, muszę tutaj zauważyć, że gdy przeczę, iżby sprawiedliwość była cnotą naturalną, to używam słowa *naturalny* jako przeciwstawienia do sztuczny. W innym znaczeniu tego słowa, skoro żaden czynnik w umyśle ludzkim nie jest bardziej naturalny niż poczucie cnoty, żadna cnota nie jest bardziej naturalna niż sprawiedliwość. Rodzaj ludzki jest wynalazczy; i gdzie wynalazek narzuca się oczywiście i jest bezwzględnie konieczny, tam można go

nazwać naturalnym równie dobrze, jak każdą rzecz, która wypływa bezpośrednio z czynników pierwotnie danych w naturze, bez współdziałania myśli czy refleksji. Jakkolwiek reguły sprawiedliwości są *sztuczne*, to nie są one *dowolne*. I nie jest rzeczą niewłaściwą nazywać je *prawami natury*, jeżeli przez słowo “naturalny” rozumiemy to, co jest wspólne dla całego danego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem.

Rozdział II

O źródle sprawiedliwości i własności

Przechodzimy teraz do rozważenia dwóch pytań, a mianowicie: *w jaki sposób reguły sprawiedliwości są ustalane sztucznie przez ludzi, oraz jakie są racje, które skłaniają nas do tego, iż przestrzeganiu albo lekceważeniu tych reguł przypisujemy piękno i brzydotę moralną*. Okaże się później, że te pytania są różne od siebie. Zaczniemy od pierwszego.

Pośród wszystkich zwierząt, jakimi jest zaludniony glob ziemski, nie ma na pierwszy rzut oka takiego, względem którego natura okazałaby więcej okrucieństwa, niż względem człowieka, obciążając go niezliczonymi potrzebami koniecznymi i pragnieniami, a jednocześnie dając mu skromne środki na zaspokojenie tych potrzeb. U innych stworzeń te potrzeby i środki na ogół odpowiadają sobie wzajemnie. Jeżeli weźmiemy pod uwagę lwa, jako zwierzę żarłoczne i mięsożerne, to łatwo znajdziemy, że bywa on w wielkiej potrzebie; lecz jeśli zwrócimy nasze oczy na to, jak on jest zbudowany i jakie ma usposobienie psychiczne, na jego zwinność, odwagę, jego naturalną broń i siłę, to znajdziemy, że te korzystne dlań cechy pozostają w pewnej proporcji do jego potrzeb. Owca i wół nie posiadają wszystkich tych cech korzystnych, lecz apetyty ich są umiarkowane i łatwo jest im zdobyć pożywienie. Jedynie u człowieka to nienaturalne powiązanie słabości i konieczności potrzeb można stwierdzić w tak wielkim stopniu. Nie tylko pożywienie, potrzebne dla podtrzymania jego istnienia, umyka przed człowiekiem, gdy się za nim rozgląda i do niego zbliża, a co najmniej wymaga jego pracy wytwórczej; lecz musi on również posiadać ubranie i mieszkanie, by był zabezpieczony przed dolegliwościami, jakie przynosi pogoda. A przecież, gdy weźmiemy go takim, jakim jest sam przez się, to nie jest zaopatrzony ani w broń, ani obdarzony siłą, ani innymi sprawnościami naturalnymi, które by choć w pewnym stopniu odpowiadały tak wielu potrzebom koniecznym.

Tylko przez zawiązanie społeczności może on skompensować te swoje braki i wznieść się na poziom równości z innymi podobnymi mu stworzeniami, a nawet zdobyć wyższość nad nimi. Społeczność kompensuje wszystkie jego słabości; i choć w tej sytuacji jego potrzeby mnożą się z chwili na chwilę, to przecież jego możliwości i sprawności zwiększają się jeszcze bardziej i dają mu pod każdym względem więcej zadowolenia i szczęścia, niż jest dlań możliwe osiągnąć kiedykolwiek w stanie dzikim i odosobnionym. Gdy każdy człowiek pracuje z osobna i tylko dla siebie samego, to moc jego jest zbyt mała, ażeby wykonać jakieś znaczniejsze dzieło; że zaś potrzebna jest jego praca dla zaspokojenia wszelkich jego różnorodnych potrzeb koniecznych, przeto nigdy nie osiąga on doskonałości w żadnej poszczególniej sztuce; że zaś jego siła i sprawność nie są jednakowe w każdej chwili czasu, to najmniejszemu nawet niepowodzeniu w jakiegokolwiek z tych umiejętności musi towarzyszyć nieuchronnie ruina i nędza. Społeczność daje lekarstwo na te trzy niedogodności. Przez to, że łączymy swe siły, moc nasza się wzmacnia; dzieląc zatrudnienia, zwiększamy naszą sprawność; pomagając sobie wzajemnie, mniej jesteśmy wystawieni na los i przypadek. Dzięki tej dodatkowej *mocy, sprawności i bezpieczeństwu* życie społeczne staje się korzystne dla człowieka.

Ale do tego, by utworzyć społeczność, trzeba nie tylko, żeby ona przynosiła korzyść, lecz również, żeby ludzie zdawali sobie sprawę z tych korzyści; a tymczasem niemożliwą jest rzeczą, iżby ludzie w stanie dzikości, nie posiadając jeszcze kultury, byli zdolni osiągnąć tę wiedzę samym badaniem rzeczy i refleksją. Bardzo więc jest szczęśliwie, że z tymi potrzebami koniecznymi, do których środki są tak odległe i tak niejasne, wiąże się inna potrzeba konieczna, do której zaspokojenia dany jest środek aktualnie i bardziej widocznie i którą można słusznie uważać za pierwszą i podstawową zasadę ludzkiej społeczności. Ta potrzeba, to nic innego niż naturalny

pociąg wzajemny płci, który je łączy ze sobą i ochrania ich związek, póki nie zjawi się nowa więź, którą jest zainteresowanie wspólnym potomstwem. To nowe zainteresowanie staje się również zasadą łączności pomiędzy rodzicami a potomstwem; i dzięki niemu powstaje społeczność bardziej liczna, gdzie rodzice rządzą dzięki temu, że mają przewagę przez swą większą siłę i mądrość, a jednocześnie gdzie w wykonywaniu władzy powściąga ich to naturalne uczucie, jakie żywią dla swych dzieci. W krótkim czasie nawyk i przyzwyczajenie, działając na czułe umysły dzieci, dają im świadomość tych korzyści, jakie mogą osiągnąć z życia społecznego, a jednocześnie kształtują je stopniowo i przystosowują do tego życia, przycierając chropawe kanty i uczucia niespołeczne, które stoją na przeszkodzie ich zrzeszeniu.

Trzeba bowiem przyznać, że chociaż pewne cechy natury ludzkiej mogą czynić zrzeszenie koniecznym i chociaż te uczucia pożądania płciowego i naturalnej sympatii mogą, jak się wydaje, czynić to zrzeszenie nieuniknionym, to przecież są inne rysy szczególne w naszym *usposobieniu naturalnym i w okolicznościach zewnętrznych*, w jakich się znajdujemy, które bardzo nie sprzyjają, a nawet wręcz są przeciwnie temu koniecznemu zespoleniu. Pośród pierwszych możemy słusznie uważać nasz *egoizm* za najbardziej ważny. Zdaję sobie sprawę, że, mówiąc ogólnie, wyobrażenia o tej cesze szły znacznie za daleko; i że opisy tej cechy, jakie niektórzy filozofowie tak bardzo lubią rozsnuwać, przedstawiając ród ludzki, równie daleko odbiegają od natury, jak opisy potworów, które spotykamy w bajkach i powieściach. Daleki jestem od tego, iżby myśleć, że ludzie nie mają przyjaznych uczuć dla żadnej rzeczy poza nimi samymi, i jestem zdania, że chociaż rzadką jest rzeczą spotkać człowieka, który miłuje jakąś poszczególną osobę więcej niż samego siebie, to przecież równie rzadką jest spotkać takiego, u którego by wszystkie przyjazne uczucia, wzięte razem, nie równoważyły z nadmiarem uczucia egoistycznego. Zapytajmy potocznego doświadczenia: czyż nie widzicie, że chociaż wydatki rodziny ogólnie znajdują się pod zarządem głowy rodziny, to przecież niewielu jest takich mężów, którzy by przeważającej części swych środków nie przeznaczali na przyjemności swych żon i na wychowanie swych dzieci, zachowując bardzo małą część na swój własny użytek i na swoje rozrywki. To możemy obserwować, gdy chodzi o takich ludzi, którzy są uwikłani w te miłe więzy; i można z góry przypuszczać, że rzecz miałaby się tak samo z innymi, gdyby się znaleźli w sytuacji podobnej.

Lecz chociaż trzeba uznać, że ta szlachetna wspaniałomyślność przynosi zaszczyt naturze ludzkiej, to przecież musimy jednocześnie zauważyć, iż uczucie tak szlachetne, zamiast przystosowywać ludzi do społeczności rozległych, jest niemal tak samo im przeciwnie, jak najbardziej wąski egoizm. Wobec tego bowiem, że każdy człowiek kocha siebie więcej, niż jakąkolwiek inną poszczególną osobę, i że w swej miłości do innych zwraca swe największe uczucie ku swym krewnym i znajomym, przeto musi stąd z konieczności powstać przeciwstawienie między uczuciami i przeciwstawienie między działaniami, które wynika z tamtego; a takie przeciwstawienie może być tylko niebezpieczne dla nowo zadzierzgniętych więzów.

Lecz warto zauważyć, że z tym przeciwstawieniem uczuć łączyłoby się małe niebezpieczeństwo, gdyby z nim nie wiązała się pewna rzecz szczególna w *okolicznościach zewnętrznych*, w jakich się znajdujemy, które dają sposobność do tego, by to przeciwieństwo wyraźnie się zarysowało. Są trzy różne rodzaje dóbr, jakie posiadamy: jest to wewnętrzne zadowolenie naszych umysłów, zewnętrzne przymioty naszego ciała oraz zadowolenie z posiadania takich rzeczy, jakie zdobyliśmy naszą pilnością i powodzeniem. Jesteśmy całkowicie bezpieczni, gdy chodzi o zadowolenie z pierwszego. Drugie może być nam odjęte, lecz nie może dać żadnej korzyści temu, kto tych dóbr nas pozbawia. Tylko ostatnie są wystawione na gwałt ze strony innych ludzi i mogą zmieniać posiadacza, nie tracąc nic ani się nie zmieniając; a jednocześnie nie ma dostatecznej ich ilości, by każdy człowiek mógł nimi zaspokoić swe pragnienia i potrzeby konieczne. Pomnażanie tych dóbr więc, to główna korzyść, jaką daje społeczność; natomiast *niestałość* ich posiadania oraz ich *rzadkość* jest głównym szkopułem życia zbiorowego.

Na próżno byśmy oczekiwali, że w *naturze, której jeszcze nie urobiła kultura*, znajdziemy środek na ten niewygodny stan rzeczy; i na próżno żywilibyśmy nadzieję, że znajdzie się jakiś niewytworzony sztucznie czynnik w umyśle ludzkim, który mógłby kontrolować te stronnicze sympatie i który by pomagał nam zwyciężać pokusy, jakie się zjawiają w różnych naszych sytuacjach. Idea sprawiedliwości nigdy nie może służyć temu celowi i nie można jej brać za czynnik

naturalny, zdolny natchnąć ludzi i wskazać im, jak mają słusznie postępować jedni względem innych. O cnotcie tej tak, jak ją teraz rozumiemy, nie można by nawet śnić wśród ludzi nieokrzyszanych i dzikich. Albowiem pojęcie krzywdy czy niesprawiedliwości obejmuje *implicite* czyn niemoralny czy występki popełniony przeciw jakiejś innej osobie. Że zaś wszelki czyn niemoralny wywodzi się stąd, iż jest jakiś brak czy też coś niezdrowego w uczuciach i że o tym braku trzeba sądzić w znacznej mierze na podstawie zwykłego biegu zdarzeń, jakie w naturalny sposób wypływają z konstytucji umysłu, przeto łatwo będzie rozpoznać, czy jesteśmy winni czegoś niemoralnego w stosunku do innych ludzi, rozważając naturalną i zwykłą siłę tych różnych wzruszeń, które są zwrócone ku innym ludziom. Otóż okazuje się, że w pierwotnym stanie naszego umysłu uwaga nasza najsilniej skupia się na nas samych; a dopiero później rozciąga się na naszych krewnych i znajomych, najslabiej zaś zwraca się ku ludziom obcym i obojętnym. Ta stronniczość więc i niejednakowa przychylność dla ludzi musi mieć wpływ nie tylko na nasze zachowanie w społeczeństwie, lecz nawet na nasze idee występku i cnoty, tak iż może to sprawiać, że uważamy za występkę i niemoralne jakieś znaczne odchylenie od takiego stopnia stronniczości, czy to przez zbyt wielkie rozszerzenie zakresu przychylności, czy też przez jego zwężenie. Możemy to obserwować w naszych potocznych sądach dotyczących działania, gdzie ganimy jakąś osobę, która bądź ześrodkowuje wszelkie swe uczucia przychylnie na swojej rodzinie, bądź tak dalece o nią nie dba, iż w każdym przypadku, gdzie zachodzi konflikt interesów, daje pierwszeństwo obcemu, albo przypadkowemu znajomemu. Z tego wszystkiego wynika, że nasze naturalne, niekształtowane przez kulturę, idee moralne, zamiast dawać jakiś środek na stronniczość naszych uczuć, raczej przystosowują się same do tej stronniczości i dodatkowo wzmagają jej siłę i wpływ.

Pomoc więc przychodzi nie ze strony natury, lecz od *umiejętności*; albo, mówiąc bardziej właściwie, natura daje środek na to, co w uczuciach jest nieprawidłowe i nieodpowiednie, dając władzę sądenia i rozum. Gdy bowiem dzięki swemu pierwotnemu wychowaniu w społeczeństwie ludzie stali się świadomi tych nieskończonych korzyści, jakie wynikają z życia zbiorowego, i gdy poza tym zdobyli nowe uczucie i nową skłonność do życia towarzyskiego i do obcowania z innymi; i gdy zauważyli, że naruszenia równowagi w społeczności wiążą się głównie z tymi dobrami, które nazywamy zewnętrznymi, i z tym, że są one luźne i przechodzą łatwo od jednej osoby do drugiej, to muszą oni szukać jakiegoś środka zaradczego, stawiając te dobra, o ile to tylko możliwe, na jednym poziomie z darami trwałymi umysłu i ciała. Tego nie można osiągnąć inaczej, niż drogą umowy między wszystkimi członkami społeczeństwa, iżby dać stałość w posiadaniu tych dóbr zewnętrznych i pozostawić wszystkim ludziom spokojne korzystanie z tego, co każdy może zdobyć dzięki przychylności losu i własnej pilności. W ten sposób każdy wie, co może bezpiecznie posiadać; i uczucia zostają powściągnięte w swych stronniczych i przeciwstawnych poruszeniach. I powściągnięcie takie nie jest bynajmniej niezgodne z tymi uczuciami; gdyby bowiem było niezgodne, to nie mogłoby nigdy powstać i nie mogłoby się utrwalić. Jest ono niezgodne tylko z poruszeniami uczuć niebacznymi i gwałtownymi. Zamiast brać za punkt wyjścia nasz własny interes, czy też interes naszych najbliższych przyjaciół, gdy powstrzymujemy się od sięgania po cudzą własność, nie możemy lepiej służyć i jednemu, i drugiemu tym interesom niż właśnie przez taką umowę; w ten bowiem sposób zachowujemy społeczność, tak niezbędną zarówno dla dobrobytu i życia innych ludzi, jak i dla nas samych.

Ta umowa nie ma charakteru *przyrzeczenia*: same bowiem przyrzeczenia nawet, jak to zobaczymy później, wypływają z umów ludzkich. Jest to tylko ogólne poczucie wspólnego interesu; poczucie, które wzajemnie członkowie społeczności ujawniają i które skłania ich do tego, by regulowali swoje postępowanie pewnymi normami. Stwierdzam, że będzie zgodne z moim interesem, by pozostawić innego człowieka w posiadaniu jego dóbr, *pod warunkiem*, że on zachowa się tak samo względem mnie. On znowu również świadom jest podobnego swego interesu, gdy reguluje swoje postępowanie. Gdy to wspólne poczucie interesu dochodzi do głosu u nas obu i gdy zdajemy sobie obaj z niego sprawę, to wywołuje ono odpowiednią decyzję i odpowiednie zachowanie. I to można zupełnie właściwie nazywać umową czy ugodą między nami, choć nie zjawia się tu jako środek przyrzeczenia. Toż działania każdego z nas liczą się z działaniami drugiego i są dokonywane przy założeniu, że druga strona też musi coś dokonać. Dwaj ludzie, którzy poruszają wiosłami na jednym czółnie, czynią to mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie

żadnych przyrzeczeń. I reguła dotycząca stałości posiadania, niemniej wywodzi się z umów ludzkich, choć powstaje stopniowo i zdobywa moc powoli dzięki temu, że wciąż na nowo doświadczamy, iż niewygodnie jest ją przekraczać. Przeciwnie, to doświadczenie upewnia nas jeszcze bardziej, że poczucie interesu stało się wspólne dla wszystkich naszych bliźnich i że daje nam ufność, iż w przyszłości ich zachowanie będzie zgodne z tą regułą. A na tym właśnie oczekiwaniu oparte jest nasze umiarkowanie i nasz powściąg. W podobny sposób formowały się stopniowo języki drogą ludzkich konwencji, bez jakichkolwiek przyrzeczeń. Podobnie też złoto i srebro stają się wspólnymi miarami w wymianie i uważane są za wystarczający środek płatniczy za to, co sto razy przekracza ich wartość.

Gdy ta konwencja, dotycząca nietykalna rzeczy cudzych, zostanie zawarta i gdy każdy człowiek osiągnie stałość posiadania swych rzeczy, wówczas natychmiast powstają idee sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz idee *własności*, *uprawnienia* i *obowiązku*. Te ostatnie nie dadzą się pomyśleć, o ile nie rozumiemy tych pierwszych. Nasza własność nie jest niczym innym, niż tymi dobrami, których stałe posiadanie zostało ustalone przez prawa społeczeństwa, to znaczy: przez prawa sprawiedliwości. Ci więc, którzy posługują się słowami *własność*, *prawo*, *obowiązek*, nim wyjaśnili źródło sprawiedliwości, lub też którzy nawet posługują się tymi słowami w tym wyjaśnieniu, winni są bardzo grubego błędu i nie mogą nigdy rozumować na solidnej podstawie. Własność jakiegoś człowieka, to pewien przedmiot związany z nim pewnym stosunkiem. Ten stosunek nie jest naturalny, lecz moralny, i oparty jest na sprawiedliwości. Bardzo więc niedorzeczną rzeczą jest wyobrażać sobie, że możemy mieć jakąś ideę własności, nie rozumiejąc dokładnie, co to jest sprawiedliwość, i nie wskazawszy jej źródła w sztucznych urządzeniach, utworzonych przez człowieka. Pochodzenie sprawiedliwości wyjaśnia, jakie jest pochodzenie własności. To samo sztuczne urządzenie daje początek obu. Ponieważ nasze pierwsze i najbardziej naturalne uczucie moralne jest oparte na naturze naszych uczuć i przekłada nasze własne ja i naszych przyjaciół ponad ludzi obcych, przeto jest niemożliwe, by mogła z natury rzeczy istnieć taka jakaś rzecz, jak niezmiennie uprawnienie czy własność, a jednocześnie, żeby uczucia przeciwne pchały ludzi w kierunkach przeciwnych i nie znajdowały hamulca w jakiejś umowie czy ugodzie.

Nie można wątpić, że konwencja, której mocą zostaje określona własność i zapewniona stałość posiadania, jest najbardziej nieodzowna spośród wszelkich warunków, by zawiązało się ludzkie społeczeństwo; nie można też wątpić, że gdy nastąpi zgoda co do ustalenia i przestrzegania tej reguły, to niewiele albo zgoła nic nie brak do tego, by zaprowadzić doskonałą harmonię i porozumienie. Wszystkie inne uczucia, poza dążeniem do zaspokojenia własnego interesu, albo łatwo pohamować, albo nie mają tak zgubnych konsekwencji, gdy się im pofolguje. *Próżność* należy uważać raczej za uczucie społeczne i za więź jednoczącą ludzi. *Litość i miłość* należy rozważać w tym samym świetle. Co się zaś tyczy zazdrości i zemsty, to choć są one zgubne, działają jednak tylko co czas jakiś i zwracają się przeciw tym szczególnie, których uważamy za wyższych od nas, albo za naszych wrogów. Sama tylko chciwość posiadania dóbr dla nas samych i dla naszych najbliższych przyjaciół jest nienasykalna, wieczna, powszechna i bezpośrednio wpływa destrukcyjnie na społeczność. Nie ma chyba człowieka, który by jej nie doznawał; i nie ma też takiego, który by nie miał powodów się jej obawiać, gdy działa ona bez wszelkiego powściągu i idzie za swym pierwszym i najbardziej naturalnym impulsem. Tak, iż ogólnie biorąc, musimy uważać, że trudności zawiązania społeczności są większe lub mniejsze, zależnie od tych, z jakimi się spotykamy, regulując i powściągając to uczucie.

Żadne wzruszenie umysłu ludzkiego nie ma, to pewna, dostatecznej siły i nie jest skierowane w należyty sposób ku temu, żeby stanowić przeciwwagę do umiłowania zysku i żeby uczynić ludzi członkami społeczności, przystosowanymi do niej, skłaniając ich, by nie tykali własności innych ludzi. Życzliwość dla ludzi obcych jest za słaba do tego. Co zaś do innych uczuć, to one raczej podsycają żar tej chciwości, gdy zważymy, że im szerszy jest zakres rzeczy, które posiadamy, tym bardziej zdolni jesteśmy zaspokajać wszelkie nasze pożądanja. Nie ma więc uczucia, które by zdolne było kontrolować troskę o własny interes, poza samym tym właśnie uczuciem, które może zmieniać swój kierunek. Otóż ta zmiana musi z konieczności się dokonywać przy najmniejszej choćby dozie refleksji. Oczywiście jest bowiem rzeczą, że uczucie to znacznie lepiej zaspokaja własny jego powściąg niż swoboda jego działania; i że zachowując społeczność, robimy znacznie

większy postęp w kierunku zdobycia własności niż w stanie odosobnienia i opuszczenia, który byłby następstwem koniecznym przemocy i powszechnej swawoli. Pytanie więc dotyczące tego, czy natura ludzka jest zła i występna, czy też dobra, nie wchodzi bynajmniej w zakres innego pytania, które dotyczy powstania społeczeństwa; i nie trzeba tu brać w rachubę nic poza stopniami ludzkiej mądrości czy głupoty. Albowiem czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro tylko ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występki ludzki ma ten sam skutek.

Otóż, ustalając regułę stałości posiadania, to uczucie samo kładzie na siebie hamulec; gdyby więc ta reguła była bardzo zawiła i gdyby ją było trudno wymyślić, to społeczność trzeba by uważać za niejako przypadkową i za wytwór wielu wieków. Lecz gdyby się okazało, że nie ma rzeczy bardziej prostej i oczywistej niż ta reguła; że każdy rodzic musi ją ustanawiać, by zachować pokój między swymi dziećmi; że wreszcie te pierwsze zaczątki sprawiedliwości trzeba co dzień poprawiać w miarę, jak rozszerza się społeczność; otóż jeśli to wszystko okazuje się oczywiste, jak z pewnością okazać się musi, to możemy wyprowadzić wniosek, że jest zupełnie niemożliwe, iżby ludzie pozostawali przez znaczny czas w tym stanie dzikości, który poprzedza społeczność, i że pierwszym i początkowym stanem człowieka, słusznie możemy mniemać, jest stan społeczny. Lecz to nie przeszkadza, iżby filozofowie mogli, jeśli im się podoba, rozciągać swe rozumowanie na domniemany *stan natury*; pod warunkiem, że uznają, iż jest to czysta fikcja filozoficzna, która nigdy nie była realna i być nie mogła. Natura ludzka jest złożona z dwóch zasadniczych części, które są niezbędne we wszystkich jej działaniach, z uczuć i z rozumu; pewne jest przeto, że ślepe poruszenia uczuć, bez kierownictwa rozumu, czynią ludzi niezdolnymi do życia społecznego. Niechaj więc będzie nam wolno rozważać oddzielnie te skutki, które płyną z oddzielnego działania tych dwóch składowych części umysłu. Trzeba dać tę samą swobodę filozofom moralnym, jaką się daje filozofom natury; a zwykłą jest rzeczą, że ci ostatni rozważają wszelki ruch jako złożony z dwóch odrębnych od siebie składników, choć jednocześnie uznają, iż ruch ten jest sam w sobie niezłożony i nierozdzielny.

Ten *stan natury* więc należy uważać za czystą fikcję, mniej więcej podobnie jak *wiek złoty*, który wynaleźli poeci; z tą tylko różnicą, że ten stan natury opisuje się jako pełny walki, przemocy i niesprawiedliwości, podczas gdy wiek złoty malują nam jako stan najbardziej uroczy i najbardziej pokojowy, jaki w ogóle można sobie wyobrazić. Pory roku w tym pierwszym stanie natury były tak umiarkowane, jeśli możemy wierzyć poetom, że ludzie nie potrzebowali zupełnie zaopatrywać się w ubrania i budować domów, aby się zabezpieczyć przed gwałtownością upału i chłodu. Rzeki płynęły winem i mlekiem. Dęby dawały miód i natura samorzutnie wytwarzała swe najlepsze przysmaki. I nie były to jedyne dodatnie strony tego szczęśliwego wieku. Nie tylko nie było w naturze sztormów i burz, lecz nie były również znane ludzkim sercom burze bardziej gwałtowne, które teraz wywołują takie wstrząsy i rodzą takie zamieszanie. O skąpstwie, ambicji, okrucieństwie, egoizmie nie słyszano wówczas nigdy. Serdeczne uczucia, współczucie, sympatia, to były jedyne poruszenia serca znane wówczas umysłowi ludzkiemu. Nawet rozróżnienie pomiędzy *mój* a *twój* było wypędzone z życia tej szczęśliwej rasy śmiertelników, a z nim razem i samo pojęcie własności i obowiązku, sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Bez wątpienia należy to uważać za próżną fikcję; niemniej zasługuje ona na naszą uwagę, ponieważ nic w bardziej oczywisty sposób nie może wskazać, jakie jest pochodzenie tych cnót, które są przedmiotem naszego obecnego dociekania. Zauważyłem już powyżej, że sprawiedliwość bierze początek w konwencjach ludzkich; i że konwencje te miały być środkiem zaradczym na pewne niewygody, które wynikają stąd, że zbiegają się ze sobą pewne *właściwości* umysłu ludzkiego i pewne *rozmięszczenie przestrzenne rzeczy* świata fizycznego. Właściwości umysłu, o które tu chodzi, to *egoizm*, *ograniczona wspańałość* i *szczodrość*. Sytuacja przestrzenna zaś rzeczy zewnętrznych, to *łatwa zmiana* ich miejsca oraz ich *rzadkość* w porównaniu z potrzebami i pragnieniami ludzi. Lecz chociaż filozofowie gubili się w tych spekulacjach, poetów prowadziło bardziej nieomylnie pewne wycucie rzeczy czy zwykły instynkt, który w większości rozumowań idzie dalej niż rozumowanie tej sztuki i filozofii, z którąśmy się zapoznali. Poeci łatwo dostrzegali, że gdyby każdy człowiek miał czuły wzgląd na każdego innego, lub gdyby natura zaspokajała

obficie wszelkie nasze potrzeby i pragnienia, to współzawodnictwo interesów, któremu przeciwstawia się sprawiedliwość, nie mogłoby istnieć; i nie byłoby żadnej sposobności do tych rozróżnień i ograniczeń własności i posiadania, które teraz są tak zwykle wśród ludzi. Powiększenie dostatecznie życzliwość ludzi czy też szczodrobliwść natury, a uczynienie sprawiedliwość bezużyteczną, wprowadzając na jej miejsce cnoty bardziej szlachetne i błogosławieństwa bardziej wartościowe. Egoizm ludzi ożywia to, że posiadamy niewiele rzeczy w porównaniu z naszymi potrzebami; ażeby powściągnąć ten egoizm, ludzie byli zmuszeni wyjść ze wspólności posiadania i rozróżnić własne dobra i dobra innych.

Ażeby to wszystko zrozumieć, nie potrzebujemy uciekać się do fikcji poetów; mówi o tym sama istota rzeczy, a poza tym możemy tę samą prawdę odkryć na drodze potocznego doświadczenia i obserwacji. Łatwo zauważyć, że serdeczne uczucie czyni między przyjaciółmi wszystkie rzeczy wspólnymi; i że ludzie w związku małżeńskim wyzbywają się wzajemnie swej własności i nie znają, co moje, a co twoje, które to rozróżnienie jest tak konieczne, choć jest przyczyną takich wstrząsów i tarć w społeczności ludzkiej. Ten sam skutek powstaje, gdy zmieniają się jakkolwiek warunki życiowe ludzi; na przykład wówczas, gdy jest taka obfitość wszelkich rzeczy, iż zaspokaja wszelkie pragnienia ludzi: w tym przypadku rozróżnienie własności całkowicie się zatracza i wszelkie rzeczy pozostają wspólne. To możemy zauważyć, co się tyczy powietrza i wody, choć są to najbardziej wartościowe spośród wszelkich rzeczy świata fizycznego; i możemy łatwo wyprowadzić wniosek, że gdyby ludzie byli zaopatrzeni we wszelkie rzeczy z tą samą obfitością, albo gdyby *każdy człowiek* miał to samo życzliwe uczucie i czuły wzgląd w stosunku do *każdego innego człowieka*, jak dla siebie samego, to sprawiedliwość i niesprawiedliwość również byłyby nieznane wśród ludzi.

Tu więc, jak myślę, można za pewną uważać tezę, iż *sprawiedliwość wywodzi swój początek jedynie z egoizmu i ograniczonej szczodrobliwości ludzi oraz jednocześnie z tego, że natura skąpo zaopatrzyła człowieka w rzeczy zaspokajające jego potrzeby*. Gdy spojrzymy wstecz, to znajdziemy, że ta teza daje dodatkową siłę niektórym z tych obserwacji, jakieśmy już uczynili w tej sprawie.

Po pierwsze, z tej tezy możemy wysnuć wniosek, że wzgląd na interes publiczny czy też silna i szerokosiężna życzliwość nie jest naszym pierwszym i pierwotnym motywem tego, iż przestrzegamy reguł sprawiedliwości; uznaje się bowiem, że gdyby ludzie byli obdarzeni taką życzliwością, to o regułach tych nigdy w ogóle nikt by nie śnił.

Po wtóre, możemy z tej samej zasady wyprowadzić wniosek, że poczucie sprawiedliwości nie opiera się na rozumie czy też na ustaleniu pewnych związków i stosunków między ideami, które są wieczne, niezmiennie i powszechnie obowiązujące. Jasne jest, że taka zmiana, o jakiej mówiliśmy powyżej, w usposobieniu ludzi i w warunkach istnienia zmieniłaby całkowicie nasze powinności i zobowiązania; stąd wedle potocznej koncepcji, iż *poczucie cnoty wywodzi się, z rozumu*, konieczne byłoby wskazać tę zmianę, jaką to musi wywołać w stosunkach i ideach. Lecz jest rzeczą oczywistą, że jedyną przyczyną, dla której szerokosiężna szczodrobliwść człowieka i wielka obfitość wszelkich rzeczy zniszczyłaby samą ideę sprawiedliwości, jest to, iż sprawiedliwość stałaby się bezużyteczna; i że, z drugiej strony, ograniczona życzliwość człowieka oraz ciężkie warunki jego istnienia dają początek tej cnotie przez to jedynie, iż ją czynią niezbędną ze względu na interes publiczny i na interes każdej jednostki. Troska więc o nasz własny i o publiczny interes sprawiły, że ustaliliśmy prawa sprawiedliwości; i nie może być rzeczy bardziej pewnej niż to, że tę troskę obudził w nas nie żaden stosunek między ideami, lecz nasze impresje i uczucia, bez których wszelka rzecz w naturze jest dla nas całkowicie obojętna i nigdy nie może w najmniejszej mierze nas obchodzić. Poczucie sprawiedliwości więc nie jest oparte na naszych ideach, lecz na naszych impresjach.

Po trzecie, możemy dalej umocnić naszą tezę, sformułowaną powyżej, że *te impresje, które dają początek temu poczuciu sprawiedliwości, nie są naturalne dla umysłu człowieka, lecz powstają sztucznie przez konwencje ludzkie*. Wobec tego bowiem, że wszelka znaczna zmiana usposobienia i warunków życia unicestwia zarówno sprawiedliwość jak i niesprawiedliwość; i wobec tego, że taka zmiana ma wpływ tylko w ten sposób, iż zmienia nasz własny i publiczny interes; przeto wynika stąd, iż pierwsze ustalenie reguł sprawiedliwości zależy od tych różnorodnych interesów. Lecz gdyby

ludzie kierowali się interesem publicznym z natury swojej i z potrzeb serca, to nie śniłoby się im nigdy krępować się wzajemnie tymi regułami. Gdyby zaś kierowali się własnym interesem, nie mając względu na nic, to rzucaliby się na oślep we wszelką niesprawiedliwość i przemoc. Te reguły więc są sztuczne i torują sobie drogę do swego celu w sposób okólny i pośredni; i ten interes, jaki daje im początek, nie należy do tych, jakie by miały na oku naturalne, niesztuczne uczucia ludzkie.

Ażeby to uczynić bardziej oczywistym, rozważmy, że chociaż reguły sprawiedliwości ustala po prostu interes, to przecież ich powiązanie z interesem jest nieco szczególne i odmienne od tego powiązania, jakie można obserwować w innych przypadkach. Poszczególne akty sprawiedliwości często jest sprzeczny z *interesem publicznym*; gdyby akt taki był zupełnie odosobniony i gdyby po nim nie następowały inne akty, to mógłby on sam przez się być bardzo szkodliwy dla społeczeństwa. Gdy człowiek dużych zasług, o usposobieniu życzliwym dla ludzi, oddaje z powrotem wielką fortunę skąpcowi czy też wicherzącemu nabożnisiowi, to działa sprawiedliwie i zasługuje na pochwałę, lecz ogół w istocie rzeczy tu cierpi. I nie jest tak, iżby każdy z osobna wzięty akt sprawiedliwości, rozważany oddzielnie, służył bardziej interesowi prywatnemu niż publicznemu; i łatwo można przedstawić sobie, jak człowiek może zrujnować siebie materialnie jednym wydatnym aktem prawości i jak może mieć dobrą rację do tego, by pragnąć, iżby ze względu na ten akt poszczególne prawa sprawiedliwości zostały w świecie zawieszane na chwilę. Lecz choć poszczególne akty sprawiedliwości mogą być niezgodne z interesem publicznym czy prywatnym, to przecież jest pewne, że cały ich zespół w wysokim stopniu służy czy też nawet wręcz jest bezwzględnie niezbędny zarówno do podtrzymania życia zbiorowego, jak i dla dobrobytu każdej jednostki. Niepodobna oddzielić tego, co dobre, od tego, co złe. Własność musi być stała i musi być wyznaczona przez reguły ogólne. Choć w jakimś poszczególnym przypadku ogół może na tym cierpieć, to przecież chwilowe zło jest obficie wyrównane przez stałe przestrzeganie reguły i przez ten pokój i porządek, jakie ta reguła ustala w społeczności. I, gdy się zrobi rachunek globalny, nawet każda poszczególna jednostka musi stwierdzić, że na tym zyskuje; albowiem bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozprzęgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i odosobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności. Gdy więc ludzie mają dość doświadczenia, by dostrzegać, że bez względu na to, jakie mogą być konsekwencje poszczególnego aktu sprawiedliwości, dokonanego przez poszczególną osobę, cały zespół działań dokonywanych w całej społeczności jest przecież nieskończenie korzystny dla całości i dla każdej jej części; wówczas nie potrzeba wiele czasu na to, by ustaliła się sprawiedliwość i własność. Każdy członek społeczności zdaje sobie sprawę z tej korzyści; każdy daje wobec innych ludzi wyraz temu, że tę korzyść rozumie, oraz jednocześnie temu, że zdecydował się kłaść powściągnąć na swe działania ze względu na ten interes pod warunkiem, iż inni uczynią to samo. Nie potrzeba nic więcej, by skłonić każdego z nich do dokonania aktu sprawiedliwości, gdy zjawi się do tego pierwsza sposobność. To staje się przykładem dla innych. I w ten sposób umacnia się i ustala sprawiedliwość drogą pewnego rodzaju konwencji czy ugody; to znaczy: przez rozumienie interesu, co do którego się zakłada, iż jest wspólny dla wszystkich i tam, gdzie każdy poszczególny akt dokonywany jest w oczekiwaniu, że inni ludzie uczynią podobnie. Bez takiej konwencji nikomu by się nawet nie śniło, że istnieje taka cnota, jak sprawiedliwość, i nic by nie skłaniało nikogo, iżby przystosowywał do niej swe działania. Jeśli wziąć jakiś akt poszczególny, to moja sprawiedliwość może być zgubna pod każdym względem; i tylko zakładając, że inni będą naśladowali mój przykład, mogę być skłonny, żeby wybrać drogę tej cnoty; tylko bowiem takie powiązanie rzeczy może uczynić sprawiedliwość korzystną czy też dać mi motyw do tego, iżbym przystosowywał moje ja do reguł sprawiedliwości.

Przychodzimy teraz do drugiego pytania, któreśmy postawili, a mianowicie: *dłaczego wiążemy ideę cnoty ze sprawiedliwością, ideę zaś występku z niesprawiedliwością?* To pytanie nie zatrzyma nas długo, skorośmy już ustalili powyższe zasady. Wszystko, co możemy powiedzieć o tym w chwili obecnej, da się ująć w paru słowach; aby się zaś bardziej upewnić, czytelnik musi poczekać, aż dojdziemy do trzeciej części tej książki. *Naturalne* zobowiązanie do sprawiedliwości, a mianowicie interes, wyjaśniliśmy już w pełni powyżej; co zaś się tyczy zobowiązania moralnego czy poczucia tego, co słuszne i niesłuszne, to trzeba najpierw zbadać cnoty naturalne, nim będziemy mogli dać pełne i wystarczające tego wyjaśnienie.

Oto ludzie ustalili na drodze doświadczenia, że ich egoizm i ograniczona szczodrość, działając zupełnie swobodnie, mogą sprawić, iż nie będą oni zupełnie zdolni do życia społecznego; jednocześnie stwierdzili, że społeczność jest niezbędna do tego, by zaspokoić właśnie te same uczucia; to skłoniło ich w sposób naturalny do tego, że poddali się ograniczeniom, jakie narzucają te reguły, by mogli uczynić obcowanie społeczne bardziej bezpiecznym i wygodnym. Do narzucenia więc i przestrzegania tych reguł, zarówno ogólnie jak i w każdym poszczególnym przypadku, skłania ich przede wszystkim tylko wzgląd na interes; i ten motyw przy pierwotnym formowaniu się społeczeństwa jest wystarczająco silny. Lecz gdy społeczność stała się liczna i wzrosła do wielkości plemienia czy narodu, ten interes staje się bardziej oddalony; i ludzie nie tak łatwo dostrzegają, że naruszenie porządku i zamieszanie jest wynikiem każdego naruszenia tych reguł, zupełnie tak samo, jak w społeczności bardziej wąskiej i zacieśnionej. Lecz chociaż w naszych własnych działaniach możemy często tracić z oczu ten interes, jaki mamy w tym, iżby zachować porządek, i chociaż możemy mieć na widoku interes o mniejszym zasięgu i bardziej aktualny, to przecież nigdy nie uchodzi naszej uwadze szkoda, jakiej doznajemy bezpośrednio czy pośrednio z niesprawiedliwości innych ludzi; w tym przypadku bowiem nie zaślepia nas żadne uczucie i nie każe stronnictwo patrzeć na rzeczy żadną przeciwną pokusa. Co więcej, nawet gdy niesprawiedliwość jest tak od nas odległa, że w żaden sposób nie dotyka naszego interesu, nie podoba się nam przecież; a to dlatego, że uważamy ją za szkodliwą dla społeczności ludzkiej i za zgubną dla wszystkich tych, którzy pozostają w kontakcie z osobą winną tej niesprawiedliwości. Czujemy z nimi razem przykrość przez *oddźwięk uczuciowy*, że zaś wszystko, co w działaniach ludzkich daje nam przykrość, w sposób ogólny zwane jest *występkiem*, wszystko zaś, co daje zadowolenie, w ten sam sposób zwane jest *cnotą*, przeto poczucie tego, co dobre i złe moralnie, idzie za sprawiedliwością i niesprawiedliwością. I choć to poczucie w przypadku obecnym wywodzi się jedynie z rozważania cudzych działań, to przecież zawsze rozciągamy je również na nasze własne działania. *Reguła ogólna* sięga poza te przykłady, z których wyrosła; a jednocześnie z natury rzeczy wczuwamy się przez *oddźwięk* w uczucia innych ludzi, jakie oni żywią względem nas. Tak więc *interes egoistyczny jest pierwotnym motywem do ustalenia reguł sprawiedliwości; lecz odczuwanie przez oddźwięk interesu publicznego jest źródłem aprobaty moralnej, która towarzyszy tej cnotcie*.

Jakkolwiek ten rozwój uczuć jest *naturalny*, a nawet konieczny, to przecież pewne jest, że go wspierają sztuczne chwyt polityków, którzy, aby bardziej łatwo rządzić ludźmi i zachować pokój w społeczności ludzkiej, starali się wytworzyć szacunek dla sprawiedliwości, a wstręt dla niesprawiedliwości. To bez wątpienia musi mieć swój skutek; lecz nic nie może być bardziej oczywiste niż to, że tę rzecz zbyt daleko posunęli niektórzy pisarze-moralisci, którzy, jak się zdaje, uczynili wszelkie, jakie mogli, wysiłki, ażeby wykorzenić w rodzaju ludzkim wszelkie poczucie cnoty. Sztuczny chwyt polityków może dać pomoc naturze, gdy chodzi o wytworzenie tych uczuć, jakie ona nam poddaje, i może nawet w pewnych przypadkach sam wytworzyć aprobatę czy szacunek dla pewnego poszczególnego działania; niemożliwe jest natomiast, iżby był on jedyną przyczyną rozróżnienia, jakie przeprowadzamy między występkiem a cnotą. Gdyby bowiem natura nie pomagała nam w tej sprawie, próżno mówiliby politycy o tym, co *honorowe* czy *niehonorowe*, co *godne pochwały*, czy *nagany*. Słowa te byłyby całkowicie niezrozumiałe i nie wiązałyby się z nimi żadna idea, jak gdyby to były słowa mowy zupełnie nam nieznannej. Politycy mogą osiągnąć co najwyżej to, iż rozciągną zasięg uczuć naturalnych poza ich pierwotne granice; lecz niemniej przecież natura musi dostarczyć materiałów i dać nam pewne pojęcie o rozróżnieniach moralnych.

Pochwała i nagana publiczna zwiększają nasz szacunek dla sprawiedliwości; podobnie wychowanie i wykształcenie przyczynia się do tego samego. Rodzice stwierdzają łatwo, że człowiek jest tym bardziej pożyteczny zarówno dla samego siebie jak i dla innych, w im większym stopniu obdarzony jest uczciwością i poczuciem honoru; stwierdzają też, że te zasady mają większą siłę, gdy nawyk i wychowanie wspierają interes i refleksję. Te raczej skłaniają ich do tego, iżby wdrazali w swe dzieci od najwcześniejszego ich dzieciństwa zasady uczciwości i żeby uczyli je, by uważały przestrzeganie tych reguł, na których stoi społeczność, za rzecz cenną i godną szacunku, pogwałcenie zaś tych reguł za rzecz niską i niecną. W ten sposób poczucie uczciwości może zapuścić korzenie w delikatnych umysłach dzieci i zdobyć taką moc i stałość, że uczucia te mogą bardzo niewiele różnić się od tych zasad, które są najbardziej istotne dla naszej natury i najgłębiej

zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej.

Do dalszego wzmożenia i utrwalenia tych uczuć przyczynia się zainteresowanie naszą dobrą sławą, skoro już raz umocni się wśród ludzi pogląd, że *walor dodatni wiąże się ze sprawiedliwością, a walor ujemny z niesprawiedliwością*. Nie ma rzeczy, która by dotyczyła nas i obchodziła bardziej niż nasza dobra sława; i nie ma rzeczy, od której ta dobra sława bardziej by zależała, niż od naszego postępowania i zachowania w stosunku do własności innych ludzi. Z tej racji każdy człowiek, któremu zależy na ocenie jego charakteru, lub który chce żyć z ludźmi na dobrej stopie, musi ustalić sobie jako nieprzekraczalne prawo, żeby nigdy pod wpływem żadnej pokusy nie dać się skłonić do pogwałcenia tych zasad, które są istotne dla człowieka uczciwego i honorowego.

Zauważę jeszcze tylko jedno, nim porzucę ten temat; a mianowicie, że chociaż twierdzę, iż w *stanie natury*, czyli w tym stanie wyimaginowanym, który miał poprzedzać życie społeczne, nie było ani sprawiedliwości, ani niesprawiedliwości, to przecież nie twierdzę, iżby w stanie natury było dozwolone gwałcić własność innych ludzi. Utrzymuję tylko, że w nim nie było takiej rzeczy jak własność; i że, co za tym idzie, nie mogło być takiej rzeczy jak sprawiedliwość czy niesprawiedliwość. Będę miał sposobność uczynić uwagę podobną co do *przyrzeczeń*, gdy dojdę do ich omawiania; i mam nadzieję, że refleksja na ten temat, zważona należycie, wystarczy, by zdjęć wszelkie *odium* z rozwiniętych powyżej poglądów dotyczących sprawiedliwości i niesprawiedliwości.

Rozdział III

O regulach, które wyznaczają własność

Choć ustanowienie reguły dotyczącej stałości posiadania jest nie tylko pożyteczne, lecz nawet bezwzględnie konieczne dla społeczności ludzkiej, to przecież nie może ono mieć praktycznego znaczenia, póki jest ujęte w takich terminach ogólnych. Trzeba wskazać jakąś metodę, z której pomocą moglibyśmy rozróżnić, jakie dobra szczególne należy przydzielać każdej poszczególnej osobie, wyłączając jednocześnie resztę ludzi od ich posiadania i korzystania z nich. Najbliższym więc naszym zadaniem musi być: wyszukać te zasady, które kształtują tę regułę ogólną i przystosowują ją do potocznego użytku i praktyki życiowej.

Jest rzeczą oczywistą, że te zasady nie wywodzą się z użyteczności czy korzyści, jaką może osiągnąć z korzystania z *danych dóbr* czy to *poszczególne osoba*, czy ogół, innej niż pożytek, jaki by osiągnęła z posiadania tych dóbr jakakolwiek inna osoba. Byłoby bez wątpienia lepiej, gdyby każdy człowiek posiadał to, co mu najbardziej odpowiada i co najbardziej nadaje się na jego użytek. Ale ta sama rzecz może nadawać się na użytek wielu jednocześnie ludzi; a poza tym reguła takiego posiadania podlegałaby tak wielu sporom, ludzie zaś tak są stronni i tak kierują się uczuciem, rozstrzygając takie spory, że taka luźna i niepewna reguła nie dałaby się absolutnie pogodzić z pokojowym życiem społeczności ludzkiej. Umowę dotyczącą stałości posiadania zawierają ludzie dlatego, ażeby usunąć wszelkie sposobności do niezgody i walki. I celu tego nigdy by się nie osiągnęło, gdyby nam wolno było stosować tę regułę na różny sposób w każdym poszczególnym przypadku, odpowiednio do użyteczności szczególnej, jaką by można stwierdzić w takim poszczególnym zastosowaniu. Sprawiedliwość w swoich decyzjach nigdy nie patrzy na to, czy dane rzeczy odpowiadają, czy nie odpowiadają danym konkretnym osobom, lecz kieruje się dalej sięgającymi względami. Czy dany człowiek jest szczodry, czy też skąpy, jednakowo jest traktowany przez sprawiedliwość i tak samo łatwo otrzymuje korzystną jej dla siebie decyzję, nawet gdy chodzi o rzecz całkiem dla niego bezużyteczną.

Wynika więc stąd, że reguła ogólna, iż *posiadanie winno być stałe*, znajduje zastosowanie nie w sądach szczegółowych, lecz w innych regułach ogólnych, które muszą rozciągać się na całą społeczność i których nie może naruszyć ani złość do kogoś, ani przychylność. Aby to zilustrować, podam przykład następujący. Najpierw rozważam ludzi w ich stanie dzikim i w odosobnieniu; i zakładam, że zdając sobie sprawę, iż stan ten jest nędzny, i przewidując korzyści, jakie by wynikły ze zrzeszenia się, szukają wzajemnie towarzystwa i ofiarowują sobie wzajemnie ochronę i pomoc. Zakładam również, że obdarzeni są taką roztropnością, iż dostrzegają od razu, że główna

przeszkoda do zrealizowania tego zamiaru zrzeszenia się i stowarzyszenia leży w chciwości i egoizmie ich naturalnego usposobienia. Ażeby temu zaradzić, przyjmują umowę, iż nienaruszalne będzie posiadanie rzeczy, i zobowiązują się do wzajemnego powściągu i wyrozumiałości. Zdaje sobie sprawę, że ta metoda postępowania nie jest całkiem naturalna. Ale ja zakładam tutaj tylko to, że powstają na raz te refleksje, które faktycznie zjawiają się niedostrzegalnie i stopniowo; poza tym jest, powiadam, bardzo możliwe, że liczni ludzie, których taki czy inny przypadek oderwał od społeczności, do jakich uprzednio należeli, mogą być zmuszeni do zawiązania między sobą nowej społeczności; w tym przypadku są oni dokładnie w tej sytuacji, jaką przedstawił przed chwilą.

Jest więc rzeczą oczywistą, że w tej sytuacji pierwszą trudnością po zawiązaniu ogólnej umowy, tworzącej społeczność i ustalającej nienaruszalność posiadania, byłoby to, jak oddzielić własność poszczególnych ludzi i jak przydzielić każdemu konkretną dawkę tej własności, z której w przyszłości będzie musiał niezmiennie korzystać. Trudność ta nie zatrzyma ich długo; lecz musi im od razu przyjść myśl, że najbardziej naturalnym wyjściem jest, iżby każdy mógł stale korzystać z tego, czego w aktualnej chwili jest posiadaczem, i żeby własność czy stałe posiadanie związane było z tym posiadaniem bezpośrednim. Taki jest skutek nawyku, że on nie tylko przyzwyczajają nas do każdej rzeczy, z którejśmy długo korzystali, lecz nawet budzi w nas pewne uczucie dla tej rzeczy i sprawia, że ją przekładamy nad inne, które mogą być bardziej wartościowe, lecz są nam mniej znane. Co długo znajdowało się na naszych oczach i co często służyło na nasz pożytek, z tym zawsze najbardziej niechętnie się rozstajemy; możemy natomiast łatwo żyć bez rzeczy, z którychśmy nigdy nie korzystali i do których nie nawykliśmy. Jest więc oczywiste, że ludzie łatwo dadzą swą zgodę na to, *izby każdy korzystał nadal z tego, co w danej chwili posiada*; i to jest powód, dla którego ludzie tak naturalnie zgodziliby się na tę regułę [przypis: Nie ma w filozofii zagadnień trudniejszych niż te, które powstają, gdy zjawia się wiele przyczyn tego samego zjawiska i gdy trzeba rozstrzygnąć, która z nich jest główna i najważniejsza. Rzadko znajdzie się tutaj jakiś zupełnie ścisły argument, który określi nasz wybór; i ludzie muszą zadowolić się tym, że kierują się pewnego rodzaju smakiem czy upodobaniem, które powstają przez analogię i przez porównanie przykładów podobnych. Tak w przypadku rozważanym są niewątpliwie motywy, mające na względzie interes publiczny, które uzasadniają większość reguł określających własność. Niemniej mam podejrzenie, że reguły te wyznaczone są głównie przez wyobraźnię, czy też przez mniej istotne właściwości naszej myśli i władzy pojmowania. Będę nadal rozważał te przyczyny, pozostawiając decyzji czytelnika, którym z nich da on pierwszeństwo: czy tym, które związane są z pożytkiem powszechnym, czy też tym, które biorą początek w wyobraźni. Zaczniemy od uprawnień aktualnego posiadacza.

Jest to cechą, którą już powyżej stwierdziłem (a) w naturze ludzkiej, że gdy dwie rzeczy ukazują się powiązane ze sobą ścisłym stosunkiem, to umysł jest skłonny przypisywać im stosunek dodatkowy dlatego, iżby dopełnić powiązania; i skłonność ta jest tak silna, że często prowadzi nas do błędów (takich, jak powiązanie myśli i materii), jeśli uważamy, że mogą one służyć temu celowi. Wiele naszych impresji nie może mieć miejsca w przestrzeni, czyli położenia przestrzennego; niemniej przyjmujemy, że te właśnie impresje są powiązane przestrzennie z impresjami wzrokowymi i dotykowymi jedynie dlatego, że są związane przyczynowością i że już są połączone w wyobraźni. Możemy więc przedstawiać sobie fikcyjnie nowy stosunek, i to nawet niedorzeczny, dlatego, ażeby dopełnić połączenia dwóch rzeczy; stąd łatwo można sobie wyobrazić, że jeżeli są jakieś stosunki, które zależą od naszego umysłu, to on łatwo zwiąże je z jakimś wcześniejszym stosunkiem i połączy nową więzią takie rzeczy, które w wyobraźni już są ze sobą związane. Tak na przykład, porządkując ciała fizyczne, zawsze umieszczamy *rzeczy podobne* w styczności przestrzennej lub co najmniej w punktach przestrzeni, które sobie *odpowiadają*; doznajemy bowiem zadowolenia, łącząc stosunek styczności ze stosunkiem podobieństwa, czy podobieństwo sytuacji z podobieństwem cech. I łatwo to wyjaśnić na podstawie znanych nam własności natury ludzkiej. Gdy umysł musi powiązać pewne rzeczy, lecz nie ma narzuconego wyboru zupełnie określonych rzeczy, to w naturalny sposób zwraca swój wzrok na takie rzeczy, które związane są ze sobą pewnym stosunkiem. Są już one związane ze sobą w umyśle; ukazują się jednocześnie władzy pojmowania. I nie tylko nie potrzeba tu żadnej nowej racji do ich powiązania, lecz wręcz trzeba by bardzo potężnej racji, by przeoczyć to naturalne powinowactwo. Będziemy mieli sposobność wyjaśnić to bardziej

obszernie nieco dalej, gdy dojdziemy do rozważania *piękna*. A tymczasem możemy poprzestać na stwierdzeniu, że to samo upodobanie do porządku i jednostajności, które rozmieszcza książki w bibliotece i krzesła w sali, działa również, gdy chodzi o formowanie się społeczności i o dobrobyt ludzkości; w ten sposób mianowicie, że kształtuje regułę ogólną, dotyczącą stałości posiadania. Ponieważ własność kształtuje stosunek między osobą a rzeczą, to naturalne jest, iż opieramy ten stosunek na jakimś stosunku wcześniejszym; że zaś własność nie jest niczym innym niż stałym posiadaniem, zapewnionym przez prawa społeczności, przeto jest rzeczą naturalną, iż dodajemy ten stosunek do obecnego posiadania faktycznego, które jest stosunkiem podobnym do własności. I to bowiem ma swój wpływ. Jeżeli jest rzeczą naturalną wiązać wszelkie rodzaje stosunków, to bardziej naturalną jest wiązać takie stosunki, które są do siebie podobne i które już ze sobą pozostają w stosunkach.]

Możemy jednak stwierdzić, że chociaż reguła przydziału własności dla obecnego posiadacza jest regułą naturalną, a przez to i pożyteczną, to przecież pożyteczność tej reguły nie rozciąga się poza pierwszą fazę formowania się społeczności; i nie byłoby rzeczy bardziej zgubnej, niż stałe zachowanie tej reguły, wyłączałyby bowiem ona restytucję posiadania i legalizowałyby, a nawet nagradzałyby wszelką niesprawiedliwość. Musimy więc szukać jakiejś innej okoliczności, która by mogła dawać początek własności, gdy społeczność jest już ostatecznie sformowana. Cztery są najważniejsze okoliczności tego rodzaju, a mianowicie: zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesja i dziedziczenie. Rozważymy pokrótce każdą z nich, zaczynając od *zawłaszczenia*.

Posiadanie wszelkich *dóbr zewnętrznych* jest zmienne i niepewne, co jest jedną z najważniejszych przeszkód do stabilizacji społeczności, a jednocześnie jest racją, dla której mocą ugody powszechnej, wyraźnej lub milczącej, ludzie powściągają się w swoich działaniach, kierując się regułami, które teraz nazywamy regułami sprawiedliwości i słuszności. Stan godny pożałowania, który poprzedza j ten powściąg, jest przyczyną, dla której poddajemy się temu środkowi zaradczemu tak szybko, jak to tylko jest możliwe; i to daje nam łatwo rację, dla której wiążemy ideę własności z pierwszym posiadaniem, czyli *zawłaszczeniem*. Ludzie niechętnie pozostawiają własność w zawieszeniu, nawet na czas najkrótszy, i niechętnie otwierają najmniejsze nawet drzwi gwałtowi i naruszeniu porządku. Do tego możemy dodać, że pierwsze posiadanie zawsze najbardziej zatrzymuje naszą uwagę; i gdybyśmy go nie brali w rachubę, nie byłoby cienia racji, iżby łączyć własność z jakimś posiadaniem późniejszym [przypis: Niektórzy filozofowie tłumaczą prawo zawłaszczania, mówiąc, że każdy ma prawo własności do dzieła swojej własnej pracy; i że gdy on łączy swą pracę z jakąś rzeczą, to daje mu to własność na całość. Lecz 1° są różne rodzaje zawłaszczenia, gdzie nie można powiedzieć, iżbyśmy wiązali swą pracę z rzeczą, którą zdobywamy, jak na przykład wówczas, gdy posiadamy jakąś łąkę przez to, iż pasiemy na niej swoją trzodę; 2° tak rzecz wyjaśniając, posługujemy się pojęciem *akcesji*, co jest obieraniem niepotrzebnej drogi okólnej; 3° można powiedzieć, że łączymy naszą pracę z jakąś rzeczą tylko w znaczeniu przenośnym. Mówiąc ściśle, możemy tylko wprowadzić jakąś zmianę w tej rzeczy naszą pracą. To tworzy stosunek między nami i daną rzeczą, a z tego powstaje własność zgodnie z zasadami, któreśmy ustalili powyżej.]

Nie pozostaje nic innego, jak określić ściśle, co rozumiemy przez posiadanie; a to nie jest tak łatwe, jak możemy sobie wyobrazić na pierwszy rzut oka. Mówi się, że jesteśmy w posiadaniu jakiejś rzeczy nie tylko wtedy, gdy jej bezpośrednio dotykamy, lecz również wtedy, gdy znajdujemy się w stosunku do niej w takiej sytuacji, iż mamy moc, by z niej robić użytek, i gdy możemy ją poruszać, zmieniać czy zniszczyć, zależnie od tego, czy to nam sprawi w tej chwili przyjemność lub da korzyść. Ten stosunek więc jest rodzajem przyczyny i skutku; że zaś własność nie jest niczym innym niż stałym posiadaniem wynikającym z reguł sprawiedliwości czy też z konwencji między ludźmi, przeto należy ją uważać za ten sam rodzaj stosunku. Lecz tutaj możemy stwierdzić, że moc korzystania z jakiejś rzeczy staje się bardziej albo mniej pewna, zależnie od tego, jak stają się bardziej albo mniej prawdopodobne przerwy w tej mocy; oraz że to prawdopodobieństwo może się zwiększać niepostrzeżenie i stopniowo; i dlatego w wielu przypadkach niepodobna określić, kiedy posiadanie się zaczyna albo kończy; i nie ma żadnego pewnego proberza, na którego podstawie moglibyśmy rozstrzygnąć takie spory. Uważa się, że dziki odyniec, który wpada w nasze sidła, jest w naszym posiadaniu, jeśli nie może umknąć. Lecz co rozumiemy przez to, iż jest dlań niemożliwe

umknąć? Jak odróżniamy tę niemożliwość od nieprawdopodobieństwa? I jak odróżniamy ją dokładnie od prawdopodobieństwa? Wyznaczcie dokładne granice jednego i drugiego i wskażcie probierz, na którego podstawie moglibyśmy rozstrzygać wszelkie spory, które mogą powstać i które, jak nas uczy doświadczenie, często rzeczywiście powstają w tej sprawie [przypis: Jeżeli szukamy rozstrzygnięć tych trudności na drodze rozumowania, biorąc pod uwagę interes publiczny, to nigdy nie dojdziemy do rozwiązania zadowalającego; jeżeli zaś szukamy rozstrzygnięcia w wyobraźni, to jest oczywiste, że cechy, które wywierają wpływ na tę władzę, przechodzą tak nieznacznie i stopniowo jedna w drugą, iż niepodobna wyznaczyć im jakiejś ścisłej granicy czy punktu końcowego. Trudności z tej racji muszą się zwiększać, gdy zważymy, że nasz sąd zmienia się bardzo znacznie zależnie do sprawy, o którą chodzi, i że ta sama moc korzystania z rzeczy i bliskość tej rzeczy będzie uważana za posiadanie w jednym przypadku, a nie będzie uważana za nie w innym. Człowiek, który ścigał zającą do ostatecznego stopnia zmęczenia, będzie uważał, że jest to niesprawiedliwe, jeżeli ktoś inny go wyprzedzi i schwyci zającą jako swoją zdobycz. Lecz ten sam człowiek, gdy zamierza właśnie zerwać jabłko, które wisi w zasięgu jego ręki, nie ma powodu się żalić, jeżeli ktoś inny bardziej zwinny ubiega go i bierze jabłko w swe posiadanie. Na czymż polega ta różnica, jeśli nie na tym, że zając z natury swojej nie jest rzeczą nieruchomą i że jego unieruchomienie jest wynikiem wysiłku, który w tym przypadku stwarza mocną więź z myśliwym, jakiej brak w drugim przypadku .

Tu więc się okazuje, że pewna i niechybna moc korzystania z rzeczy, niezwiązana z dotykaniem jej ani z żadnym innym widocznym stosunkiem, często nie stwarza własności. Stwierdzam, co więcej, że stosunek widoczny, nie łączący się z mocą aktualną nad daną rzeczą, wystarcza czasem do tego, by dawać tytuł własności do jakiejś rzeczy. To, że widzimy jakąś rzecz, rzadko jest wystarczającym stosunkiem; i uważa się to za stosunek wystarczający tylko wtedy, gdy rzecz dana jest ukryta, albo widoczna bardzo niejasno: w tym przypadku uważamy, że widzenie samo daje już prawo własności, zgodnie z regułą, że *nawet cały kontynent należy do tego narodu, który go pierwszy odkrył*. Niemniej jest rzeczą godną uwagi, że zarówno wówczas, gdy chodzi o odkrycie, jak i wtedy, gdy chodzi o posiadanie, pierwszy odkrywca i posiadacz musi łączyć z tym stosunkiem intencję, by stać się właścicielem, inaczej bowiem ten stosunek nie będzie miał znaczenia; a to dlatego, iż powiązanie w naszej wyobraźni między własnością a tym stosunkiem nie jest dość ściśle i że trzeba, by je wzmocniła taka intencja.

Z tych wszystkich faktów widać, jak skomplikowane stać się mogą zagadnienia, dotyczące nabywania własności przez zawłaszczenie; i niewielkiego wysiłku myśli potrzeba, by znaleźć przykłady, w których niepodobna dać żadnego rozumnego rozstrzygnięcia. Jeśli wolimy przykłady z życia niż wymyślone, to możemy rozważyć przypadek następujący, który można spotkać niemal u każdego autora, który pisał o prawach natury. Dwie greckie kolonie, opuszczając swój kraj rodzinny w poszukiwaniu nowych siedlisk, otrzymały wiadomość, że niedaleko nich znajduje się miasto opuszczone przez mieszkańców. Ażeby dowiedzieć się, jak jest naprawdę, wysłały one od razu dwóch posłańców, po jednym z każdej kolonii; ci przekonali się, zbliżywszy się do miasta, że wiadomość była prawdziwa, i rozpoczęli wyścig, każdy z zamiarem, żeby wziąć miasto w posiadanie dla swych rodaków. Jeden z tych posłańców, widząc, że nie jest równym partnerem w stosunku do drugiego, rzucił włócznię w bramę miasta i udało mu się to tak dobrze, iż utkwiała ona w bramie, nim przybył jego towarzysz. Stąd wynikł spór między tymi dwiema koloniami co do tego, która z nich była właścicielem pustego miasta; i spór ten trwa wciąż między filozofami. Co do mnie, to znajduję, że sporu tego niepodobna rozstrzygnąć, a to dlatego, że całe zagadnienie opiera się na fantazji, która w tym przypadku nie posiada żadnego ścisłego ani określonego probierza, na którym mogłaby oprzeć swoje orzeczenie. Ażeby to uczynić oczywistym, zważmy, że gdyby te dwie osoby były po prostu członkami tych kolonii, nie zaś posłańcami czy wysłannikami, to ich działania nie miałyby żadnej konsekwencji, w tym przypadku bowiem ich związek z tymi koloniami byłby słaby i niedoskonały. Dodajmy do tego, że nic ich nie zmuszało, iżby skierowali się raczej ku bramom miasta, niż ku murom, czy też ku jakiejś innej części miasta; lecz że ta brama, jako że jest najbardziej widoczną i najłatwiej zatrzymującą uwagę częścią, daje wyobraźni najlepszą podstawę do tego, żeby ją wziąć za całość miasta; tak bywa, jak wiemy, u poetów, którzy często posługują się bramą w swych obrazach i metaforach. Poza tym, możemy zważyć, że to, iż jeden posłaniec dotknął

murów czy bramy, nie jest jeszcze właściwie posiadaniem, podobnie jak nie jest nim również przebicie bramy włócznią. To stwarza tylko pewien stosunek; lecz stosunek pewien zachodzi i w drugim przypadku i jest również oczywisty, choć być może nie ma równej siły. Który więc z tych stosunków daje prawo własności i czy w ogóle jeden z nich wystarcza do tego, to pozostawiam do decyzji ludzi mądrzejszych ode mnie.]

Ale spory takie mogą powstawać nie tylko co do realnego istnienia własności i posiadania, lecz również co do ich zasięgu; i spory te często nie mogą być rozstrzygnięte w ogóle, albo nie mogą być rozstrzygnięte przez żadną inną władzę niż przez wyobraźnię. Człowiek, który ląduje na brzegu małej wysepki, pustej i nieuprawnej, uważany jest za jej posiadacza od pierwszej chwili i zdobywa własność na całość, ponieważ ta wysepka ma dla wyobraźni wyraźne i określone granice i jednocześnie wielkością swoją odpowiada posiadaniu jednego człowieka. Ten sam człowiek, lądując na pustej wyspie tak wielkiej, jak Wielka Brytania, rozciąga swoją własność nie dalej niż do granic swego bezpośredniego posiadania; natomiast liczna kolonia uważana jest za właściciela całej wyspy od chwili, gdy wyląduje.

Lecz często się zdarza, że tytuł pierwszego posiadania zaciera się z czasem i że jest niemożliwe rozstrzygnąć wiele sporów, które mogą powstać co do niego. W tym przypadku powstaje w sposób naturalny długie posiadanie, czyli *zasiedzenie*, i daje danej osobie dostateczne prawo własności do wszystkich rzeczy, którymi ta osoba rozporządza. Taka już jest natura ludzkiej społeczności, że nie dopuszcza wielkiej dokładności; przy tym nie zawsze możemy cofnąć się do pierwszego początku rzeczy, ażeby określić ich sytuację obecną. Znaczny upływ czasu oddala rzeczy na taką odległość, że tracą one niejako swoją realność i mają na umysł wpływ tak znikomy, jak gdyby w ogóle nigdy nie istniały. Tytuł własności, który posiada dany człowiek i który jest jasny i pewny w chwili obecnej, będzie się zdawał niejasny i wątpliwy za lat pięćdziesiąt, choćby nawet te fakty, na jakich się opiera, były dowiedzione z największą oczywistością i pewnością. Te same fakty nie mają już tej samej wagi po tak długim czasie. I można to przyjąć jako argument przekonujący na korzyść naszej, rozwiniętej powyżej, koncepcji co do własności i sprawiedliwości. Posiadanie w ciągu długiego odcinka czasu daje tytuł do każdej rzeczy. Lecz jest rzeczą pewną, że chociaż każda rzecz powstaje w czasie, to nie ma żadnej rzeczy realnej, którą by wytwarzał sam czas; a stąd wynika, że własność, którą wytwarza czas, nie jest czymś realnym w rzeczach, lecz jest wynikiem zapatrywań (*sentiments*), na które jedynie czas wywiera pewien wpływ [przypis: Aktualnie posiadanie jest, rzecz jasna, stosunkiem między osobą a rzeczą: lecz nie jest to stosunek, który by wystarczał jako przeciwwaga do stosunku pierwszego posiadania, o ile nie trwa długo i bez przerwy. Tylko w tym ostatnim przypadku upływ czasu wzmacnia aktualne posiadanie, osłabia zaś pierwsze posiadanie ze względu na odległość czasową. Ta zmiana stosunku pociąga za sobą zmianę w posiadaniu.]

Zdobywamy prawo własności do rzeczy przez *akcesję* (przybytek), gdy one są związane w ścisły sposób z rzeczami, które już są naszą własnością i gdy jednocześnie są czymś mniejszym w porównaniu z posiadanymi. Tak, na przykład, owoce w naszym ogrodzie, potomstwo naszej trzody, wytwory pracy naszych niewolników — wszystko to uważane jest za naszą własność, nim to nawet posiadziemy. Gdzie rzeczy są ze sobą związane w wyobraźni, tam łatwo stawia się je na tym samym poziomie i przyjmuje się zazwyczaj, że są obdarzone tymi samymi cechami. Łatwo przechodzimy od jednej z nich do drugiej i w sądach naszych o nich nie robimy między nimi żadnej różnicy, szczególnie, jeżeli te ostatnie są czymś mniejszym niż te pierwsze [przypis: To źródło własności nie da się wytłumaczyć inaczej niż działaniem wyobraźni; i można tutaj twierdzić, że nie ma tu pomieszania przyczyn. Trzeba będzie je wyjaśnić bardziej szczegółowo i zilustrować przykładami z potocznego życia i doświadczenia.

Zauważyliśmy powyżej, że umysł ma naturalną skłonność wiązać ze sobą stosunki, zwłaszcza podobne, i że znajduje, iż takie powiązanie najbardziej mu odpowiada przez to, że wprowadza pewną jednolitość. Z tej skłonności wywodzą się te prawa natury, że *wówczas, gdy kształtuje się społeczność, własność idzie zawsze za aktualnym posiadaniem; oraz że własność powstaje z pierwszego posiadania lub z długiego*. Otóż możemy łatwo stwierdzić, że ten stosunek nie ogranicza się do jednego ogniwa; lecz że jedna rzecz, która pozostaje w pewnym stosunku do nas, stwarza nam stosunek do każdej innej rzeczy, która pozostaje w stosunku do niej, i tak dalej,

póki myśl nie straci z oczu ogniw tego łańcucha, sięgających zbyt daleko. Jakkolwiek ten stosunek może się osłabiać przez każde przesunięcie wzdłuż ogniw łańcucha, to przecież nie zostaje od razu zniweczony, lecz często wiąże dwie rzeczy za pośrednictwem trzeciej, która łączy stosunkiem tamte dwie. I zasada ta ma tak wielką siłę, że daje podstawę prawu *akcesji* i sprawia, że zdobywamy własność nie tylko takich przedmiotów, w których posiadanie wchodzimy bezpośrednio, lecz również takich, które są z nimi ściśle związane.

Wyobraźmy sobie, że Niemiec, Francuz i Hiszpan wchodzi do jednego pokoju, gdzie na stole znajdują się trzy butelki wina, a mianowicie reńskiego, burgunda i porto; i wyobraźmy sobie, że zawiązuje się między nimi spór co do podziału tych butelek. Osoba, która byłaby wybrana na rozjemcę, dałaby całkiem naturalnie, by pokazać swoją bezstronność, każdemu z nich produkt jego własnego kraju; a to wychodząc z zasady, która w pewnej mierze jest źródłem tych praw natury, jakie wiążą własność z zawłaszczeniem, zasiedzeniem i akcesją.

We wszystkich tych przypadkach, a szczególnie w przypadku akcesji, zachodzi przede wszystkim *naturalny* związek między ideą osoby a ideą rzeczy, a następnie nowy związek *moralny*, który stwarza to prawo czy własność, jakie przypisujemy danej osobie. Lecz tutaj zjawia się trudność, która zasługuje na naszą uwagę i która może nam dać sposobność do tego, by wystawić na próbę tę szczególną metodę rozumowania, jaka była stosowana do obecnego zagadnienia. Zauważyłem już powyżej, że wyobraźnia przechodzi z większą łatwością od tego, co małe, do tego, co duże, niż od tego, co duże, do tego, co małe, i że przejście od idei do idei jest zawsze bardziej łatwe i gładkie w pierwszym przypadku niż w drugim. Otóż prawo akcesji wynika z łatwego przejścia od idei do idei, jakie łączy rzeczy powiązane ze sobą stosunkami; a wobec tego naturalne jest wyobrazić sobie, że prawo akcesji musi wzmacniać się na sile proporcjonalnie do tego, jak przejście od idei do idei dokonuje się z coraz większą łatwością. Można więc sobie pomyśleć, że gdy zdobyliśmy własność na jakiejś małej rzeczy, to łatwo gotowi będziemy uważać jakąś dużą rzecz, powiązaną stosunkiem z tamtą, jako jej przybytek i jako coś, co należy do właściciela tej małej rzeczy; a to dlatego, że w tym przypadku przejście jest bardzo łatwe od małej rzeczy do dużej i że winno by wiązać je w najściślejszy sposób. Faktycznie jednak zawsze jest wręcz przeciwnie. Imperium Wielkiej Brytanii zdaje się pociągać za sobą władzę nad wyspami Orkneys, Hebrydy, Man i Whight; natomiast władza nad tymi mniejszymi wyspami nie mieści w sobie z natury rzeczy żadnego tytułu do Wielkiej Brytanii. Krótka, mała rzecz całkiem naturalnie idzie za dużą rzeczą jako jej przybytek; natomiast co do dużej rzeczy nigdy się nie przyjmuje, że należy do właściciela małej rzeczy, związanej z tamtą jakimś stosunkiem, jedynie z racji tej własności i tego stosunku. Niemniej, w tym drugim przypadku przejście od idei do idei jest gładkie w kierunku od właściciela do małej rzeczy, która jest jego własnością, i od małej rzeczy do dużej, niż w pierwszym przypadku od właściciela do dużej rzeczy i od dużej do małej. Można więc sobie pomyśleć, że te zjawiska są zarzutami przeciw uprzednio rozwiniętej tezie, iż *przypisywanie własności na podstawie akcesji nie jest niczym innym, niż skutkiem powiązania stosunkami idei i gładkiego przejścia w wyobraźni od jednej do drugiej*.

Łatwo będzie odeprzec ten zarzut, jeśli zważymy ruchliwość i niestałość wyobraźni oraz to, iż stawia ona wciąż swe przedmioty w coraz to innym świetle. Gdy przypisujemy jakiejś osobie prawo własności na dwóch rzeczach, to nie zawsze przechodzimy od tej osoby do jednej z tych rzeczy i od tej rzeczy do drugiej, która jest związana z tamtą. Ponieważ te rzeczy należy tutaj uważać za własność danej osoby, przeto skłonni jesteśmy wiązać je między sobą i widzieć je w tym samym świetle. Wyobraźmy więc sobie, że duża i mała rzecz są powiązane jakimś stosunkiem ze sobą; otóż jeżeli ta osoba jest ściśle związana z dużą rzeczą, to podobnie silnie będzie związana z obydwoma, rozważanymi łącznie, ponieważ jest związana z bardziej znaczącym składnikiem tego zespołu. Przeciwnie, jeżeli ta osoba związana jest stosunkiem tylko z małą rzeczą, to nie będzie ściśle związana z obydwoma, rozważanymi łącznie, ponieważ stosunek wiąże ją tylko ze składnikiem małoważnym tego zespołu, który nie jest zdolny uderzyć nas w znacznym stopniu, gdy rozważamy tę całość. I to jest racja, dla której małe rzeczy stają się przybytkiem w stosunku do dużych, i że duże nie stają się dla małych.

Jest to powszechne mniemanie filozofów i znawców prawa cywilnego, że morze nie może się stać własnością żadnego narodu; i że wobec tego nie można go wziąć w posiadanie czy też

wytworzyć takiego szczególnego stosunku, który by mógł być podstawą własności. Gdzie ta racja znika, tam zaraz zjawia się własność. Tak, nawet najgorliwsi obrońcy wolności mórz uznają powszechnie, że cieśniny i zatoki w naturalny sposób należą tytułem akcesji do właścicieli lądu, który je otacza. Te cieśniny i zatoki nie pozostają w bardziej ścisłym związku z lądem, niżby pozostawał Ocean Spokojny; lecz że są związane z tym lądem w wyobraźni i że jednocześnie są czymś *mniejszym*, więc uważa się je całkiem oczywiście za związane z lądem z tytułu akcesji.

Prawo własności do rzek przypisywane jest na podstawie praw większości narodów i w naturalnym biegu naszych myśli właścicielom brzegów; wyjątek stanowią takie wielkie rzeki, jak Ren czy Dunaj, które zdają się wyobraźni być zbyt wielkie, izby mogły łączyć się drogą akcesji z posiadaniem sąsiednich pól. Niemniej, nawet te rzeki uważane są za własność tego narodu, przez którego posiadłości płyną; idea narodu bowiem ma dostateczną wagę, izby być korelatem tych rzek i żeby ją można było wiązać z nimi w wyobraźni takim stosunkiem.

Przybytki, które powstają przy brzegach rzek, należą do gruntów, powiadają cywiliści, o ile powstają drogą tego, co oni nazywają *alluvium*, to znaczy: o ile powstają nieznacznie i niedostrzegalnie, co w bardzo wielkiej mierze pomaga wyobraźni w wiązaniu tych rzeczy. Gdzie natomiast jakaś znaczna część gruntu nagle, jednorazowo, oderwie się od jednego brzegu i połączy się z drugim, to nie staje się częścią własności tego, z którego gruntem się połączy, póki nie złączy się ściśle z samym gruntem i póki drzewa czy rośliny nie zapuszczą swych korzeni i w gruncie, i przysypisku. Nim się to stanie, wyobraźnia nie wiąże tych rzeczy dostatecznie.

Są też inne przypadki, które nieco podobne są do akcesji, lecz które w gruncie rzeczy są znacznie od niej różne i zasługują na naszą uwagę. Tego rodzaju przypadkiem jest powiązanie własności różnych osób w ten sposób, iż niemożliwe się staje ich *oddzielenie*. Powstaje zagadnienie, do kogo należeć musi powiązana w jedno masa.

Gdy to powiązanie jest takie, że dopuszcza *podział*, lecz nie *oddzielenie masy*, to decyzja jest naturalna i łatwa. Trzeba tu przyjąć, że cała masa jest wspólną własnością właścicieli poszczególnych części i że następnie należy ją podzielić proporcjonalnie do tych części. Lecz tutaj nie mogę nie wziąć w rachubę pewnej, godnej uwagi, subtelności *prawa rzymskiego*, które rozróżnia *confusio* i *conmixtio*. *Confusio*, to takie połączenie dwóch ciał, jak dwóch różnych napojów, gdzie części stają się zupełnie nierozróżnialne. *Conmixtio* natomiast, to zmieszanie takie dwóch ciał, jak dwóch korcy żyta, gdzie części pozostają rozdzielne wyraźnie i widocznie. Ponieważ w tym drugim przypadku wyobraźnia nie widzi takiego całkowitego połączenia jak w pierwszym i może zachować wyraźną ideę własności każdej z tych rzeczy, przeto prawo cywilne, ustalając całkowitą wspólność w przypadku *confusio*, a później podział proporcjonalny, w przypadku *conmixtio* niemniej przyjmuje, że właściciele zachowują swe odrębne prawa; ale konieczność może ich ostatecznie zmusić do tego, żeby poddać rzeczy temu samemu podziałowi.

Quod si frumentum Titii frumento tuo mistum fuerit: siquidem ex voluntate vestra, commune est: quia singula corpora, id est, singula grana, quae cujusque propria fuerunt, ex consensu vestro commixta sunt. Quod si casu id mistum fuerit, vel Titius id miscuerit sine tua voluntate, non videtur id commune esse; quia singula corpora in sua substantia durant. Sed nec magis istis casibus commune sit frumentum quam grex intelligitur esse communis, si pecora Titii tuis pecoribus mista fuerint. Sed si ab alterutro vestrum totum id frumentum retineatur, in rem quidem actio pro modo frumenti cujusque competit. Arbitrio autem iudicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. (Inst. Lib. II Tit. i, §28).

Gdy własność dwóch osób połączona jest tak, iż nie dopuszcza podziału ani oddzielenia, na przykład; gdy jedna osoba buduje dom na gruncie drugiej, wtedy całość musi należeć do jednego z tych właścicieli. I tutaj twierdzę, że naturalną jest rzeczą, iż przyjmujemy, że należy ona do właściciela bardziej znacznego składnika całości. Choć bowiem złożona rzecz może pozostawać w pewnym stosunku do dwóch różnych osób i wzrok nasz może zwracać się od razu i jednocześnie ku obu tym osobom, to przecież bardziej znaczny składnik tej całości zatrzymuje przede wszystkim naszą uwagę i dzięki ścisłemu połączeniu tych składników pociąga za sobą ten mniejszy; z tej racji całość związana jest stosunkiem z właścicielem tego większego składnika i uważana jest za jego własność. Tu jedyną trudność stanowi to, co wygodnie nam będzie nazywać częścią najbardziej znaczną i najbardziej przyciągającą wyobraźnię.

To przyciąganie wyobraźni zależy od wielu różnych okoliczności, które niewiele mają ze sobą wspólnego. Jedna część rzeczy złożonej może stać się bardziej ważna niż druga, albo dlatego, iż jest bardziej niezmienna i trwała, albo dlatego, iż ma większą wartość; albo dlatego, że jest bardziej widoczna i że bardziej zwraca uwagę; albo dlatego, że ma większą objętość; albo wreszcie dlatego, że istnieje bardziej niezależnie i samodzielnie. Te okoliczności mogą się wiązać i przeciwstawiać sobie na wszelkie możliwe sposoby i we wszelkim możliwym stopniu, jak tylko możemy sobie wyobrazić; a stąd łatwo jest sobie przedstawić, że powstaną stąd liczne przypadki, gdzie racje uzasadniające własność będą tak równo rozłożone po obu stronach, iż nie będziemy mogli dać zadowolającego rozstrzygnięcia. Będzie więc właściwym zadaniem praw państwowych ustalić to, co zasady natury ludzkiej pozostawiły niewyznaczone.

Powierzchnia jest podporządkowana gruntowi, powiada prawo cywilne; to, co napisane, papierowi; płótno obrazowi. Te rozstrzygnięcia nie zgadzają się zbyt dobrze ze sobą i są dowodem, że między zasadami, na których się opierają, nie ma zgodności.

Lecz ze wszystkich kwestii tego rodzaju najbardziej ciekawa jest ta, która przez tyle wieków dzieliła uczniów Prokulusa i Sabinusa. Wyobraźmy sobie, że jedna osoba wykonała czaszę z metalu, który należy do innej osoby; albo zrobiła łódź z cudzego drzewa; i wyobraźmy sobie, że właściciel metalu czy drzewa żąda zwrotu swego dobra. Powstaje pytanie, czy zdobywa on tytuł własności do czaszy czy łodzi. Sabinus mniemał, że zdobywa, i twierdził, że substancja czyli materia jest podstawą wszelkich cech; że jest ona niezniszczalna i nieśmiertelna i, co za tym idzie, jest czymś wyższym niż forma, która jest przypadkowa i zależna. Z drugiej strony Proculus stwierdzał, że forma jest tym, co najbardziej jest widoczne i co da się najłatwiej zauważyć, i że wedle formy ciała otrzymują to, czy inne szczególne miano. Do tego mógłby był on dodać, że materia czy substancja w większości ciał jest tak zmienna i nieokreślona, iż nie można absolutnie prześledzić wszystkich jej zmian. Co do mnie, to nie wiem, na jakich zasadach można by pewnie rozstrzygnąć taki spór. Poprzestaną więc na stwierdzeniu, że rozstrzygnięcie, jakie dał Trebonianus, wydaje mi się bardzo pomysłowe: czasza należy do właściciela metalu, ponieważ można ją sprowadzić do jej pierwotnej formy, natomiast łódź należy do tego, kto dał jej kształt taki, z racji wręcz przeciwnej. Lecz chociaż to rozstrzygnięcie może wydać się bardzo pomysłowe, zależy ono wyraźnie od wyobraźni, która dlatego, iż możliwe jest takie sprowadzenie do formy pierwotnej, widzi bardziej ścisłe powiązanie i stosunek między czaszą a właścicielem metalu, niż między łodzią a właścicielem drewna, gdzie substancja została ukształtowana bardziej trwale i niezmiennie.]

Prawo dziedziczenia jest prawem bardzo naturalnym ze względu na domniemaną zgodę rodzica czy bliskiego krewnego oraz ze względu na ogólny interes ludzkości, który wymaga, iżby własność przechodziła od danego człowieka do tych, którzy mu są najdrożsi, ażeby to czyniło ich bardziej pilnymi i skromnymi w sposobie życia. Być może, tym przyczynom towarzyszy wpływ *stosunku* czy też *kojarzenia* idei które sprawia, że myśl nasza w naturalny sposób zwraca się ku synowi po śmierci jego rodzica i że przypisujemy mu tytuł do tego, co posiadał ojciec. Te dobra muszą się stać czyjąś własnością: powstaje tylko pytanie, czyją. Tu jest oczywiste, że w naturalny sposób nasuwają się na myśl osoby dzieci; ponieważ już są związane z tymi rzeczami poprzez ich zmarłego rodzica, przeto skłonni jesteśmy je powiązać jeszcze bardziej stosunkiem własności. Na to można podać wiele równoległych przykładów [przypis: Badając różne tytuły do władzy, spotkamy się z wieloma rzeczami, które nas będą przekonywały, że prawo dziedziczenia w znacznej mierze zależy od wyobraźni. Tymczasem poprzestaną na tym, że zwrócę uwagę na jeden przykład, który wiąże się z obecnym tematem. Wyobraźmy sobie, że ktoś umiera bezdzietnie i że powstaje spór między jego krewnymi co do spadkobrania po nim. Jest rzeczą oczywistą, że jeżeli jego dobra w części pochodzą od jego ojca, w części zaś od jego matki, to najbardziej naturalnym sposobem rozstrzygnięcia takiego sporu jest podzielić jego dobra i każdą część oddać tej rodzinie, z której ona pochodzi. Lecz przecież przyjmuje się, że ta osoba była kiedyś pełnym właścicielem tych dóbr; pytam więc, co sprawia, że widzimy pewną słuszość i naturalne uzasadnienie w tym podziale? Czyż może je dawać coś innego niż wyobraźnia? Uczucia zmarłego dla tych rodzin nie zależały od tego, że posiadał te dobra; stąd więc nie można domniemywać dokładnie, iż zgodziłby się na taki podział. Co się zaś tyczy interesu publicznego, to, jak się zdaje, nie jest on w najmniejszej mierze związany ani z jedną stroną, ani z drugą.]

Rozdział IV

O dobrowolnym przekazaniu własności

Choć stałość posiadania jest pożyteczna, a nawet konieczna dla społeczności ludzkiej, to przecież są z nią związane bardzo znaczne niedogodności. Przy rozdziale własności między ludzi nie powinno nigdy wchodzić w rachubę, czy to jest wygodne i odpowiednie dla poszczególnych osób; trzeba tu rządzić się regułami, które są bardziej ogólne w swym zastosowaniu i bardziej wolne od wszelkiej wątpliwości i niepewności. Tego rodzaju probierzem jest *aktualne* posiadanie w chwili, gdy dopiero zawiązuje się społeczność; później zaś probierzem tym jest *zawłaszczenie, zasiedzenie, akcesja i dziedziczenie*. Ponieważ te tytuły posiadania zależą w znacznej mierze od przypadku, to musi się często okazywać, iż są sprzeczne zarówno z potrzebami ludzi jak i z ich pragnieniami; i między osobami posiadającymi a rzeczami, które one posiadają, musi często nie być dobrego przystosowania. Jest to wielka niedogodność, która wymaga środka zaradczego. Gdyby zastosować pewien środek bezpośredni i pozwolić każdemu człowiekowi, by opanowywał gwałtem to, co uważa za odpowiednie dla siebie, to zniszczyłoby się społeczeństwo; wobec tego reguły sprawiedliwości szukają jakiegoś środka między sztywną stałością, a tym przystosowaniem zmiennym i niepewnym. Ale nie ma lepszej możliwości pośredniej niż ta oczywista reguła, że posiadanie i własność winny zawsze być stałe, wyjąwszy przypadek, gdzie właściciel godzi się przenieść je na jakąś inną osobę. Ta reguła nie może mieć ujemnych konsekwencji i nie może powodować wojen ani sporów, skoro bierze się w rachubę przy przewłaszczeniu zgodę właściciela, który jedynie jest w tej sprawie zainteresowany. I może ta reguła służyć wielu dobrym celom, gdy chodzi o przystosowanie między osobą właściciela, a rzeczą posiadaną. Różne części ziemi produkują różne dobra; a poza tym różni ludzie z natury nadają się do różnych zajęć i osiągają większą sprawność w jakimś zajęciu, gdy do niego jedynie się ograniczają. To wszystko wymaga wzajemnej wymiany i handlu; wobec czego przelew własności za zgodą właściciela równie jest oparty na prawie natury, jak na prawie natury oparta jest stałość posiadania, gdzie nie ma takiej zgody.

Wszystko to określa i wyznacza oczywista użyteczność i oczywisty interes. Z bardziej powszednich, być może, względów prawo cywilne, jak również prawo natury, wedle większości autorów wymaga *wydania rzeczy*, czyli widomego przeniesienia rzeczy jako niezbędnego warunku dla przeniesienia własności. Własność jakiejś rzeczy, gdy ją bierzemy jako coś realnego niezależnie od moralności i uczuć, jest cechą zupełnie niedostrzegalną, a nawet nie dającą się przedstawić w umyśle; i nie możemy nawet wytworzyć sobie wyraźnego pojęcia ani o jej stałości, ani o jej przenoszeniu. Tę niedoskonałość naszych idei odczuwamy mniej wyraźnie, gdy chodzi o stałość własności, jako że to mniej pochłania naszą uwagę i umysł przechodzi nad tym łatwo, nie dociekając skrupulatniej. Natomiast przeniesienie własności z jednej osoby na inną jest wydarzeniem bardziej zwracającym uwagę; i dlatego tę niedoskonałość naszych idei odczuwamy wyraźniej w tym przypadku; zmusza nas ona, byśmy rozglądali się na wszystkie strony, szukając jakiegoś środka zaradczego. Lecz oto nic bardziej nie ożywia idei niż aktualnie dana impresja i związek między tą impresją, a ideą; naturalną jest przeto rzeczą, że szukamy z tej strony jakiegoś fałszywego światła. Ażeby pomóc wyobraźni w ujęciu myślą przeniesienia własności, bierzemy rzecz uchwytą dla zmysłów i rzeczywiście przenosimy jej posiadanie na osobę, na którą chcemy przenieść własność. To, jak się przyjmuje, podobieństwo działań oraz fakt tego uchwytanego dla zmysłów wydania rzeczy ludzki umysł i sprawiają, iż wyobraża on sobie, że rozumie tajemnicze przeniesienie własności. Że to wyjaśnienie sprawy jest słuszne, okazuje się w tym, iż ludzie wynaleźli *symboliczne* wydanie rzeczy, by zaspokoić wyobraźnię tam, gdzie realne wydanie jest niewykonalne. Tak, na przykład, uważa się, że wydanie kluczy od spichrza jest wydaniem ziarna, które się w nim znajduje; oddanie kamienia zaś i garści ziemi jest symbolem wydania posiadłości ziemskiej. Jest to pewnego rodzaju przesądna praktyka w prawie cywilnym i w prawie natury, podobna do *rzymsko-katolickich* przesądów w religii. Rzymscy katolicy przedstawiają obrazowo nie dające się pojąć tajemnice i misteria religii chrześcijańskiej i czynią je bardziej aktualnymi dla umysłu przez świecę woskową, przez *strój rytualny*, czy przez pewne gesty, które, jak przyjmują,

mają pewne podobieństwo do tego, co symbolizują; otóż prawnicy i moralisci doszli do podobnych pomysłów z tej samej racji i starali się tymi sposobami zaspokoić swą potrzebę obrazowości, gdy chodzi o przeniesienie własności za zgodą właściciela.

Rozdział V

O mocy obowiązującej przyrzeczeń

Że reguła moralności, która nakazuje spełniać przyrzeczenia, nie jest regułą *naturalną*, to okaże się dostatecznie jasne na podstawie dwóch tez, których właśnie teraz będę dowodził, a mianowicie: że *przyrzeczenie byłoby niezrozumiałe, gdyby go nie ustanowiły ludzkie konwencje*; oraz że *gdyby nawet było zrozumiałe, to z nim nie wiązałoby się żadne zobowiązanie moralne*.

Otóż mówię, *po pierwsze*, że przyrzeczenie nie jest czymś zrozumiałym z natury rzeczy ani czymś, co by poprzedzało konwencje ludzkie, oraz że człowiek, który by nie znał życia społecznego, nie mógłby nigdy związać się jakimiś zobowiązaniami z innym człowiekiem, choćby ci dwaj ludzie mogli intuicyjnie postrzegać wzajemnie swoje myśli. Jeżeli przyrzeczenia mają być naturalne i zrozumiałe, to musi być jakiś akt umysłu, który towarzyszy tym słowom: *ja przyrzekam*; i od tego aktu świadomości musi zależeć zobowiązanie. Przebiegnijmy więc myślą wszystkie władze duszy i zobaczmy, która z nich przejawia swe działanie w naszych przyrzeczeniach.

Akt umysłu, który znajduje wyraz w przyrzeczeniu, nie jest *decyzją* dokonania czegokolwiek, taka bowiem decyzja sama przez się nigdy nie nakłada żadnego zobowiązania. I nie jest to również *pragnienie* wykonania rzeczy przyrzeczonej, możemy bowiem zobowiązywać się bez takiego pragnienia, a nawet z pewnym wstrętem ujawnionym i wypowiedzianym. I nie jest to również *akt woli*, odnoszący się do tego działania, które przyrzekamy wykonać: albowiem przyrzeczenie zawsze dotyczy jakiejś chwili przyszłej, wola zaś ma wpływ tylko na działania terażniejsze. Wynika więc stąd, że skoro akt umysłu, który wchodzi w skład przyrzeczenia i który wytwarza zobowiązanie, nie jest ani decyzją, ani pragnieniem, ani aktem woli odnoszącym się do jakiegoś określonego działania, to z konieczności rzeczy musi być *aktem woli* dotyczącym tego *zobowiązania*, które powstaje przez przyrzeczenie. I nie jest to tylko konkluzja filozoficzna; jest ona całkowicie zgodna z naszym potocznym sposobem myślenia i wyrażania się wówczas, gdy mówimy, że jesteśmy zobowiązani do czegoś przez naszą własną zgodę na to i że zobowiązanie powstaje po prostu z naszej woli dlatego, że tak się nam podobało. Jedynym więc pytaniem jest to, czy nie ma oczywistej niedorzeczności, jeśli przyjmiemy ten akt umysłu; takiej niedorzeczności przy tym, w jaką nie popadłby żaden człowiek, którego idee nie są zaciemnione przez przesąd i przez błędne używanie słów.

Wszelka moralność opiera się na naszych uczuciach; i gdy jakieś działanie, czy jakaś własność umysłu podoba się nam *w pewien określony sposób*, to mówimy, iż to działanie czy też ta własność jest cenna; gdy zaś zaniedbanie czy niedokonanie jakiegoś działania nie podoba się nam *w sposób podobny*, to mówimy, że ciąży na nas obowiązek wykonania tego działania. Zmiana zobowiązania wynika ze zmiany uczucia; a powstanie nowego zobowiązania zakłada, że powstało jakieś nowe uczucie. Ale jest rzeczą pewną, że nie możemy naturalną drogą zmieniać naszych własnych uczuć, zupełnie tak samo, jak nie możemy zmieniać ruchów ciał niebieskich. I mocą jednego aktu naszej woli, a mianowicie przyrzeczenia, nie możemy uczynić przyjemnym albo przykrym, moralnym albo niemoralnym jakiegoś działania, które bez tego aktu wywołałoby impresje wręcz przeciwne albo byłoby obdarzone cechami odmiennymi. Byłoby więc niedorzeczne chcieć w akcie woli jakiegoś nowego zobowiązania, to znaczy: jakiegoś nowego uczucia przykrości czy przyjemności; i nie jest też możliwe, iżby ludzie w naturalny sposób popadali w tak grubą niedorzeczność. Przyrzeczenie więc *z natury rzeczy* jest czymś, czego zupełnie nie da się pojąć, i nie ma takiego aktu umysłu, który by się z nim wiązał [przypis: Gdyby rozum, nie zaś uczucie, odkrywał, co jest moralne, to byłoby jeszcze bardziej oczywiste, że przyrzeczenia nie mogą same przez się wpływać na to, co jest obowiązkiem moralnym. Przyjmuje się, że moralność polega na pewnym stosunku. Wszelkie więc nowe zobowiązanie moralne musi powstawać z jakiegoś nowego stosunku między rzeczami; a więc wola nie mogłaby *bezpośrednio* spowodować jakiejś zmiany w układzie zobowiązań moralnych, lecz mogłaby mieć ten skutek tylko przez to, iż

wprowadzałaby jakąś zmianę wśród rzeczy. Że jednak zobowiązanie moralne, jakie stwarza przyrzeczenie, jest czystym wytworem woli i że powstaje bez najmniejszej zmiany gdziekolwiek we wszechświecie, przeto wynika stąd, iż przyrzeczenia nie tworzą żadnych zobowiązań *naturalnych*.

Gdyby ktoś powiedział, że ten akt woli wytwarza nowe stosunki i nowe obowiązki, jako że w rzeczywistości jest nową rzeczą, to odpowiedziałbym, iż jest to czysty sofizmat, który można ujawnić przy bardzo umiarkowanym nakładzie dokładności i ścisłości. Mieć wolę, ażeby powstało nowe zobowiązanie, to tyle, co mieć wolę, ażeby powstał nowy stosunek między rzeczami; a więc jeśli ten nowy stosunek między rzeczami powstawał przez sam akt woli, to faktycznie mielibyśmy wolę, by mieć wolę, co, rzecz jasna, jest nedorzeczne i niemożliwe. Wola nie ma tu przedmiotu, do którego mogłaby zmierzać, lecz musi zwracać się ku sobie samej jako przedmiotowi, *in infinitum*. Nowe zobowiązanie polega na nowych stosunkach. Nowe stosunki zależą od nowego aktu woli. Ten nowy akt woli ma za przedmiot nowe zobowiązanie, a więc i nowe stosunki, a więc i nowy akt woli; a znów ten akt woli z kolei ma na widoku nowe zobowiązanie, nowy stosunek i nowy akt woli, i tak bez końca. Niemożliwe jest więc, iżbyśmy kiedykolwiek chcieli nowego zobowiązania; a co za tym idzie, jest niemożliwe, iżby akt woli kiedykolwiek towarzyszył przyrzeczeniu, czy też tworzył nowe zobowiązanie moralne.].

Ale *po wtóre*, gdyby nawet był taki akt umysłu, który by należał do przyrzeczenia, to nie mógłby on z *natury rzeczy* tworzyć żadnego zobowiązania. To staje się oczywiste na mocy powyższego rozumowania. Przyrzeczenie stwarza nowe zobowiązanie. Nowe zobowiązanie zakłada, iż powstają nowe uczucia. Akt woli nigdy nie stwarza nowych uczuć. A więc nie mogłoby powstać na drodze naturalnej żadne zobowiązanie przez przyrzeczenie, gdybyśmy nawet zabzyli, że umysł mógłby popaść w taką nedorzeczność, iż chciałby tego zobowiązania.

Tę samą prawdę można dowieść jeszcze bardziej oczywiście przy pomocy tego rozumowania, które dowiodło, iż sprawiedliwość w ogóle jest cnotą sztuczną. Nie mogłoby być wymagane od nas żadne działanie jako nasz obowiązek, o ile by nie było zaszczipione w naturze ludzkiej jakieś uczucie czy motyw, zdolne prowadzić do działania. Ten motyw nie może być poczuciem obowiązku. Poczucie obowiązku zakłada uprzednie zobowiązanie; gdzie zaś żadne naturalne uczucie nie wymaga działania, tam nie może go wymagać żadne naturalne zobowiązanie; albowiem można nie dokonać takiego działania, nie wykazując jakiegoś braku czy jakiejś niedoskonałości umysłu i charakteru i, co za tym idzie, nie stając się winnym żadnego występku. Otóż jest oczywiste, że nie mamy żadnego motywu, który by nas prowadził do wykonania przyrzeczeń, a który by był różny od poczucia obowiązku. Gdybyśmy myśleli, że przyrzeczenia nie wytwarzają żadnego zobowiązania moralnego, nie mielibyśmy nigdy skłonności, by ich dotrzymywać. Inaczej się rzecz ma z naturalnymi cnotami. Choć nie zobowiązaliśmy się do tego, żeby nieść pomoc nieszczęśliwym, nasza ludzkość przecież skłania nas do tego. I gdy zaniedbamy tego obowiązku, niemoralność tego zaniechania powstaje stąd, że jest ona dowodem, iż brak nam naturalnych uczuć ludzkości. Ojciec wie, że jest jego obowiązkiem troszczyć się o dzieci, lecz ma on również naturalną skłonność do tego. Gdyby żadna istota ludzka nie miała tej skłonności, to również żadna nie miałaby takiego zobowiązania. Natomiast nie ma naturalnej skłonności do tego, żeby dotrzymywać przyrzeczeń — skłonności, różnej od poczucia, że one obowiązują; a stąd wynika, że wierność przyrzeczeniom nie jest żadną cnotą naturalną i że przyrzeczenia nie mają żadnej mocy, która by była wcześniejsza niż konwencje między ludźmi.

Gdyby ktoś nie chciał się na to zgodzić, to musiałby dać poprawny dowód następujących dwóch tez: a mianowicie tego, że *istnieje swoisty akt umysłu związany z przyrzeczeniami, oraz że wskutek tego aktu umysłu powstaje różna od poczucia obowiązku skłonność, by spełnić przyrzeczenie*. Ja przyjmuję z góry, że niemożliwą jest rzeczą dowieść którejkolwiek z tych dwóch tez; a co za tym idzie, odważam się wyprowadzić wniosek, że przyrzeczenia są ludzkimi wynalazkami, opartymi na koniecznościach i interesach życia społecznego.

Ażeby ustalić te konieczności i interesy, musimy wziąć pod rozważenie te same cechy natury ludzkiej, które, jakśmy już stwierdzili, dają początek prawom społeczności, o jakich była już mowa. Ludzie z natury swej są egoistyczni czy też obdarzeni są ograniczoną tylko ofiarnością; a przez to niełatwo ich skłonić, by wykonywali jakieś działanie ze względu na interes obcych ludzi,

chyba że mają na widoku jakąś korzyść wzajemną, której nie mają nadziei osiągnąć inaczej, niż wykonując to działanie. Otóż zdarza się często, że te wzajemne świadczenia nie mogą kończyć się w tej samej chwili; wobec tego jest rzeczą konieczną, iżby jedna strona zgodziła się pozostać w niepewności i zależeć od wdzięczności drugiej strony co do świadczenia wzajemnego. Ale tyle jest zepsucia między ludźmi, że, i ogólnie mówiąc, to oczekiwanie ma za sobą słabą bardzo pewność; wobec tego zaś, że przyjmuje się tutaj, iż dobroczyńca obdarza swym świadczeniem, mając na widoku i własny interes, więc to jednocześnie usuwa zobowiązanie, i daje przykład egoizmu, który jest prawdziwą matką niewdzięczności. Gdybyśmy więc mieli iść naturalnym szlakiem naszych uczuć i skłonności, to wykonywalibyśmy bardzo niewiele działań, ze względu na korzyść innych ludzi, bezinteresownie; albowiem z natury rzeczy nasza przychylność dla ludzi i życzliwość jest bardzo ograniczona. I wykonywalibyśmy niewiele działań tego rodzaju z widokami na własny interes, albowiem nie możemy uzależniać się od wdzięczności innych ludzi. Tu więc zanikałaby wzajemna wymiana dobrych usług między ludźmi i każdy człowiek musiałby się ograniczać do tego, co dla swego dobrobytu i podtrzymania istnienia osiągnąć może własną sprawnością i pilnością. Wynalezienie prawa natury, które dotyczy stałości posiadania, sprawiło już, że ludzie stali się znośni jedni dla drugich; a zaś prawo *przenoszenia* własności i posiadania przez zgodę posiadacza sprawiło, że ludzie zaczęli czerpać jedni od drugich korzyści. Niemniej, te prawa natury, choćby ściśle zachowywane, nie wystarczają jeszcze do tego, by ludzie okazywali sobie wzajemnie usługi tak dalece, jak do tego są zdolni ze swej natury. Chociaż posiadanie jest stałe, ludzie często mogą stąd osiągać zaledwie nieznaczną korzyść dlatego, że posiadają większą ilość różnego rodzaju dóbr, niż mają okazję, by z nich robić użytek, a jednocześnie cierpią z powodu braku innych dóbr. Na to nie może być całkowicie wystarczającym środkiem zaradczym *przenoszenie* własności, choć jest to środek właściwy na tę niedogodność; to przeniesienie bowiem możliwe jest tylko, gdy chodzi o takie rzeczy, które są *dane aktualnie* i *indywidualnie*, niemożliwe natomiast, gdy chodzi o rzeczy, które nie są *dane aktualnie* lub są *dane w sposób ogólny*. Nie można przenieść własności na określonym domu, który jest odległy o 20 mil, albowiem zgodzie na to przeniesienie nie może towarzyszyć oddanie rzeczy, które jest warunkiem do tego nieodzownym. I nie można również przenieść własności na 10 korcach zboża czy na 5 beczkach wina, jedynie przez to, że się wyraża na to zgodę; ta zgoda bowiem, to tylko terminy ogólne, które nie mają bezpośredniego związku z jakąś określoną masą zboża czy z jakimiś określonymi baryłkami wina. A poza tym stosunki między ludźmi nie ograniczają się do wymiany dóbr, lecz mogą się rozciągać również na usługi i działania, które możemy wymieniać ku wzajemnej korzyści i wzajemnemu zaspokojeniu potrzeb. Twoje zboże jest dojrzałe już dzisiaj; moje dojrzeje dopiero jutro. Jest korzystne dla nas obu, iżbym ja pracował dzisiaj z tobą i żebyś ty pomógł mi jutro. Ja nie żywię dla ciebie żadnej przychylności, a ty również nie żywisz jej dla mnie. Nie podejmę więc żadnych wysiłków dla twego dobra; gdybym pracował z tobą dla mego własnego dobra w oczekiwaniu świadczenia wzajemnego, to wiem, że czekałoby mnie rozczarowanie i że na próżno uzależniałbym się od tej wdzięczności. Tutaj więc pozostawiam cię przy twojej pracy samego, a ty robisz to samo ze mną. Zmienia się pogoda i obaj tracimy nasze zbiory z braku wzajemnego zaufania i poczucia pewności.

Wszystko to jest skutkiem naturalnych i tkwiących w naturze ludzkiej czynników i uczuć. Że zaś te uczucia i czynniki są niezmiennie, można by pomyśleć, że nasze zachowanie, które zależy od nas, musi być również niezmiennie i że moralisci czy politycy na próżno by wtrącali się w te sprawy i usiłowali zmienić zwykły bieg naszych działań ze względu na interes publiczny. Istotnie, gdyby realizacja ich planów zależała od tego, z jakim powodzeniem uda się im skorygować egoizm ludzki i niewdzięczność, to nie zrobiliby nigdy żadnego postępu, chyba że pomagałaby im wszechmoc, która jedynie jest zdolna kształtować na nowo umysł ludzki i zmienić jego charakter w takich zasadniczych rysach. Moralisci czy politycy mogą stawiać sobie za cel tylko to, iżby dać nowy kierunek tym naturalnym uczuciom i nauczyć nas, że możemy lepiej zaspokajać nasze potrzeby w sposób okólny i sztuczny, niż dążąc do naszych celów wprost i gwałtownie. Uczę się więc oddawać usługi innemu człowiekowi, nie żywiąc dla niego żadnej przychylności; a to dlatego, że przewiduję, iż on odwzajemni się za moją usługę, oczekując innej usługi tego samego rodzaju oraz w tym celu, iżby zachować tę samą wymianę świadczeń ze mną czy też z innymi. Toteż, gdy ja mu oddałem usługę i gdy on osiągnął korzyść z mojego działania, skłonny jest on wykonać swoje świadczenie

wzajemnie, ponieważ przewiduje konsekwencje swojej odmowy.

Lecz chociaż ta, oparta na własnym interesie, wymiana między ludźmi zaczyna wchodzić w praktykę życiową i przeważać w społeczności, to nie usuwa całkowicie bardziej ofiarnych stosunków przyjaźni i dobrych usług. Mogę nadal oddawać usługi takim osobom, które lubię i z którymi jestem w bliższych towarzyskich stosunkach, bez widoków na jakąś korzyść; i one również mogą odwzajemniać się w ten sam sposób, myśląc tylko o tym, by wynagrodzić moje dawne usługi. Ażeby więc rozróżnić te dwa rodzaje wymiany, a mianowicie wymianę interesowną i bezinteresowną, wynaleziono pewną formę słowną dla pierwszej, w której zobowiązujemy się do wykonania jakiegoś działania. Ta forma słowna stanowi to, co nazywamy przyrzeczeniem, które jest sankcją interesownej wymiany między ludźmi. Gdy jakiś człowiek mówi, że przyrzeka jakąś rzecz, to w istocie rzeczy wyraża on decyzję, iż tę rzecz wykona; a jednocześnie, używając tej formy słownej, poddaje się tej karze, iż nie będzie się mu nigdy wierzyło, o ile zawiedzie. Decyzja jest naturalnym aktem umysłu, jakiemu przyrzeczenia dają wyraz. Lecz gdyby w danym przypadku nie było nic więcej poza tą decyzją, to przyrzeczenia wyjawiałyby tylko nasze już istniejące motywy i nie stwarzałyby żadnego nowego motywu ani zobowiązania. W istocie rzeczy są one umowami między ludźmi, które tworzą nowy motyw, gdy doświadczenie nas nauczy, że sprawy ludzkie układałyby się ze znacznie większą korzyścią wzajemną, gdyby zostały ustanowione pewne symbole czy znaki, z których pomocą moglibyśmy dawać wzajemnie pewność, iż postąpimy w pewien określony sposób w danej określonej sprawie. Gdy takie znaki zostaną ustanowione, każdy, kto ich używa, jest od razu i bezpośrednio związany własnym interesem, iżby dopełnić swych zobowiązań, i nie może spodziewać się, iżby mu kiedykolwiek jeszcze powierzono, gdyby odmówił dokonania tego, co przyrzekł.

I nie trzeba sobie wyobrażać, że ta wiedza, która jest potrzebna, iżby ludzie rozumieli ten interes, jaki dla nich przedstawia *ustanowienie i zachowywanie* przyrzeczeń, przewyższa zdolność pojmowania człowieka nawet pierwotnego i nie posiadającego kultury. Niewielkiego bardzo doświadczenia życiowego trzeba, iżby dostrzec wszystkie te konsekwencje i korzyści. Bardzo nawet krótkie doświadczenie społeczne poucza o tym każdego śmiertelnika; gdy zaś każda jednostka widzi, że to samo rozumienie interesu mają wszyscy jej współtowarzysze, to od razu wykonuje to, co do niej należy w każdej umowie, jako że jest pewna, iż inni partnerzy nie zaniebają swoich zobowiązań. Wszyscy oni zgodnie biorą udział w pewnym schemacie działań, obliczonym na korzyść powszechną, i zgadzają się dotrzymywać swego słowa; i nie potrzeba nic więcej do tego, ażeby doprowadzić do tej zgody czy umowy, niż tego, iżby każdy człowiek miał poczucie swego interesu w tym, iż będzie wiernie wypełniał swoje zobowiązania, i żeby dawał wyraz temu poczuciu wobec innych członków społeczności. To od razu sprawia, że budzi się podobne rozumienie interesu u innych ludzi; interes zaś jest *pierwszą* podstawą zobowiązania do tego, by spełniać przyrzeczenia.

Później poczucie moralne współdziała z rozumieniem interesu i staje się nowym źródłem zobowiązania u ludzi. To poczucie moralne, które towarzyszy wykonywaniu przyrzeczeń, powstaje dzięki tym samym czynnikom, jak to uczucie, jakie działa, gdy chodzi o nietykanie rzeczy, które są własnością innych ludzi. W obu przypadkach ten sam skutek mają: *interes publiczny, wychowanie i sztuczne urządzenia, które są tworem polityków*. Te trudności, jakie zjawiają się przed nami, gdy przyjmujemy, że zobowiązanie moralne towarzyszy przyrzeczeniom, już to pokonujemy, już to zręcznie omijamy. Oto na przykład, nie uznaje się powszechnie, iżby wyrażenie decyzji w słowach było obowiązujące; i nie łatwo możemy pojąć, jak użycie pewnej formy słownej mogłoby stanowić istotną różnicę. Tutaj więc zmyślamy nowy akt umysłu, który nazywamy *wolą zobowiązania się*; i przyjmujemy, że na tym opiera się moralność. Ale dowiedliśmy już powyżej, że nie ma takiego aktu umysłu i że, co za tym idzie, przyrzeczenie nie nakłada żadnego naturalnego zobowiązania.

Ażeby to potwierdzić, możemy jeszcze dodać pewne refleksje, dotyczące tej woli, która, jak przypuszczają niektórzy, wchodzi w skład przyrzeczenia i jest przyczyną tego, iż ono obowiązuje. Jest rzeczą oczywistą, że nikt nie uważa, iżby sama wola była przyczyną zobowiązania; musi ona być wyrażona w słowach czy znakach, iżby nakładała więź na kogoś. Gdy ten słowny wyraz woli zostanie raz postawiony na usługi woli, to niebawem staje się główną częścią przyrzeczenia; i człowiek związany jest swym słowem, choćby w duszy dawał inną treść swej intencji i choćby się

powstrzymał od decyzji i nie miał woli zobowiązania się. Ten wyraz słowny w wielu przypadkach jest całym przyrzeczeniem; ale tak nie jest zawsze. I człowiek, który by użył pewnej formy słownej, nie znając jej znaczenia i nie mając intencji, by wziąć na siebie jakieś zobowiązanie, z pewnością nie wzięłby na siebie żadnego zobowiązania, wypowiadając te słowa. Co więcej, jeśli wypowiada te słowa tylko żartem i w ten sposób, że jasno pokazuje, iż nie ma poważnej intencji, by się zobowiązać, to chociaż zna znaczenie tych słów, nie bierze na siebie żadnego zobowiązania. Jest więc rzeczą konieczną, iżby te słowa były dokładnym wyrazem woli i żeby nie było znaków przeciwnych. Co więcej, i w tym nie możemy posuwać się tak daleko, iżby sobie wyobrazić, że człowiek, który, jak wnosimy, domyślając się pospiesznie z pewnych znaków, ma intencję, żeby nas oszukać, nie jest zobowiązany, gdy używa tych słów jako słownego przyrzeczenia, jeśli my to przyrzeczenie przyjmujemy; musimy raczej ograniczyć tę konkluzję do tych przypadków, w których znaki mają inny charakter, niż te znaki, które wskazują na zamierzone wprowadzenie w błąd. Wszystkie te sprzeczności zostają łatwo wyjaśnione, jeśli moc obowiązująca przyrzeczeń jest jedynie wynalazkiem ludzkim dla dogodności społecznej; ale nie można by ich nigdy wyjaśnić, gdyby ta moc obowiązująca była czymś *realnym* i *naturalnym*, co by płynęło z jakiegoś aktu duszy czy z oddziaływania ciała.

Zauważę dalej, że skoro każde nowe przyrzeczenie nakłada nowe zobowiązanie moralne na osobę, która przyrzeka, i skoro to nowe zobowiązanie wypływa z jej woli, to jest to jedna z najbardziej tajemniczych i nie dających się pojąć spraw, jakie w ogóle można sobie wyobrazić; i można ją nawet porównać z *transsubstancjacją* czy ze *święceniami* [przypis: Mam na myśli to, że się przyjmuje, iż święcenia dają pewne piętno niezmałalne. Pod innymi względami są one tylko pewną kwalifikacją prawną.], gdzie pewna forma słowna łącznie z pewną intencją zmienia całkowicie naturę jakiejś rzeczy zewnętrznej czy też nawet istoty ludzkiej. Lecz chociaż te misteria są tak dalece do siebie podobne, to przecież jest rzeczą bardzo godną uwagi, że pod innymi względami różnią się one znacznie i że tę różnicę można uważać za bardzo przekonujący dowód, iż różne jest ich źródło. Ponieważ moc obowiązująca przyrzeczeń jest wynalazkiem, który służy interesowi społecznemu, przeto ujęta jest w tyle różnych form, ile ich wymaga ten interes; i wikła się ona nawet raczej wprost w sprzeczności, niżby miała tracić z oczu swój cel. Natomiast te inne monstrualne doktryny są tylko wynalazkami kapłańskimi i nie mają na widoku żadnego interesu publicznego; i wobec tego mniej nowych przeszkód staje im na drodze. I trzeba przyznać, że po tej zasadniczej niedorzeczności doktryny te bardziej ściśle idą po linii tego, co wskazuje rozum i zdrowy sens. Teologowie dostrzegli jasno, że zewnętrzna forma słowna, która jest tylko dźwiękiem, wymaga intencji, żeby te słowa miały jakąś moc sprawczą; i że skoro ta intencja raz zostanie uznana za warunek niezbędny, to brak jej musi również odbierać skuteczność słowom bez względu na to, czy brak ten był wyraźny czy ukryty, i czy był szczerze ujawniony czy też oszukańczo zatajony. Toteż uznali oni zgodnie i powszechnie, że intencja kapłana stanowi o sakramencie i że gdy on w duszy swojej tej intencji ze słowami nie wiąże, to popełnia w duszy swojej wielkie przestępstwo, lecz niemniej unieście chrzest, komunię czy święcenia kapłańskie. Straszliwe konsekwencje tej doktryny nie mogły przeszkodzić temu, iżby się ona przyjęła; natomiast niedogodność podobnej koncepcji, gdy chodzi o przyrzeczenia, sprawiła, że tutaj taka doktryna się nie przyjęła. Ludzie zawsze troszczą się więcej o życie doczesne niż o przyszłe; i skłonni są uważać, że najmniejsze zło w życiu doczesnym ma większe znaczenie niż największe w życiu przyszłym.

Tę samą konkluzję, dotyczącą źródła przyrzeczeń, możemy wyprowadzić z tego, iż przyjmuje się, że siła odbiera moc wszelkim umowom i uwalnia nas od zobowiązań, jakie one nakładają. Taka zasada jest dowodem, że przyrzeczenia nie pociągają za sobą naturalnego zobowiązania i że są urządzeniami zupełnie sztucznymi dla wygody i korzyści społeczności. Jeśli rozważymy rzecz jak należy, to siła nie jest czymś z istoty swej różnym od jakichś innych motywów, od nadziei czy obawy, które mogą nas skłonić do tego, iż zwiążemy się naszym słowem i weźmiemy na siebie jakieś zobowiązanie. Człowiek niebezpiecznie ranny, który przyrzeka odpowiednią sumę lekarzowi za kurację, jest z pewnością zobowiązany do zapłaty; rzecz się tu nie różni tak bardzo od przypadku, gdzie ktoś przyrzeka pewną sumę rabusiowi, iżby tu powstawała tak wielka różnica w naszych uczuciach moralnych; różnica jest tu zrozumiała tylko wtedy, gdy te uczucia oparte są wyłącznie na interesie publicznym i na względach na dogodność.

Rozdział VI

Pewne dalsze refleksje dotyczące sprawiedliwości i niesprawiedliwości

Rozważyliśmy oto trzy podstawowe prawa natury, a mianowicie: *prawo stałości posiadania*, *prawo przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza* i *prawo spełnienia przyrzeczeń*. Na ścisłym przestrzeganiu tych trzech praw oparty jest całkowicie pokój i bezpieczeństwo w społeczności ludzkiej; i nie ma możliwości, żeby ustalić zgodę i harmonię między ludźmi tam, gdzie te prawa nie są przestrzegane. Społeczność jest bezwzględnie konieczna do dobrobytu ludzi; a prawa te są niezbędne do tego, iżby trwała społeczność. Choć mogą one nakładać hamulce na uczucia ludzi, niemniej są w rzeczywistości wytworem tych uczuć; i nie są niczym innym niż bardziej kunsztownym i subtelnym sposobem ich zaspokajania. Nie ma rzeczy bardziej czujnej i wynalazczej niż nasze uczucia; i nie ma rzeczy bardziej zrozumiałej samej przez się niż konwencja dotycząca przestrzegania tych reguł. Natura więc powierzyła tę sprawę całkowicie ludzkiej woli i nie wprowadziła do duszy żadnych przyrodzonych czynników szczególnych, które by określały i wyznaczały te działania człowieka, do jakich wystarczająco nas skłaniają inne czynniki, które tkwią w naszym usposobieniu i strukturze. Ażeby zaś jeszcze bardziej przekonać się o tej prawdzie, możemy tu zatrzymać się na chwilę i, przeglądając wywody przeprowadzone powyżej, możemy wyciągnąć stąd nowe argumenty, by dowieść, że prawa te, choć konieczne, są całkowicie sztuczne i są dziełem ludzkiej inwencji; a co za tym idzie, że sprawiedliwość jest cnotą sztuczną, nie zaś naturalną.

I. Pierwszy argument, z którego zrobię użytek, wywodzi się z potocznej definicji sprawiedliwości. Sprawiedliwość określa się zazwyczaj jako *stałą i trwałą wolę, by dawać każdemu, co mu się należy*. W tej definicji przyjmuje się, że istnieją takie rzeczy, jak prawo i własność, niezależnie od sprawiedliwości i wcześniej od niej; oraz że te rzeczy istniałyby, choćby ludzie nigdy nie śnili o tym, iżby praktykować taką cnotę. Zauważyłem już powyżej dorywczo, że błędny jest ten pogląd; a teraz rozwinę nieco bardziej wyraźnie moje poglądy na tę sprawę.

Zacznę od tego, iż ustalę, że ta cecha, którą nazywamy *własnością*, jest podobna do wielu spośród wyimaginowanych cech, o jakich mówi filozofia perypatetyków, i że ta cecha znika, gdy dokładniej wejrzymy w tę sprawę, rozważając ją niezależnie od naszych uczuć moralnych. Jest oczywiste, że własność nie stanowi żadnej dostrzegalnej cechy tej rzeczy, która jest przedmiotem własności. Te cechy bowiem mogą trwać niezmiennie te same, podczas gdy zmienia się własność. Własność więc musi polegać na jakimś stosunku tej rzeczy do czegoś. Ale nie polega ona na stosunku do innych rzeczy zewnętrznych i nieożywionych. Te bowiem również mogą pozostawać niezmiennie te same, podczas gdy zmienia się własność. Ta cecha więc polega na stosunkach rzeczy zewnętrznych do istot rozumnych. Lecz nie zewnętrzny i fizyczny stosunek tworzy istotę własności. Ten bowiem stosunek może również zachodzić między rzeczami nieożywionymi, czy też między stworzeniami nieobdarzonymi rozumem, a przecież w tych przypadkach nie wytwarza on własności. Własność więc polega na jakimś stosunku wewnętrznym, to znaczy: na pewnym wpływie, jaki te stosunki zewnętrzne danej rzeczy mają na umysł i na działanie. Tak, stosunek zewnętrzny, który nazywamy *zawłaszczeniem*, czy też pierwszym posiadaniem, przedstawiamy sobie nie jako własność na danej rzeczy, lecz jedynie jako przyczynę tej własności. Otóż jest oczywiste, że ten stosunek zewnętrzny nie wywołuje żadnego skutku i nie zmienia nic w rzeczach zewnętrznych i że ma tylko wpływ na umysł przez to, iż daje nam poczucie obowiązku, iżbyśmy powstrzymywali się od wszelkiego kontaktu z daną rzeczą i żebyśmy ją zwrócili jej pierwszemu posiadaczowi. Te działania są właśnie tym, co nazywamy *sprawiedliwością*; a więc od tej cnoty zależy natura własności, nie zaś cnota zależy od własności.

Gdyby więc ktoś twierdził, że sprawiedliwość jest cnotą naturalną i że niesprawiedliwość jest naturalną przywarą, to musi on też twierdzić, że, niezależnie od pojęć *własności*, *uprawnienia* i *zobowiązania*, pewien sposób zachowania i pewien ciąg działań, przy pewnych stosunkach zewnętrznych między rzeczami, posiada z natury pewne piękno moralne lub brzydotę moralną i że sprawia samorzutnie przyjemność lub przykrość. Tak, na przykład, to, że ktoś oddaje właścicielowi jego dobra, uważane byłoby w myśl tego poglądu za działanie cnotliwe nie dlatego, iż natura

związała pewne uczucie przyjemności z takim zachowaniem w stosunku do własności innych ludzi, lecz dlatego, że związała to uczucie z takim zachowaniem w stosunku do tych rzeczy zewnętrznych, jakie inni posiadali po raz pierwszy lub długo, czy też jakie otrzymali za zgodą tych, co je posiadali pierwotnie lub długo. Jeśli natura nie dała nam takiego uczucia, to z natury rzeczy i wcześniej od ludzkich konwencji nie ma nic takiego, co by było własnością. Otóż zdaje się, że stało się wystarczająco oczywiste w tym suchym i ścisłym rozważaniu tej sprawy, iż natura nie związała żadnej przyjemności ani uczucia aprobaty z takim zachowaniem; niemniej, ażeby pozostawić jak najmniej miejsca na wątpliwości, dodam jeszcze parę dalszych argumentów, by potwierdzić mój pogląd.

Po pierwsze: gdyby natura dała nam przyjemność takiego rodzaju, to winna by być ona równie oczywista i łatwo dostrzegalna, jak we wszystkich innych przypadkach; i nie powinno by nam sprawiać żadnej trudności spostrzeżenie, że myśl o takim a takim zachowaniu, w takiej a takiej sytuacji, daje pewną przyjemność i uczucie aprobaty. Nie bylibyśmy zmuszeni do tego, iżby uciekać się do pojęcia własności, określając sprawiedliwość, i jednocześnie posługiwać się pojęciem sprawiedliwości, określając własność. Ta zwodnicza metoda rozumowania jest jasnym dowodem, że w tej sprawie są jakieś rzeczy ciemne i jakieś trudności, których nie możemy pokonać i które pragniemy obejść, uciekając się do tego sztucznego chwytu.

Po drugie: te reguły, które wyznaczają własność, prawa i obowiązki, nie mają na sobie znaku, iż wynikają z natury rzeczy, mają natomiast wiele znaków tego, że są sztuczne. Są one zbyt liczne, iżby wypływały z natury rzeczy; mogą je odmienić ludzkie prawa; i wszystkie zmierzają bezpośrednio i oczywiście do dobra powszechnego i do podtrzymania społeczności. Ten ostatni fakt jest godny uwagi z dwóch powodów. *Po pierwsze* dlatego, że choćby przyczyną, dla której zostały ustanowione te prawa, był wzgląd na dobro powszechne w równej mierze, jak dobro powszechne jest ich naturalną konsekwencją, to przecież byłyby one niemniej sztucznym tworem, jako że zostały rozmyślnie stworzone i skierowane do tego celu. *Po wtóre* zaś dlatego, że gdyby ludzie z natury mieli tak silne zainteresowanie dobrem powszechnym, to nigdy nie tworzyliby sobie ograniczeń przy pomocy tych reguł; tak więc prawa sprawiedliwości wywodzą się z zasad naturalnych w sposób jeszcze bardziej okólny i sztuczny. Prawdziwym ich źródłem jest miłość własnego ja. Że zaś miłość własnego ja u jednej osoby jest z natury przeciwna miłości własnego ja u innej, przeto te liczne uczucia dosiebne muszą przystosowywać się wzajemnie tak, iżby mogły tworzyć razem pewien system postępowania i zachowania. Ten system więc, obejmujący interesy każdej jednostki, jest oczywiście korzystny dla społeczności, choć ci, którzy go wynaleźli, nie mieli na widoku tego celu.

II. Na drugim miejscu możemy zauważyć, że wszelkie rodzaje przywary i cnoty przechodzą niepostrzeżenie jedne w drugie i mogą zbliżać się do siebie tak niedostrzegalnymi stopniami, że będzie bardzo trudno, jeśli w ogóle nie niemożliwe, określić, kiedy jedno się kończy, a drugie zaczyna. Z tego faktu możemy wyprowadzić nowy argument przemawiający za wyżej sformułowaną zasadą. Bez względu bowiem, jak się rzecz mieć może z wszystkimi rodzajami przywary i cnoty, jest pewne, iż prawa, obowiązki i własność nie dopuszczają takiego niedostrzegalnego stopniowania: człowiek albo ma pełną i całkowitą własność, albo jej nie ma w ogóle; i albo w pełni jest obowiązany wykonać jakieś działanie, albo też nie ciąży na nim żaden obowiązek. Choć prawa państwa mogą mówić o pełnym i niepełnym władztwie, to przecież łatwo stwierdzić, że opiera się to na fikcji, która nie ma żadnej podstawy rozumowej i która nie może nigdy wejść w skład naszych pojęć o sprawiedliwości naturalnej i słuszności. Człowiek, który wynajmuje konia choćby tylko na jeden dzień, ma równie pełne prawo korzystać z niego w ciągu tego czasu, jak ten, kogo nazywamy właścicielem, ma prawo korzystać z niego w każdy inny dzień. I jest oczywiste, że chociaż używanie rzeczy może być ograniczone co do czasu i stopnia, same uprawnienie nie podlega takiemu stopniowaniu, lecz jest absolutne i całkowite w granicach, w jakich istnieje. Możemy więc stwierdzić, że prawo to i powstaje, i znika w jednej chwili; i że człowiek w pełni zdobywa własność na jakiejś rzeczy, gdy ją zawłaszcza lub gdy na to godzi się dotychczasowy właściciel; i że traci to prawo przez swoją własną na to zgodę i że przy tym nie ma żadnego dostrzegalnego stopniowania, jakie zauważyć można, gdy chodzi o inne cechy i stosunki. Skoro więc rzecz się tak ma z własnością, prawami i obowiązkami, to pytam, jak się sprawa przedstawia, gdy chodzi o sprawiedliwość i niesprawiedliwość? Jakkolwiek odpowiecie na to

pytanie, wklęcie się w nierozwiązalne trudności. Jeżeli odpowiecie, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość dopuszcza stopniowanie i że jedna przechodzi niedostrzegalnie w drugą, to wyraźnie przeciwstawiacie się tezie, którą postawiłem powyżej, iż zobowiązanie i własność nie dopuszczają takiego stopniowania. Te bowiem zależą całkowicie od sprawiedliwości i niesprawiedliwości i podlegają wszelkim takim zmianom, jak i one. Gdzie pełna i całkowita jest sprawiedliwość, tam również pełna i całkowita jest własność. Gdzie niepełna jest sprawiedliwość, tam musi również niepełna być własność. I *vice versa*, jeżeli własność nie dopuszcza takich przejść stopniowych, to nie dadzą się one również pogodzić ze sprawiedliwością. Jeśli więc godzicie się na tę ostatnią tezę i twierdzicie, że sprawiedliwość i niesprawiedliwość nie dopuszczają stopniowania, to faktycznie twierdzicie, że nie są one z natury rzeczy ani występkiem, ani cnotą; występki i cnota bowiem, dobro i zło moralne, i w ogóle wszelkie cechy naturalne przechodzą nieznacznie jedna w drugą i w wielu przypadkach nie dadzą się wyraźnie rozróżnić.

Tutaj warto może zauważyć, że chociaż rozumowanie oderwane oraz ogólne maksymy filozofii i prawa ustalają tę tezę, iż *własność, prawo i obowiązek nie dopuszczają stopniowania*, to przecież w naszym potocznym i niedbałym myśleniu mamy wielką trudność, iżby zachować ten pogląd; toteż przyjmujemy tam po cichu zasadę przeciwną. Dana rzecz musi być w posiadaniu bądź jednej osoby, bądź innej. Działanie albo musi być wykonane, albo nie musi. To, że konieczne jest wybrać jedną z możliwości w tych dylematach, i to, że często niepodobna znaleźć słusznego środka — to zmusza nas uznać, gdy myślimy o tej sprawie, iż wszelka własność i wszelkie zobowiązania są niepodzielne. Ale z drugiej strony, gdy rozważamy początek własności i zobowiązania i gdy znajdujemy, że one zależą od korzyści powszechnej, a czasem nawet od skłonności wyobraźni, które rzadko przechylają się całkowicie na jedną stronę, to całkiem naturalnie skłonni jesteśmy wyobrazić sobie, że te stosunki moralne dopuszczają niedostrzegalne stopniowanie. Stąd w sprawach polubownych, gdzie zgoda stron czyni rozjemców w pełni panami sprawy, znajdują oni tak wiele słuszości i sprawiedliwości po obu stronach, że to skłania ich do tego, iż obierają drogę pośrednią i dzielą przedmiot sporu między strony. Sędziowie państwowi, którzy nie mają tej swobody, lecz obowiązani są dać wyrok opowiadający się zdecydowanie po jednej stronie, są często w kłopotcie, jak rzecz rozstrzygnąć, i są zmuszeni oprzeć się na zasadach jak najbardziej błahych. W ich trybunale prawa i zobowiązania połowiczne, które wydają się tak naturalne w życiu codziennym, są zupełną niedorzecznością. I dlatego są oni często zmuszeni przyjmować argumenty połowiczne za całkowite, ażeby rozstrzygnąć daną sprawę w ten czy inny sposób.

III. Trzeci argument tego rodzaju, jakiego tu użyję, można przedstawić, jak następuje. Gdy rozważamy naturalny bieg działań ludzkich, to znajdujemy, że umysł nie ogranicza sam siebie żadnymi ogólnymi i powszechnymi regułami, lecz rozwija w większości przypadków swoją aktywność tak, jak go do tego skłaniają aktualne motywy i skłonność. Wobec tego, że każde działanie jest szczególnym indywidualnym zdarzeniem, musi ono przeto wypływać ze szczególnych motywów i z naszej sytuacji wewnętrznej oraz z naszej sytuacji w świecie, który nas otacza. Jeżeli w pewnych przypadkach rozciągamy nasze motywy poza te właśnie sytuacje, które im dały początek, i jeżeli tworzymy jak gdyby *reguły ogólne* dla naszego postępowania, to łatwo zauważyć, że reguły te nie są całkiem nienaruszalne, lecz dopuszczają wiele wyjątków. Skoro więc taki jest zwykły rozwój działań ludzkich, to możemy stąd wyprowadzić wniosek, że prawa sprawiedliwości, które są powszechne i całkowicie nienaruszalne, nie mogą nigdy wywodzić się z natury rzeczy i nie mogą być bezpośrednim skutkiem żadnego naturalnego motywu czy naturalnej skłonności. Żadne działanie nie może być moralnie dobre czy złe, o ile nie ma jakiegoś naturalnego uczucia czy motywu, które by nas do tego działania skłaniały lub od niego odstraszały; i jest oczywiste, że moralność musi podlegać wszelkim tym samym zmianom, jakie są naturalne dla uczucia. Oto mamy przed sobą dwóch ludzi, którzy prawują się o jakieś dobra ziemskie. Jeden z nich jest człowiekiem bogatym, szalonym i jest kawalerem; drugi jest człowiekiem biednym, rozsądnym, i ma liczną rodzinę. Pierwszy z nich jest moim wrogiem, drugi moim przyjacielem. Bez względu na to, czy w tej sprawie kieruje mną wzgląd na interes publiczny czy też prywatny, przyjaźń czy wrogość, muszę być skłonny do tego, by uczynić wszystko możliwe, iżby dobra te oddać we władanie drugiemu. I żaden wzgląd na prawa i na własność tych ludzi nie byłby zdolny skłonić mnie do powściągu, gdyby mną kierowały tylko motywy naturalne, nie wiążąc się z żadnymi innymi. Wszelka własność opiera

się na moralności; wszelka moralność opiera się na zwykłym rozwoju naszych uczuć i działań; te zaś znów kierowane są jedynie motywami szczegółowymi: stąd oczywiste jest, że takie stronnice zachowanie musi najbardziej odpowiadać najbardziej surowej moralności i nie mogłoby nigdy być pogwałceniem własności. Gdyby więc ludzie pozwolili sobie na to, iżby działać w stosunku do praw społeczności tak, jak to czynią w każdej innej sprawie, to w większości przypadków kierowaliby się sądami, które by odpowiadały szczegółowej sytuacji, i braliby w rachubę charaktery i warunki tych ludzi tak samo, jak i ogólną naturę sprawy. Ale łatwo zauważyć, że to wywołałoby niesłychany zamęt w społeczności ludzkiej i że chciwość i stronnicość ludzi szybko wprowadziłaby chaos, gdyby ich nie ohamowały pewne ogólne i nieugięte zasady. Ze względu właśnie na tę niedogodność ludzie ustalili te ogólne zasady i zgodzili się między sobą powściągać się w swym zachowaniu zgodnie z regułami ogólnymi, których nie może odmieniać przychylność i nieprzychylność, ani szczególne względy konkretne na interes prywatny czy publiczny. Reguły te więc zostały wynalezione sztucznie dla pewnego celu i są sprzeczne z ogólnymi zasadami natury ludzkiej, które przystosowują się do okoliczności i nie znają ustalonego i niezmiennego sposobu działania.

Nie wyobrażam też sobie, jak mógłbym się łatwo pomylić w tej sprawie. Widzę w sposób oczywisty, że gdy jakiś człowiek nakłada na siebie ogólne i nieugięte reguły w swym zachowaniu względem innych ludzi, to uważa pewne rzeczy za ich własność, którą przyjmuje za świętą i nietykalną. Lecz nie ma twierdzenia bardziej oczywistego niż to, że nie można zupełnie pomyśleć sobie własności, nie przyjmując uprzednio sprawiedliwości i niesprawiedliwości; oraz że te cnoty i występki nie dadzą się pomyśleć, o ile nie mamy motywów niezależnych od moralności, które by nas pobudzały do czynów sprawiedliwych i odstraszały od niesprawiedliwych. Niech więc te motywy będą, jakie chcą, to przecież muszą one liczyć się ze wszelkimi zmianami, jakim podlegać mogą sprawy ludzkie we wszelkich swych nieustannych przemianach. Motywy te więc są bardzo nieodpowiednią podstawą dla takich sztywnych i nieugiętych reguł jak prawa; i jest oczywiste, że prawa te mogą wywodzić się jedynie z ludzkich konwencji, które powstały, gdy ludzie zrozumieli, jakie naruszenia porządku by powstały, gdyby oni szli za swymi naturalnymi i zmiennymi popędami.

Ogólnie więc rzecz biorąc, musimy przyjąć, że to rozróżnienie między sprawiedliwością i niesprawiedliwością ma dwie różne podstawy. Jedną z nich jest interes, gdy ludzie widzą, że niepodobna żyć w społeczności, nie ograniczając swego postępowania pewnymi regułami; drugą jest moralność, gdy interes ten jest już rozumiany i gdy ludzie doznają przyjemności na widok takich działań, które prowadzą do miru społecznego, przykrości zaś na widok takich, które są mu przeciwne. Dobrowolnie i sztucznie osiągnięta zgoda między ludźmi daje uznanie pierwszemu interesowi; a wobec tego te prawa sprawiedliwości trzeba uważać za *sztuczne*. Gdy zaś ten interes raz został ustalony i uznany, poczucie moralne w sposób *naturalny* samo z siebie skłania do przestrzegania tych reguł. Niemniej jest pewne, że je umacnia również nowe *urządzenie sztuczne* i że publiczne pouczenia polityków oraz prywatne wpływy wychowawcze rodziców przyczyniają się do tego, iż powstaje w nas poczucie honoru i obowiązku i że reguluje surowo nasze zachowanie wobec własności innych ludzi.

Rozdział VII

O pochodzeniu władzy

Nie ma rzeczy bardziej pewnej niż to, że ludzie w znacznej mierze kierują się swym interesem i że nawet wówczas, gdy rozciągają swoje zainteresowanie poza siebie, to nie na dużą odległość: nie jest dla nich rzeczą zwykłą w życiu codziennym, iżby sięgali wzrokiem dalej, poza krąg najbliższych przyjaciół i znajomych. I nie mniej pewne jest, że ludzie nie mogą lepiej służyć swemu własnemu interesowi niż przez to, iż powszechnie i niezłomnie przestrzegają reguł sprawiedliwości, czym jedynie mogą zachować społeczność i uchronić się od tego, iżby nie popaść w ten nędzny i pierwotny stan, który zazwyczaj przedstawiamy sobie jako *stan natury*. Ten interes, który mają wszyscy ludzie w tym, iżby zachować społeczność i żeby przestrzegać reguł sprawiedliwości, jest tak wielki, iż jest on uchwytny i oczywisty nawet dla ludzi najbardziej

grubych i najmniej wyrobionych: jest więc niemal niemożliwe, iżby ktoś, kto zna ze swego doświadczenia życie społeczne, mógł się mylić co do tego. Skoro więc ludzie są tak szczerze związani z własnym interesem, skoro ten ich interes tak dalece zależy od przestrzegania sprawiedliwości i skoro jest tak niewątpliwy i tak powszechnie uznany, to zapytać można, jak może w ogóle powstać w społeczności jakiegokolwiek naruszenie porządku i jaki jest w naturze ludzkiej czynnik tak *potężny*, który by mógł przemoc uczucie tak silne, a jednocześnie tak *gwałtowny*, iżby mógł zaciemnić rozumienie rzeczy tak jasnej?

Stwierdziliśmy, traktując o uczuciach, że ludźmi w znacznej mierze kieruje wyobraźnia i że ich uczucia więcej zależą od światła, w jakim się im ukazuje jakaś rzecz niż od jej realnej i wewnętrznej wartości. Co wywołuje w ludziach silną i żywą ideę, to zazwyczaj ma przewagę nad tym, co pozostaje bardziej w cieniu; i trzeba wielkiej przewagi wartości, by to drugie mogło skompensować tamtą przewagę. Otóż teraz każda rzecz, która jest nam bliska w przestrzeni lub w czasie, daje nam taką żywą ideę, a wobec tego ma ona odpowiedni wpływ na wolę i uczucia i zazwyczaj działa na nas silniej niż wszelka rzecz, która znajduje się w świetle bardziej odległym i słabym. Choć możemy być całkowicie przekonani, że ta druga rzecz przewyższa swą wartością tę pierwszą, nie jesteśmy zdolni regulować naszych działań, kierując się tym sądem: ulegamy naporowi naszych uczuć, które zawsze opowiadają się za tym, co bliskie i dotykalne.

Oto dlaczego ludzie tak często działają w sprzeczności ze swoim interesem, choć go rozumieją; a w szczególności, dlaczego oddają pierwszeństwo drobnej korzyści aktualnej przed zachowaniem porządku w społeczności, który tak bardzo zależy od przestrzegania sprawiedliwości. Konsekwencje wszelkiego naruszenia słuszności zdają się leżeć gdzieś bardzo daleko i nie są zdolne dać przeciwwagi korzyści bezpośredniej, jaką można stąd osiągnąć. A przecież są one nie mniej realne przez to, że są dalekie. Że zaś wszyscy ludzie w pewnym stopniu podlegają tej samej słabości, przeto z konieczności rzeczy dzieje się to, iż pogwałcenia słuszności muszą stawać się bardzo częste w społeczności i że współzycie i obcowanie ludzi wskutek tego staje się bardzo niebezpieczne i niepewne. Ty masz z natury tę samą skłonność, jak ja, iżby dawać pierwszeństwo temu, co bliskie, przed tym, co dalekie. Z natury więc skłonny jesteś w równym stopniu, jak ja, by popełniać czyny niesprawiedliwe. Twój przykład popycha mnie na tę samą drogę przez naśladowanie, a jednocześnie daje mi nową zasadę, iżbym łamał słuszność, wskazuje mi bowiem, że byłbym ofiarą mojej prawości, gdybym sam tylko narzucał sobie surowy powścią, podczas gdy inni pozwalaliby sobie na wszystko.

Ta cecha więc natury ludzkiej nie tylko jest bardzo niebezpieczna dla społeczności, lecz jednocześnie, jak się wydaje przy pobieżnym rzucie oka, niepodobna na nią znaleźć żadnego środka zaradczego. Taki środek może dać tylko zgoda między ludźmi; i gdyby ludzie byli niezdolni sami przez się przekładać to, co odległe, nad to, co bliskie, to nigdy nie zgodziliby się na żadną rzecz, która by zobowiązywała ich do takiego wyboru i która by w tak widoczny sposób sprzeciwiała się naturalnym ich cechom i skłonnościom. Kto wybiera środki, wybiera również cel; gdybyśmy więc nie mogli przekładać tego, co odległe, to również nie moglibyśmy poddawać się żadnej konieczności, która by nas zobowiązywała do takiego sposobu działania.

Lecz tutaj łatwo stwierdzić, że ta słabość natury ludzkiej staje się środkiem zaradczym przeciw sobie samej i że naprawiamy naszą niedbałość o rzeczy odległe po prostu przez to właśnie, że z natury jesteśmy skłonni do niej. Gdy patrzymy na jakieś rzeczy z odległości, to zacierają się drobne w nich różnice i wskutek tego dajemy zawsze pierwszeństwo temu, co samo przez się jest tego godne, nie biorąc w rachubę szczególnej sytuacji i szczególnych warunków, w jakich się te rzeczy znajdują. Stąd powstaje to, co w nieściśłym znaczeniu nazywamy racją, to znaczy: zasadą, która często jest sprzeczna z tymi skłonnościami, jakie się ujawniają, gdy zbliża się rzecz rozważana. Gdy myślę o jakimś działaniu, które mam wykonać za dwanaście miesięcy, to zawsze decyduję się dać pierwszeństwo dobru większemu, bez względu na to, czy w owym czasie będzie ono mi bliższe czy dalsze; i żadna różnica pod tym względem nic wpłynie na moje obecne intencje i decyzje. To, że jestem tak odległy od ostatecznego ukształtowania się rzeczy, sprawia, iż zacierają się wszystkie te drobne różnice; i nie działa na mnie żadna inna rzecz prócz tej ogólnej i łatwiej dostrzegalnej różnicy między tym, co dobre, a co złe. Lecz gdy zbliżam się bardziej, to te okoliczności, które pierwotnie przeoczyłem, zaczynają się ukazywać z bliska i mają wpływ teraz na

moje postępowanie i na moje uczucia. Skłonność do przechylenia się ku dobru, które jest aktualne, zjawia się na nowo i sprawia, że trudno mi wytrwać niezłomnie przy moim pierwszym celu i pierwszej decyzji. Mogę bardzo żałować, że mam taką naturalną słabość i mogę próbować wszelkimi możliwymi sposobami uwolnić się od niej. Mogę szukać ucieczki i pomocy w sobie samym, w badaniu rzeczy i w refleksji, w pomocy przyjaciół, w częstym rozmyślaniu i w ponawianych decyzjach. Wreszcie przekonuję się, jak dalece bezskuteczne jest to wszystko, i chwytam się z przyjemnością jakiegoś innego środka, przy którego pomocy mogę narzucić sobie powściąg i ustrzec się przed tą słabością.

Jedyna więc trudność polega na tym, iżby znaleźć ten środek, którym ludzie leczą swą naturalną słabość i dzięki któremu poddają się konieczności przestrzegania praw sprawiedliwości i słuszności, mimo swej silnej skłonności, by przekładać to, co bliskie nad to, co dalekie. Jest oczywiste, że taki środek zaradczy nie może nigdy być skuteczny, o ile nie przeciwdziała tej skłonności. Że zaś niepodobna zmienić czy naprawić jakiegokolwiek rzeczy istotnej w naszej naturze, przeto możemy osiągnąć co najwyżej to, iż zmienimy nasze warunki i naszą sytuację i że przestrzeganie praw sprawiedliwości uczynimy przedmiotem naszego najbliższego zainteresowania, ich zaś pogwałcenie przedmiotem zainteresowania jak najbardziej odległego. Ale tego nie mogą osiągnąć wszyscy ludzie; może to uczynić tylko niewielu, których możemy w ten sposób zainteresować bezpośrednio w wykonywaniu sprawiedliwości. To są ci, których nazywamy urzędnikami państwowymi, królami i ministrami, kierownikami i władcami. Zajmują oni pozycję neutralną w stosunku do ogromnej większości ludzi w państwie i nie mają żadnego interesu lub co najwyżej interes bardzo odległy w tym, ażeby popełniać niesprawiedliwość. Są oni zadowoleni ze swej aktualnej sytuacji i ze swego stanowiska w społeczności, a przez to mają bezpośredni interes, iżby przestrzegana była sprawiedliwość, która tak jest konieczna do podtrzymania społeczności. Tu więc jest początek władzy państwowej i społeczności. Ludzie nie są zdolni wyleczyć radykalnie ani samych siebie, ani innych z tej ograniczoności duszy, która sprawia, że dają pierwszeństwo temu, co aktualne, przed tym, co dalekie. Nie mogą zmienić swej natury. Mogą co najwyżej zmienić swą sytuację i uczynić przestrzeganie sprawiedliwości przedmiotem zainteresowania bezpośredniego dla pewnej liczby osób, pogwałcenie zaś sprawiedliwości przedmiotem interesu odległego. Ci ludzie więc nie tylko mają motyw do tego, iżby przestrzegać tych reguł w swoim własnym postępowaniu, lecz również do tego, żeby zmuszać innych ludzi do postępowania równie zgodnego z regułami i żeby narzucać siłą całej społeczności to, co dyktuje słuszność. Jeśli zaś zajdzie konieczność, mogą oni również zainteresować innych ludzi bardziej bezpośrednio w tym, iżby wykonywana była sprawiedliwość, i mogą powołać pewną liczbę urzędników cywilnych i wojskowych, którzy by im pomagali w rządzeniu.

Lecz to wykonywanie sprawiedliwości, choć jest głównym przywilejem rządu, nie jest przecież jedynym. Podobnie jak uczucie gwałtowne nie pozwala ludziom widzieć wyraźnie interesu, jaki mają w tym, iżby zachowywać się należnie i słusznie w stosunku do innych ludzi, tak również uczucie takie nie pozwala im widzieć samej słuszności i daje im szczególną stronność na ich własną korzyść. Tę niedogodność koryguje się w ten sam sposób, jak poprzednio wspomniano. Te same osoby, które wykonują prawa sprawiedliwości, będą również decydowały we wszelkich sporach, które są związane z tymi prawami; że zaś te osoby są obojętne w stosunku do ogromnej większości ludzi w danej społeczności, przeto będą decydowały w tych sporach bardziej słusznie, niżby uczynił ktokolwiek w swojej własnej sprawie.

Dzięki tym dwóm przywilejom, a mianowicie *wykonywaniu* sprawiedliwości i *orzekaniu* w sporach, ludzie osiągają zabezpieczenie przed słabością i namiętnością innych ludzi oraz własną i pod osłoną swych władców zaczynają swobodnie smakować w słodyczach, jakie daje życie społeczne i pomoc wzajemna. Lecz rząd rozciąga dalej swój wpływ dobroczynny; nie zadowala się tym, iż daje ludziom ochronę, gdy chodzi o te umowy, które oni zawierają dla obustronnego interesu, lecz często również zobowiązuje ich, by zawierali takie umowy, i zmusza, by szukali własnej swej korzyści, biorąc udział w realizowaniu jakiegoś wspólnego celu. Nie ma cechy w naturze ludzkiej, która by była przyczyną więcej zgubnych błędów w naszym postępowaniu niż ta, która prowadzi nas do tego, iż przekładamy to, co jest aktualne, nad to, co jest odległe i oddalone, i która sprawia, że pragniemy rzeczy raczej okolicznościowo niż wedle ich wewnętrznej wartości.

Dwóch sąsiadów może się zgadzać na to, żeby wydrenować łąkę, którą wspólnie posiadają, ponieważ łatwo jest im wiedzieć, co myśli drugi; i każdy musi widzieć, że bezpośrednią konsekwencją tego, iż nie spełniłby swego zadania, byłoby to, że nie zrealizowałby się cały plan. Ale bardzo trudną jest rzeczą, a nawet wręcz niemożliwą, iżby tysiąc osób doszło do zgody w takiej akcji wspólnej; byłoby bowiem trudne, iżby uzgodnić plan tak złożony, a jeszcze bardziej trudno byłoby im ten plan wykonać, każdy z nich bowiem szukałby pretekstu, by się uwolnić od trudu i wydatku, i chciałby przerzucić cały ciężar na innych. Społeczność państwowa łatwo znajduje środki zaradcze na te dwie niedogodności. Rządzący znajdują bezpośredni interes w tym, by znaczna część ich poddanych osiągała swą korzyść. Nie potrzebują oni pytać o radę nikogo, tylko siebie samych, by powziąć jakiś plan dla zabezpieczenia tej korzyści. Że zaś niedopełnienie planu w jednej jakiejś części wiąże się, choć nawet nie bezpośrednio, z niewykonaniem całości, przeto zapobiegają temu niewykonaniu, nie mają w nim bowiem żadnego interesu, ani bezpośredniego, ani pośredniego. Toteż buduje się mosty, otwiera się nowe porty, wznosi się mury obronne, prowadzi się kanały, ekwipuje się floty, szkoli się armie; i to wszystko dzieje się staraniem rządu, co choć składa się z ludzi, którzy podlegają wszelkim słabościom ludzkim, niemniej staje się dzięki jednemu z najbardziej subtelnych i doskonałych urządzeń, jakie sobie można pomyśleć, złożoną całością, która w pewnej mierze wolna jest od wszystkich tych słabości.

Rozdział VIII *O źródle posłuchu*

Choć rząd jest urządzeniem bardzo korzystnym, a w pewnych okolicznościach nawet bezwzględnie koniecznym dla ludzkości, niemniej nie jest on konieczny we wszelkich okolicznościach i nie jest rzeczą niemożliwą, iżby ludzie zachowali współzycie społeczne przez czas pewien, nie uciekając się do takiego urządzenia. Ludzie, to prawda, zawsze są bardzo skłonni przekładać aktualny interes nad daleki i odległy; i nie jest dla nich rzeczą łatwą oprzeć się pokusie, jaką jest korzyść, której mogą doznać bezpośrednio, gdy mają na widoku zło, co leży w pewnej od nich odległości. Lecz słabość ta mniej jest widoczna tam, gdzie nieliczne są rzeczy posiadane i przyjemności życia i gdzie mają one wartość nieznaczną, jak to jest zawsze w początkowym stadium rozwoju społeczności. Indianin nie doznaje wielkiej pokusy, iżby odebrać innemu jego chatę albo żeby mu ukraść łuk, jako że sam już posiada te same rzeczy; jeżeli zaś jednemu fortuna sprzyja bardziej niż innym w polowaniu i w rybołówstwie, to rzecz ta jest tylko przypadkowa i czasowa i będzie miała mały wpływ na równowagę społeczną. I tak daleki jestem od tego, iżby wraz z niektórymi filozofami myśleć, że ludzie całkowicie niezdolni są do życia społecznego bez władzy państwowej, iż twierdzą, że pierwsze zaczątki władzy powstają z waśni nie między ludźmi, którzy należą do tej samej społeczności, lecz między członkami różnych społeczności. Do tej drugiej waśni wystarcza mniejszy zasób bogactw niż do pierwszej. Ludzie w wojnie, prowadzonej wspólnie, i w gwałcie, zadawanym zbiorowo, obawiają się jedynie oporu, z którym się spotykają, a który wydaje się mniej straszny, gdy się z nim spotykają pospołu z innymi. Że zaś ten opór przychodzi od obcych, przeto wydaje się im mniej zgubny w swych konsekwencjach, niż byłby wówczas, gdy są wystawieni z osobna na sprzeciw jednostki, z którą obcowanie i kontakt jest dla nich korzystny i bez której towarzystwa nie mogliby się ostać. Otóż wojna z obcymi dla społeczności, która nie ma władzy państwowej, z konieczności pociąga później za sobą wojnę domową. Rzućcie znaczną ilość dóbr między ludzi, a natychmiast zaczną się kłócić ze sobą, każdy z nich bowiem będzie się starał osiąść to, co mu się podoba, bez względu na konsekwencje. W wojnie z obcymi stawką jest najważniejsze ze wszystkich dóbr, a mianowicie zdrowie i życie; że zaś każdy człowiek boi się i unika niebezpiecznych placówek, że szuka najlepszej broni i że chce wycofać się z walki przy najłżejszych ranach, przeto prawa, które mogą być łatwo i ściśle zachowane, gdy ludzie są spokojni, nie mogą teraz spełniać swego zadania, gdy ci ludzie podlegają poruszeniu wojennemu.

Sprawdza się to, jak się okazuje, u *plemion amerykańskich*, gdzie ludzie żyją w zgodzie i przyjaźni ze sobą bez żadnej ustalonej władzy i gdzie nigdy nie okazują posłuszeństwa nikomu spośród swych towarzyszy, wyjąwszy czas wojny, gdy to ich wódz ma pewien cień władzy, którą traci, gdy powrócą z pola i gdy ustali się znów pokój z sąsiednimi plemionami. Ta władza jednak

poucza ich o korzyściach, jakie daje rząd, i uczy ich uciekać się do niego, gdy grabież wojenna, handel czy jakiś inny szczęśliwy pomysł powiększył ich bogactwa i stan posiadania tak znacznie, iż zapominają przy każdej sposobności, że mają interes w tym, iżby zachować pokój i sprawiedliwość. Toteż możemy podać rację prawdopodobną, jedną spośród innych, dlaczego wszystkie rządy są pierwotnie monarchiczne, bez żadnej domieszki i odmiany, i dlaczego republiki powstają tylko wskutek nadużyć, jakie popełnia monarchia i władza despotyczna. Obozy są prawdziwymi matkami miast; że zaś nie można prowadzić wojny ze względu na to, iż różne jej konieczności powstają nagle, o ile jakaś jedna osoba nie posiada pewnej władzy, przeto ten sam rodzaj władzy pozostaje w sposób naturalny w rękach tego rządu pokojowego, który przychodzi po rządzie wojennym. Ja przyjmuję, że to wyjaśnienie rzeczy jest bardziej naturalne niż wyjaśnienie potoczne, które wyprowadza władzę monarchiczną z władzy patriarchalnej albo z władzy ojcowskiej, która, jak się mówi, zjawia się najpierw w rodzinie i przyzwyczajają jej członków do rządów jakiejś jednej osoby. Stan społeczeństwa bez władzy państwowej jest jednym z najbardziej naturalnych stanów, w jakich mogą żyć ludzie; i musi pozostawać niezmienny długo jeszcze po tej pierwszej generacji, w której łączy się ze sobą wiele rodzin. Jedynie wzrost bogactw i rzeczy posiadanych mógł zmusić ludzi do tego, iżby wyszli z tego stanu; wszystkie zaś społeczności w pierwotnej fazie swego powstawania są tak barbarzyńskie i niecywilizowane, że wiele lat musi upłynąć, nim mogą te dobra nagromadzić się w tej mierze, iżby zakłócić ludziom zażywanie spokoju i zgody.

Ludzie mogą utrzymywać bez rządów małą niecywilizowaną społeczność; ale nie mogą zachować jakiegokolwiek społeczności bez sprawiedliwości, nie przestrzegając tych trzech podstawowych praw, które dotyczą stałości posiadania, przekazywania własności za zgodą właściciela i wypełniania przyrzeczeń. Te prawa więc są wcześniejsze niż władza; przyjmuje się też, że one narzucają zobowiązania, nim jeszcze powstała myśl o tym, iż obowiązkiem jest posłuszeństwo dla urzędników państwowych. Co więcej, pójdę dalej i powiem, że władza państwowa, *gdy ustaliła się po raz pierwszy*, z natury rzeczy, jak trzeba przyjąć, wywodziła swą moc z tych praw natury, a w szczególności z tego prawa, które dotyczy wypełniania przyrzeczeń. Gdy ludzie raz już dostrzegli, że władza jest konieczna, by zachować pokój i wykonywać sprawiedliwość, to już z natury rzeczy łączyli się ze sobą, wybierali urzędników, zakreślali ich moc i *przyrzekali* im posłuszeństwo. Skoro przyjmiemy, że przyrzeczenie już jest więzią i gwarancją i że się z nim łączy zobowiązanie moralne, to trzeba je uważać za pierwotną sankcję, na której opiera się władza, i za źródło pierwszego zobowiązania do posłuchu. To rozumowanie wydaje się tak naturalne, że stało się podstawą naszej modnej koncepcji politycznej i jest w pewnej mierze artykułem wiary tej partii wśród nas, która pyszni się, i słusznie, że zdrowa jest jej filozofia i że swobodna jest jej myśl. *Wszyscy ludzie*, powiadają oni, *urodzili się wolni i równi; władza państwowa i zwierzchność społeczna może powstać tylko za zgodą ludzi; zgoda ludzi, gdy ustanawiają władzę, narzuca im nowe zobowiązanie, nieznanne prawom natury. Ludzie więc zobowiązani są okazywać posłuszeństwo swej władzy tylko dlatego, że to przyrzekli; i gdyby nie byli dali swego słowa bądź wyraźnie, bądź milcząco na to, że będą okazywali posłuszeństwo, to posłuszeństwo to nie stałoby się nigdy częścią ich moralnego obowiązku.* Lecz jeśli tę konkluzję rozciągniemy tak daleko, iżby obejmowała władzę we wszystkich jej fazach rozwoju i we wszystkich sytuacjach, to będzie ona całkowicie błędna. Twierdzę też, że chociaż obowiązek posłuszeństwa zaszczerpiony niejako został pierwotnie na mocy obowiązującej przyrzeczeń i przez czas pewien opierał się na tej mocy, to przecież szybko zapuszcza własne korzenie i ma swą pierwotną moc obowiązującą i swój autorytet niezależnie od wszelkich umów. Zasada to wielkiej doniosłości, musimy ją też zbadać starannie i uważnie, nim się dalej posuniemy.

Ci filozofowie, którzy twierdzą, że sprawiedliwość jest cnotą naturalną i że poprzedza wszelkie konwencje między ludźmi, zasadnie sprowadzają wszelkie posłuszeństwo władzom do mocy obowiązującej, jaką ma przyrzeczenie, i twierdzą, że jedynie własna nasza zgoda zobowiązuje nas do wszelkiego posłuszeństwa urzędnikom i władzom. Wszelka władza jest, rzecz jasna, wynalazkiem ludzi i początek ogromnej większości rządów jest znany w historii; a wobec tego trzeba wzniesć się wyżej, ażeby znaleźć źródło naszych obowiązków politycznych, jeśli zechcemy twierdzić, że mają one naturalną moralną moc obowiązującą. Ci filozofowie więc szybko dodają, że społeczność jest tak dawna, jak rodzaj ludzki, i że te trzy podstawowe prawa natury są tak dawne

jak społeczność. Opierając się zaś na tym, że społeczność i prawa natury są tak dawne i że tak ciemny jest początek tych praw, przeczą oni najpierw, iżby prawa te były sztuczne i żeby były rozmyślnymi wynalazkami ludzi, a następnie starają się zaszcześcić na nich te inne obowiązki, które już w bardziej wyraźny sposób są sztuczne. Lecz skoro zostanie usunięte to nasze błędne mniemanie w tej sprawie i skoro znajdziemy, że zarówno sprawiedliwość *naturalna*, jak *państwowa*, wywodzi się z umów ludzkich, to szybko dostrzeżemy, jak bezowocną jest rzeczą sprowadzać jedną do drugiej i szukać w prawach natury mocniejszej podbudowy dla naszych obowiązków politycznych niż interes i umowy między ludźmi, gdy tymczasem same te prawa opierają się na dokładnie tej samej podstawie. Z jakiegokolwiek strony spojrzymy na tę sprawę, to znajdziemy, że te dwa rodzaje obowiązku mają dokładnie tę samą podstawę i że to samo jest źródło zarówno *pierwszej ich koncepcji*, jak i *moralnego ich obowiązywania*. Wymyślono je na to, by zaradziły podobnym niedogodnościom; i zdobywają one swą sankcję moralną w ten sam sposób, przez to, że są środkiem zaradczym przeciw tym niedogodnościom. Oto dwa punkty, które będziemy próbowali uzasadnić, jak tylko można najwyraźniej.

Wykazaliśmy już powyżej, że ludzie *wynaleźli* trzy podstawowe prawa natury, gdy zauważyli, że konieczna jest społeczność do tego, by mogli istnieć, i gdy się przekonali, że niepodobna zachować harmonii w życiu społecznym, nie kładąc powściągu na swe pożądania naturalne. Ta sama więc miłość własnego ja, która sprawia, że ludzie tak naprzykrzają się sobie wzajemnie, wytwarza reguły sprawiedliwości i jest *pierwszym* motywem ich przestrzegania, gdy weźmie nowy i bardziej odpowiedni kierunek. Lecz oto ludzie dostrzegli, że chociaż reguły sprawiedliwości wystarczają, by podtrzymać istnienie społeczności, to przecież jest niemożliwe, iżby oni sami z siebie zachowywali te reguły w dużych i cywilizowanych społeczeństwach; i oto wówczas ustanawiają władzę państwową jako nowy wynalazek i środek do osiągnięcia swych celów, a przez to zachowują korzyści dawne i zdobywają nowe przez bardziej ściśle wykonywanie sprawiedliwości. Tak więc nasze obowiązki *społeczne* są związane z naszymi obowiązkami *naturalnymi* tak dalece, iż pierwsze są stworzone głównie ze względu na drugie i że głównym zadaniem władzy państwowej jest zmuszać ludzi do zachowania praw natury. Ale pod tym względem prawo natury, dotyczące wypełniania przyrzeczeń, stoi na równym poziomie z innymi; i jego ściśle przestrzeganie uważać należy za skutek, jaki daje ustanowienie władzy, nie zaś posłuch dla władzy za skutek tego, że obowiązuje jakieś przyrzeczenie. Jakkolwiek zadaniem naszych obowiązków społecznych jest zmuszać do przestrzegania naszych obowiązków naturalnych, to przecież *pierwszym* motywem do utworzenia i do przestrzegania jednych i drugich nie jest nic innego niż własny interes [przypis: Pierwszym w czasie, nie zaś co do swego dostojęstwa i mocy.]. Że zaś inny interes mamy w tym, iżby dawać posłuch władzy, niż w tym, żeby wypełniać przyrzeczenia, przeto musimy również przyjąć, że różne jest ich obowiązywanie. Posłuch dla urzędnika państwowego jest konieczny, by zachować porządek i zgodę w społeczności. Spełnianie przyrzeczeń jest niezbędne, by zrodzić wzajemną wiarę i ufność w codziennych sprawach życiowych. Cele, równie jak środki, są tu zupełnie różne i żaden z nich nie jest podporządkowany drugiemu.

Ażeby to się stało bardziej oczywiste, zważmy, że ludzie często wiążą się przyrzeczeniami i zobowiązują do tego, co wykonać byłoby i tak w ich własnym interesie, niezależnie od tych przyrzeczeń: na przykład wówczas, gdy dają innym ludziom bardziej pełną gwarancję bezpieczeństwa, dodając nowe zobowiązanie, oparte na interesie, do tych, które już na nich ciążyły. Interes w spełnianiu przyrzeczeń, nie mówiąc już o moralnym obowiązku, jest ogólny, uznany i ma szczególne znaczenie w życiu. Inne interesy mogą być bardziej szczegółowe i wątpliwe; i skłonni jesteśmy żywić podejrzenie, iż ludzie mogą sobie pozwalać na to, iżby humor czy uczucie skłaniały ich do działań sprzecznych z tymi interesami. Tutaj więc przyrzeczenia wchodzą w grę w sposób naturalny i często są niezbędne, by można było osiągnąć bardziej pełne zadowolenie i bezpieczeństwo. Jeśli jednak założymy, że te inne interesy są tak samo ogólne i uznane jak interes w tym, iżby spełniane było przyrzeczenie, to wówczas postawimy je na tym samym poziomie i ludzie zaczną mieć co do nich tę samą ufność. Otóż tak właśnie rzecz się ma, co się tyczy naszych obowiązków państwowych czy też posłuszeństwa dla władz; bez tego żadna władza nie mogłaby istnieć; i ani pokój, ani ład nie mógłby być zachowany w dużych społecznościach, gdzie z jednej

strony jest tak wiele rzeczy, które stanowią przedmiot własności i posiadania, i tak wiele z drugiej strony potrzeb realnych czy wymaginowanych. Nasze obowiązki państwowe muszą więc szybko oderwać się od naszych przyrzeczeń i muszą zdobyć samoistną siłę i wpływ. Interes w obu tych sprawach jest tego samego rodzaju: jest ogólny, uznany i istnieje w każdym czasie i w każdym miejscu. Nie ma więc żadnej, nawet pozornej, racji do tego, iżby opierać jeden na drugim, skoro każdy z nich ma dla siebie swoistą podstawę. Równie dobrze moglibyśmy sprowadzić obowiązek szanowania cudzej własności do obowiązku, jaki nakłada przyrzeczenie, jak i do obowiązku posłuszeństwa. Interesy nie są bardziej odrębne w jednym przypadku niż w drugim. Wzgląd na własność nie jest mniej niezbędny dla społeczności naturalnej, niż posłuch jest niezbędny dla społeczności państwowej czy dla władzy; i pierwsza z tych społeczności nie jest bardziej niezbędna do tego, iżby istniała ludzkość, niż druga do tego, iżby ludzie żyli dobrze i szczęśliwie. Krótko mówiąc, jeżeli wypełnianie przyrzeczeń daje ludziom korzyści, to również daje korzyści posłuch dla władz. Jeżeli interes, związany z pierwszym, jest ogólny, to również ogólny jest interes, związany z drugim; i jeżeli pierwszy interes jest oczywisty i uznany, to również taki jest drugi. Że zaś te dwie reguły oparte są na podobnych wymogach, jakie stawia interes, przeto każda z nich musi mieć swą szczególną moc autorytatywną niezależnie od drugiej.

Ale nie tylko zobowiązania *naturalne*, oparte na interesie, są różne, gdy chodzi o przyrzeczenia i o posłuszeństwo dla władzy; odrębne są również zobowiązania *moralne*, związane z honorem i sumieniem. I walor dodatni czy ujemny jednych w najmniejszej nawet mierze nie zależy od waloru drugich. Istotnie, jeśli zważymy, jak ścisły jest związek między zobowiązaniami naturalnymi a moralnymi, to znajdziemy, że ta konkluzja jest zupełnie nieunikniona. Nasz interes zawsze jest związany z posłuchem dla władz; i tylko jakaś wielka korzyść aktualna może nas skłonić do buntu, zasłaniając przed nami interes bardziej odległy, jaki mamy w tym, iżby zachować pokój i ład w społeczności. Taki interes aktualny może nas tak zaślepić, gdy chodzi o nasze własne działania; nie ma go natomiast, gdy chodzi o działania innych ludzi: nie przeszkadza temu, iżby ukazały się nam one we właściwej barwie, jako wysoce szkodliwe dla dobra publicznego i dla naszego własnego. To w naturalny sposób wywołuje w nas uczucie przykrości, gdy myślimy o takich działaniach buntowniczych i nielojalnych, i sprawia, że wiążemy z nimi ideę występku i brzydoty moralnej. Jest to ta sama zasada, która sprawia, że dezaprobowujemy wszelkiego rodzaju niesprawiedliwość w sprawach prywatnych, a w szczególności naruszenie przyrzeczeń. Ganimy wszelkie oszustwo i wszelkie złamanie wiary, uważamy bowiem, że swoboda i zasięg kontaktów z ludźmi zależy całkowicie od wierności, z jaką są wykonywane przyrzeczenia. Ganimy również wszelką nielojalność względem władz, widzimy bowiem, że wykonywanie sprawiedliwości, co się tyczy stałości posiadania, przenoszenia własności na mocy zgody właściciela, oraz wypełniania przyrzeczeń, jest niemożliwe, o ile nie poddajemy się władzy. Ponieważ tutaj powstają dwa zupełnie od siebie różne interesy, przeto muszą one dawać początek dwóm różnym zobowiązaniom moralnym, w równej mierze samoistnym i niezależnym od siebie. Choćby nie było na świecie żadnej takiej rzeczy, jak przyrzeczenie, władza państwowa byłaby niemniej konieczna w dużych i cywilizowanych społecznościach; a gdyby przyrzeczenia miały tylko swoistą moc obowiązującą, bez odrębnej sankcji, jaką daje władza państwowa, to miałyby bardzo małą moc w takich społecznościach. To wyznacza granice między naszymi obowiązkami publicznymi i prywatnymi i wskazuje, że te drugie bardziej zależą od pierwszych, niż pierwsze od drugich. *Wychowanie i sztuka rządzenia* współdziałają w tym kierunku, iżby dać lojalności wyższy walor moralny i żeby napiętnować wszelką rebelię ciężarem większej winy i niesławy. I niedziwne jest, że mężowie stanu zadają sobie duży trud, by wrazić w umysły takie pojęcia tam, gdzie ich interes tak szczególnie jest zaangażowany.

Ażeby te argumenty wydawały się zupełnie przekonujące (a za przekonujące je uważam), ucieknę się do autorytetu i dowiodę na mocy powszechnej zgody ludzi, że obowiązek poddania się władzy nie wywodzi się z żadnego przyrzeczenia poddanych. Nie trzeba się dziwić temu, że chociaż w ciągu całych rozważań starałem się oprzeć moją koncepcję na czystym rozumie i niemal nigdy nie powoływałem się w żadnej sprawie nawet na sąd filozofów czy historyków, że teraz odwołam się do popularnego autorytetu i że przeciwstawię zapatrywania pospółstwa rozumowaniu filozoficznemu. Trzeba bowiem stwierdzić, że opinie w tej sprawie ludzi

przeciętnych mają szczególny autorytet i są w znacznej mierze niezawodne. Rozróżnienie dobra i zła moralnego jest oparte na przyjemności i przykrości, jaka powstaje na widok jakiegoś uczucia czy jakiegoś charakteru. Że zaś ta przyjemność czy przykrość nie może być nieświadomiona przez tę osobę, która jej doznaje, przeto [przypis: To twierdzenie musi zachować ściśle swą prawdziwość w odniesieniu do wszelkiej cechy, którą wyznacza samo tylko uczucie. W jakim znaczeniu możemy mówić o słusznym czy też niesłusznym smaku w rzeczach moralności, wymowy czy piękna, to rozważymy poniżej. Tymczasem zauważymy, że w ogólnych uczuciach rodzaju ludzkiego zachodzi taka jednorodność, iż tego rodzaju zagadnienia bardzo mało są ważne.] w każdym charakterze jest tyle występku czy cnoty, ile go każdy weń wkłada; i niemożliwą jest rzeczą, iżbyśmy tutaj mylili się kiedykolwiek. Nasze sądy dotyczące źródła występku czy cnoty nie są tak pewne, jak sądy, które dotyczą ich *stopnia*; niemniej, wobec tego, że chodzi w tym przypadku nie o filozoficzne źródło zobowiązania, lecz o prosty fakt, przeto niełatwo sobie przedstawić, w jaki sposób moglibyśmy tu popełnić błąd. Człowiek, który przyznaje, że jest winien innemu pewną sumę, musi z pewnością wiedzieć, czy winien jest z własnego zobowiązania, czy też z zobowiązania swego ojca; i czy winien jest dlatego, że je przyjął z dobrej woli, czy też dlatego, że pożyczył pieniądze; wreszcie musi wiedzieć, pod jakimi warunkami i na jakie cele przyjął to zobowiązanie. Podobnie jest rzeczą pewną, że istnieje zobowiązanie moralne do posłuchu dla władzy, ponieważ każdy człowiek tak myśli; a wobec tego musi być również rzeczą pewną, że to zobowiązanie nie wynika z przyrzeczenia, żaden bowiem człowiek, którego sądu nie wyprowadziło na manowce zbyt ściśle trzymanie się jakiegoś systemu filozofii, nigdy jeszcze nie śnił nawet o tym, iżby to zobowiązanie wywodzić z tego źródła. Ani przedstawiciele władzy, ani poddam obywatele nigdy nie mieli takiego wyobrażenia o naszych obowiązkach państwowych.

Widzimy, że przedstawiciele władzy tak dalecy są od tego, iżby wywodzić swój autorytet oraz obowiązek posłuchu ze strony swych poddanych z przyrzeczenia lub też jakiejś pierwotnej umowy, iż ukrywają, o ile to tylko możliwe, przed swymi poddanymi, a zwłaszcza przed nieoświeconą rzeszą, że ten autorytet i ten obowiązek mają właśnie to źródło. Gdyby sankcja, na jakiej opiera się władza, polegała na tym, nasi władcy nie przyjmowałiby jej nigdy milcząco, a tutaj co najwyżej można mówić o przyrzeczeniu milczącym; przyrzeczenie milczące i niepostrzegalne bowiem nie może nigdy mieć takiego wpływu na ludzi, jak takie, które zostało dane wyraźnie i otwarcie. Przyrzeczenie milczące zachodzi tam, gdzie zostaje wyrażone znakami bardziej niejasnymi i nieuchwytnymi niż znaki słowne; ale akt woli musi z pewnością zachodzić i w tym przypadku i nie może nigdy ująć uwagi tej osoby, która go dokonała, choćby całkiem milcząco i bez słów. Lecz gdybyście zapytali ogromną większość ludzi w narodzie, czy kiedykolwiek wyrażali zgodę na władzę swych władców i czy przyrzekali im posłuszeństwo, to byliby skłonni bardzo dziwnie myśleć o was; i z pewnością by odpowiedzieli, że sprawa cała nie zależy od zgody, lecz że już z urodzenia obowiązani są do takiego posłuchu. Wobec takiego poglądu na sprawę często widzimy, że ludzie wyobrażają sobie, iż ich naturalnymi władcami są takie osoby, które w danej chwili pozbawione są wszelkiej mocy i władzy i których żaden człowiek, choćby nie wiedzieć jak szalony, nie wybrałby na władcę z własnej woli; a to jedynie dlatego, że te osoby należą do rodziny, która poprzednio władała, i to w stopniu pokrewieństwa, w którym mocą zwyczaju przysługiwało prawo sukcesji, choć mogło to być w czasach tak odległych, że żaden z ludzi żyjących nie mógł być złożyć swego przyrzeczenia posłuchu. Czy więc władza państwowa nie ma żadnego autorytetu w stosunku do takich ludzi, ponieważ oni nigdy tej władzy nie wybierali i ponieważ uważaliby samą próbę takiego wyboru za rodzaj zuchwalstwa? Wiemy z doświadczenia, że władza karze ludzi bardzo ciężko za to, co nazywa zdradą i buntem, co, jak się zdaje, wedle tej koncepcji sprowadza się po prostu do zwykłej niesprawiedliwości. Jeśli powiecie, że zamieszkując na terenie danego państwa ci ludzie faktycznie wyrazili zgodę na ustaloną tu władzę, to ja odpowiem, że tak być może tylko tam, gdzie ci ludzie myślą, iż sprawa ta zależy od ich wyboru; ale o takim wyborze poza tymi filozofami myślało niewielu ludzi, a może nie myślał nikt w ogóle. Nigdy w obronie buntownika nie wysuwano tego, że pierwszym aktem, jakiego dokonał, gdy przyszedł do pełnego rozeznania rzeczy, było wypowiedzieć wojnę suwerenowi swego państwa; i że jako dziecko nie mógł on związać się swoją własną zgodą, że gdy natomiast stał się dojrzałym człowiekiem, okazał jasno pierwszym aktem, jakiego dokonał, iż nie miał zamiaru przyjmować na siebie żadnego obowiązku

posłuchu. Widzimy przeciwnie, że prawa państwowe same z siebie, bez naszej zgody, karzą to przestępstwo u ludzi w tym samym wieku, jak i w przypadku innych przestępstw, wtedy mianowicie, gdy dana osoba doszła do pełnego używania rozumu. A tymczasem, gdy chodzi o to przestępstwo (buntu czy rebelii), powinny by one, zadość czyniąc sprawiedliwości, dawać pewien pośredni okres czasu, w którym mogłaby nastąpić co najmniej owa milcząca zgoda. Do tego możemy dodać, że człowiek, który żyje pod władzą absolutną, nie byłby jej winien żadnego posłuchu, jako że władza taka z samej swej natury nie zależy od niczyjej zgody. Że jednak taka władza jest równie naturalna i zwykła, jak każda inna, przeto z pewnością musi ona mieć pewną moc wiążącą; i doświadczenie wskazuje jasno, że ludzie, którzy jej podlegają, zawsze tak myślą. To jest jasnym dowodem na to, że potocznie nie uważamy, iżby nasz obowiązek posłuszeństwa wywodził się z naszej zgody czy przyrzeczenia. Dalszym na to dowodem jest to, że gdy nasze przyrzeczenie w jakiejś sprawie wyraźnie wchodzi w rachubę, to zawsze rozróżniamy ściśle te dwa zobowiązania i mamy przekonanie, iż jedno z nich dodaje tu więcej mocy drugiemu, niż wówczas, gdy się powtarza po prostu samo przyrzeczenie. O ile człowiek nie daje żadnego przyrzeczenia, to nie uważa, iżby złamał swą wiarę w sprawach prywatnych, gdy się buntuje przeciw władzy; uważa on te dwa obowiązki honorowości i posłuszeństwa dla władzy za rzeczy zupełnie różne i rozdzielne. Filozofowie uważali, że połączenie w jedno tych obowiązków jest wynalazkiem bardzo subtelnym; tymczasem to, cośmy powiedzieli, jest przekonującym dowodem, iż koncepcja ta nie jest słuszna, jako że żaden człowiek nie może złożyć przyrzeczenia ani być związany jego mocą, o ile nie jest go świadomy.

Rozdział IX *O granicach posłuchu*

Ci pisarze polityczni, którzy uciekali się do przyrzeczenia czy też pierwotnej umowy, jako do źródła naszego posłuszeństwa dla władzy, chcieli ustalić zasadę, która jest całkowicie słuszna i rozumna, choć rozumowanie, na którym próbowali ją oprzeć, było błędne i sofistyczne.

Chcieli oni dowieść, że nasze poddanie się władzy dopuszcza wyjątki i że nadmierna tyrania władców wystarcza, by uwolnić poddanych od wszelkich więzów posłuszeństwa. Skoro ludzie wchodzi do społeczności, powiadają oni, i poddają się władzy sami, mocą swej wolnej i dobrowolnej zgody, przeto muszą mieć na widoku pewne korzyści, które zamierzają przez to osiągnąć i dla których godzą się rezygnować ze swej przyrodzonej wolności. Po stronie więc władz i urzędników jest pewne zobowiązanie wzajemne, a mianowicie zobowiązanie do opieki i ochrony przed niebezpieczeństwem; i tylko nadzieja, iż władza da te korzyści, daje jej możliwość skłonić ludzi, iżby jej byli posłuszni. Lecz gdy ludzie zamiast opieki i bezpieczeństwa spotykają się z tyranią i uciskiem, to zwolnieni są od swych przyrzeczeń (jak to się dzieje we wszelkich umowach warunkowych) i powracają do tego stanu wolności, który poprzedzał ustanowienie władzy. Ludzie nigdy nie byłoby tak szaleni, iżby wiązać się takimi zobowiązaniami, które mogłyby się obrócić całkowicie na korzyść innych, bez widoku na to, iż poprawi się ich własna sytuacja. Kto chce wyciągnąć jakąś korzyść z tego, że my weźmiemy na siebie jakieś zobowiązanie, musi sam się zobowiązać wyraźnie lub milcząco, iż da nam osiągnąć pewną korzyść z tego, że będzie wykonywał władzę; i nie powinien oczekiwać, iżbyśmy w dalszym ciągu trwali w posłuchu, o ile on nie wykona swego zobowiązania.

Powtarzam: ta konkluzja jest słuszna, choć zasady są błędne; i pochlebiam sobie, że mogę oprzeć tę konkluzję na zasadach bardziej rozumnych. Nie będę sięgał tak daleko, iżby twierdzić, uzasadniając nasze obowiązki polityczne, że ludzie dostrzegają korzyści, jakie daje władza; i że ustanawiają władzę z widokiem na te korzyści; że, dalej, to ustanowienie wymaga przyrzeczenia posłuchu, które nakłada obowiązek moralny w pewnych granicach, lecz że jako przyrzeczenie warunkowe przestaje być obowiązujące, skoro drugi partner umowy nie wykonuje swego zobowiązania. Ja widzę, że przyrzeczenie samo powstaje całkowicie na podstawie konwencji ludzkich i że jest wynalazkiem wprowadzonym ze względu na pewien interes. Szukam więc jakiegoś takiego interesu, który bardziej bezpośrednio związany jest z władzą i który jednocześnie mógłby być pierwotnym motywem jej ustanowienia i źródłem naszego dla niej posłuchu. Ten

interes, jak znajduję, polega na bezpieczeństwie i opiece, z jakich korzystamy w społeczności państwowej i jakich nigdy byśmy nie mogli osiągnąć, całkowicie wolni i niezależni. Skoro więc interes jest bezpośrednią sankcją władzy, to ta ostatnia nie może istnieć dłużej niż ten pierwszy; i gdy przedstawiciel tej władzy posuwa swój ucisk tak daleko, iż czyni swą władzę całkiem nie do zniesienia, to już nie jesteśmy zobowiązani jej się poddawać. Ustaje przyczyna, musi więc również ustać skutek.

Ta konkluzja powstaje bezpośrednio i wprost, co się tyczy zobowiązania *naturalnego* do posłuchu, jakie na nas ciąży. Co się tyczy zobowiązania *moralnego*, to możemy zauważyć, że fałszywa byłaby tutaj reguła, iż tam, gdzie ustaje przyczyna, musi również ustać skutek. Jest bowiem zasadą natury ludzkiej, którą często braliśmy w rachubę, że ludzie pozostają pod silnym wpływem reguł ogólnych i że często rozciągamy nasze reguły poza te racje, które pierwotnie skłoniły nas do tego, iżby je ustanowić. Gdzie przypadki są podobne co do wielu okoliczności, tam skłonni jesteśmy stawiać je na równi, nie bacząc, iż różnią się co do bardzo istotnych szczegółów i że podobieństwo jest bardziej pozorne niż realne. Można więc pomyśleć, że gdy chodzi o posłuch, to nasze zobowiązanie moralne nie ustanie, choć ustanie zobowiązanie naturalne oparte na interesie, który jest jego przyczyną; i że ludziom sumienie może kazać, iżby byli posłuszni władzy tyrańskiej wbrew swemu własnemu i publicznemu interesowi. Istotnie też uznaję moc tego argumentu tak dalece, iż przyznaję, że reguły ogólne zazwyczaj sięgają dalej niż zasady, na których się opierają; i że rzadko robimy co do nich wyjątek, o ile ten wyjątek nie ma charakteru reguły ogólnej i nie opiera się na bardzo licznych i często spotykanych przypadkach. Otóż to właśnie, stwierdzam, zachodzi w przypadku obecnym. Gdy ludzie poddają się władzy innych ludzi, to czynią to, by zdobyć sobie pewne zabezpieczenie przeciw złości i niesprawiedliwości tych, których uczucia nieokiełznane oraz interesy aktualne i bezpośrednie wciąż prowadzą do tego, iż oni gwałcą wszelkie prawa społeczności. Lecz że ta niedoskonałość tkwi w naturze ludzkiej, przeto wiemy, iż musi ona być właściwa ludziom we wszelkich warunkach i sytuacjach, w jakich się znajdują; i że ci, których obraliśmy na swych władców, nie stają się przez to od razu istotami o naturze doskonalszej niż reszta ludzi, z tej racji, iż posiadli większą moc i władzę. To, czego od nich oczekujemy, nie zależy od zmiany ich natury, lecz od zmiany ich sytuacji, w której stają się bardziej bezpośrednio zainteresowani tym, iżby zachować porządek i wykonywać sprawiedliwość. Ale nie tylko są oni zainteresowani bardziej bezpośrednio tym, iżby była wykonywana sprawiedliwość między ich poddanymi; poza tym, powiadam, możemy często oczekiwać, jako że natura ludzka wyłamuje się spod tych praw, iż władcy zapominać będą nawet o tym interesie bezpośrednim i że uczucia i namiętności doprowadzą ich do ekscesów, dyktowanych przez okrucieństwo i ambicję. Nasza wiedza ogólna o naturze ludzkiej, nasze obserwacje, dotyczące minionych dziejów ludzkości, nasze doświadczenie w czasach obecnych — wszystko to musi nas skłaniać do tego, iżby zostawić otworem miejsce dla wyjątków, i musi nas skłaniać do wniosku, iż mamy prawo opierać się bardziej gwałtownym skutkom przemocy władzy najwyższej, nie popełniając występku ani niesprawiedliwości.

Zgodnie z tym możemy stwierdzić, że taka jest praktyka ogólna i zasada w rodzaju ludzkim i że żaden naród nigdy dotychczas nie poddawał się cierpliwie okrutnym praktykom tyraństwa i nigdy nie spotykał się z potępieniem za swój opór, jeśli mógł znaleźć jakiś środek obrony. Ci, którzy chwycili za broń przeciw Dionizjosowi, czy Neronowi, czy też przeciw Filipowi II, mają po swojej stronie przychylność każdego czytelnika, który przebiega ich dzieje; i chyba tylko bardzo radykalne naruszenie zdrowego rozsądku mogłoby doprowadzić nas do tego, iżbyśmy ich potępiili. Jest więc rzeczą pewną, że w naszych pojęciach moralnych nie masz nigdy takiej niedorzeczności, jak pojęcie biernego posłuszeństwa; zawsze zostawiamy miejsce na opór i uznajemy go w najbardziej uderzających przypadkach tyranii i ucisku. Zgodny pogląd ludzkości ma swą wagę we wszelkich przypadkach; w dziedzinie moralności zaś jest całkiem nieomylny. I nie zmniejsza się ta jego nieomyślność z tej racji, iż ludzie nie mogą dokładnie wyjaśnić zasad, na których się on opiera. Niewielu jest ludzi, którzy potrafią rozwinąć cały ten ciąg myśli: “Władza jest czysto ludzkim wynalazkiem, który służy interesom społeczności. Gdzie tyrania władcy niweczy ten interes, tam niweczy ona również zobowiązanie naturalne do posłuchu. Zobowiązanie moralne zaś opiera się na zobowiązaniu naturalnym; i wobec tego musi ustawać, gdzie to ustaje; szczególnie tam, gdzie

chodzi o sprawy, które każą nam przewidywać, iż wiele będzie przypadków, gdzie zobowiązanie naturalne może ustać, i które są przyczyną, że tworzymy pewnego rodzaju regułę ogólną, jaka ma kierować naszym postępowaniem w takich przypadkach”. Lecz chociaż ten ciąg myśli jest zbyt subtelny dla umysłów pospolitych, to przecież jest pewne, że wszyscy ludzie mają takie nieświadome przeświadczenie i że rozumieją, iż winni są posłuszeństwo władzy jedynie ze względu na interes publiczny; jednocześnie zaś jest pewne, że natura ludzka tak bardzo jest słaba i tak bardzo podlega namiętnościom, iż może łatwo spaczyć tę instytucję i uczynić władców tyranami i wrogami dobra publicznego. Gdyby rozumienie interesu powszechnego nie było naszym pierwotnym motywem posłuchu, to byłbym zmuszony zapytać, jaki inny czynnik w naturze ludzkiej jest zdolny opanować naturalną ambicję ludzi i zmusić ich do takiego poddania się władzy. Naśladownictwo i nawyk nie wystarczają tutaj. Powraca bowiem wciąż pytanie, jaki motyw pierwotnie skłania do posłuszeństwa w tych przypadkach, gdzie później czynimy to samo przez naśladownictwo, i jaki motyw jest przyczyną tego szeregu działań, które wytwarza nawyk? Oczywiście, nie ma innego takiego czynnika, jak wspólny interes; jeżeli zaś interes pierwotnie prowadzi do posłuszeństwa dla władzy, to zobowiązanie do posłuszeństwa musi ustawać, ilekroć się zmniejsza interes w bardzo znacznym stopniu i w bardzo znacznej ilości przypadków.

Rozdział X

Co jest przedmiotem posłuchu

Lecz chociaż w pewnych przypadkach może być usprawiedliwione zarówno ze stanowiska zdrowej polityki, jak i moralności, iż ktoś się opiera władzy najwyższej, to przecież jest pewne, że w zwykłym biegu spraw ludzkich nic nie może być bardziej zgubne i zbrodnicze niż taki opór; i że poza wstrząsami, które zawsze towarzyszą rewolucjom, taki opór prowadzi wprost do podważenia wszelkiej władzy i że wywołuje powszechną anarchię i naruszenie porządku życia społecznego. Podobnie jak duże liczebnie i cywilizowane społeczności nie mogą ostać się i trwać bez władzy państwowej, tak władza jest całkowicie bezużyteczna, gdy nie ma ścisłego posłuchu. Winniśmy zawsze ważyć korzyści, jakie nam daje władza, i zestawiać je z niedogodnościami; w ten sposób staniemy się bardziej skrupulatni, co się tyczy wprowadzania w praktyce doktryny oporu. Reguła ogólna wymaga posłuchu; i tylko w przypadkach szczególnie uciążliwej tyranii i ucisku można odstąpić od reguły.

Skoro więc takie ślepe posłuszeństwo wobec władzy jest zazwyczaj naszym obowiązkiem, to powstaje następne pytanie: *komu winni jesteśmy takie posłuszeństwo i kogo winniśmy uważać za legalnych przedstawicieli naszej władzy?* Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, przypomnijmy sobie, cośmy już ustalili, co się tyczy początku władzy i społeczności państwowej. Gdy ludzie już raz doświadczyli tego, że niepodobna zachować trwałego porządku w społeczności, jeśli każdy człowiek jest swoim własnym panem i gwałci lub zachowuje prawa społeczności zależnie od swego aktualnego interesu lub widzimisię i upodobania, wówczas w naturalny sposób dochodzą do tego, iż tworzą władzę i tak dalece, jak to jest możliwe, odejmują sobie sami możliwość przekraczania praw społeczności. Władza więc powstaje przez dobrowolną umowę między ludźmi; i jest rzeczą oczywistą, że ta sama konwencja, która stwarza władzę, wskazuje jednocześnie osoby, które mają ją wykonywać, i usuwa wszelką wątpliwość i dwuznaczność w tej sprawie. I dobrowolna zgoda ludzi musi tu mieć tym większą skuteczność, że władza tej osoby, która ją piastuje, opiera się *pierwotnie* na przyrzeczeniu poddanych, przez które wiążą oni sami siebie posłuszeństwem, podobnie jak w każdej innej umowie czy zobowiązaniu. To samo więc przyrzeczenie, które zobowiązuje ich do posłuszeństwa, wiąże ich z pewną określoną osobą i czyni ją tym, komu winni są posłuszeństwo.

Lecz gdy władza została ustalona na tej podstawie na pewien znaczny okres czasu i gdy ten szczególny interes, który mamy w tym, iżby się jej poddać posłuszenie, wytworzył pewne szczególne uczucie moralne, rzecz się zmienia całkowicie i przyrzeczenie nie może już teraz wyznaczać określonego przedstawiciela władzy, teraz bowiem już nie jest ono uważane za podstawę władzy. Jest teraz rzeczą naturalną, że uważamy, iż urodziliśmy się na to, by poddawać się posłuszenie władzy; i wyobrażamy sobie, że pewne określone osoby mają prawo rozkazywania tak, jak my znowuż obowiązani jesteśmy się słuchać. Te pojęcia o prawie i zobowiązaniu wywodzą się nie z

czego innego niż z *korzyści*, jaką osiągamy z władzy, która daje nam wstręt do tego, iżby stawiać opór, i sprawia, że dezaprobuujemy opór u innych. Lecz tutaj godne jest uwagi, że w tym nowym stanie rzeczy pierwotna sankcja władzy, jaką jest interes, nie może wskazywać tych osób, którym winniśmy być posłuszni, jak to wskazywała sankcja pierwotna na początku, gdy cała sprawa opierała się na *przrzeczeniu*. Przrzeczenie ustala i wskazuje osoby, nie pozostawiając żadnej niepewności. Ale jest oczywiste, że gdyby ludzie mieli regulować swoje postępowanie w tej sprawie, mając na względzie pewien szczególny *interes*, publiczny czy też prywatny, to wikłaliby się bez końca w sytuacje mętne i niejasne i czyniliby wszelką władzę w pewnej mierze niemocną. Prywatny interes każdego człowieka jest swoisty; i chociaż interes publiczny sam w sobie jest zawsze jeden i ten sam, to przecież staje się i on źródłem równie wielkich różnic w poglądach wskutek tego, że różnią się bardzo poglądy poszczególnych osób na ten interes. Ten sam więc interes, który sprawia, że poddajemy się przedstawicielom władzy, sprawia, iż z niego rezygnujemy, wybierając naszych urzędników, i wiąże nas z pewną formą rządu i z pewnymi określonymi osobami, nie pozwalając nam dążyć do najwyższej doskonałości ani w jednym, ani w drugim. Rzecz się ma tutaj tak samo jak tam, gdzie chodzi o prawo natury, które dotyczy stałości posiadania. Jest wysoce korzystne, a nawet bezwzględnie konieczne dla społeczności, iżby posiadanie było stałe i trwałe; i to prowadzi nas do ustalenia takiej reguły. Lecz znajdujemy, że gdybyśmy mieli tę samą korzyść na względzie, przydzielając posiadanie poszczególnych rzeczy poszczególnym osobom, to nie osiągnęlibyśmy naszego celu i utrwalilibyśmy zamęt, któremu ta reguła ma zapobiegać. Musimy więc posługiwać się regułami ogólnymi i kierować się ogólnymi interesami, modyfikując prawo natury, dotyczące stałości posiadania. I nie potrzebujemy się obawiać, iżby waga, którą przywiązujemy do tego prawa, zmniejszała się z tej racji, iż interesy, które je określają, są pozornie mało znaczne. Motyw, z którego powstaje to prawo, wywodzi się z bardzo znacznego interesu; te inne zaś, mniej znaczne interesy, mają tylko tę funkcję, iż nadają kierunek ruchowi, nic nie dodając do niego, ani go nie pomniejszając. Zupełnie tak samo rzecz się ma z władzą. Nie ma rzeczy bardziej korzystnej dla społeczności niż taki wynalazek; i ten interes wystarcza, iżby nas skłonił do tego, byśmy się tego wynalazku chwycili gorliwie i ochoczo; choć później jesteśmy zmuszeni regulować i kierować naszym oddaniem dla władzy, biorąc w rachubę różne rzeczy, które nie mają tej samej wagi, i choć zmuszeni jesteśmy wybierać przedstawicieli władzy, nie mając na widoku żadnej określonej korzyści z tego wyboru.

Pierwszą z tych zasad, które tu wezmę w rachubę jako podstawę uprawnień, jakie mają przedstawiciele władzy, jest ta zasada, która daje moc i autorytet wszelkim mocno ustalonym rządóm świata bez wyjątku: mam na myśli *długie posiadanie*, czy to się tyczy jakiejś formy rządu, czy też sukcesji książąt panujących. Jest pewne, że jeśli sięgniemy wstecz do pierwszych początków każdego narodu, to znajdziemy, iż chyba nie ma żadnego rodu królewskiego ani żadnej formy ustroju państwowego, który by pierwotnie nie opierał się na uzurpacji i rebelii i którego tytuł pierwotnie nie był więcej niż wątpliwy i niepewny. Jedyne czas utrwała i umacnia prawa władców i rządów; działając stopniowo na umysły ludzi, godzi on ich z wszelką władzą i sprawia, iż wydaje się ona sprawiedliwa i rozumna. Nie ma rzeczy, która by uczuciu dawała większy wpływ na nas niż nawyk, i która by zwracała naszą wyobraźnię bardziej zdecydowanie ku jakiejś rzeczy. Gdyśmy w ciągu długiego czasu nawykli dawać posłuch pewnej grupie ludzi, to ten ogólny instynkt czy ogólna tendencja, iżby uważać, że lojalność jest obowiązkiem moralnym, przyjmuje łatwo ten kierunek i zatrzymuje się na tej grupie ludzi jako na swoim przedmiocie. Interes wytwarza ten instynkt ogólny; ale nawyk daje mu pewien określony kierunek.

Tutaj łatwo zauważyć, że ten sam odcinek czasu ma różny wpływ na nasze uczucia moralne, zależnie od tego, jaki wpływ ma na umysł. Z natury rzeczy sądzimy o każdej sprawie przez porównanie; że zaś, rozważając losy królestw i republik, ogarniamy myślą długie okresy czasu, przeto krótki odcinek czasu nie ma tu takiego wpływu na nasze uczucia, jak wówczas, gdy rozważamy jakąś inną sprawę. Myślimy, że człowiek zdobywa prawo do konia czy ubrania w bardzo krótkim czasie; ale stulecie zaledwie wystarcza do tego, ażeby umocnić jakiś nowy rząd albo żeby usunąć wszelkie skrupuły i wątpliwości w umysłach poddanych, dotyczące tego rządu. Dodajmy do tego, że krótszy okres czasu wystarczy, by dać jakiemuś księciu tytuł do dodatkowej władzy, którą on uzurpuje niż ten, którego potrzeba, by utrwalić jego prawa tam, gdzie cała władza

powstała z uzurpacji. Królowie Francji nie posiadali władzy absolutnej więcej niż w ciągu panowania dwóch królów; a przecież nic nie wyda się bardziej dziwne Francuzom niż to, żeby im mówić o ich swobodach. Jeżeli zważymy to, co zostało powiedziane o *akcesji*, to łatwo wyjaśnimy sobie to zjawisko.

Gdy w jakimś kraju nie ma formy rządu, która by była utrwalona przez długie posiadanie, to posiadanie *aktualne* władzy wystarcza zamiast długiego; i to aktualne posiadanie można uważać za *drugie* źródło wszelkiej władzy publicznej. Uprawnienie do władzy nie jest niczym innym niż stałym posiadaniem władzy, utrwalonym przez prawa społeczności i przez interesy ludzi; i nie może być rzeczy bardziej naturalnej niż to, że to stałe posiadanie łączy się z posiadaniem aktualnym wedle zasad powyżej wspomnianych. Jeżeli te same zasady nie stosowały się do prawa własności osób prywatnych, to działo się tak dlatego, iż tym zasadom przeciwdziałały bardzo poważne względy na jakiś interes: widzieliśmy, że w ten sposób byłaby uniemożliwiona wszelka restytucja własności, a wszelki gwałt byłby uzasadniony i otoczony ochroną. I chociaż te same motywy mogą, jak się wydaje, mieć moc, co się tyczy władzy publicznej, to przecież przeciwstawia się im sprzeczny z nimi interes, który polega na zachowaniu pokoju i na unikaniu wszelkich zmian, które łatwo wprawdzie można spowodować w sprawach prywatnych, lecz którym towarzyszy nieunikniony rozlew krwi i zamęt, gdzie wchodzi w rachubę interes publiczny.

O człowieku, który by, znajdując, iż nie podobna uzasadnić prawa aktualnego posiadacza na podstawie żadnego tradycyjnego systemu etyki, zdecydował się odmówić całkowicie tego prawa i twierdzić, że nic go nie uzasadnia moralnie, o takim człowieku słusznie byśmy pomyśleli, że przyjmuje bardzo dziwaczny paradoks i że obraża zdrowy rozsądek i zdrowy sąd ludzki. Nie ma reguły, która by bardziej była zgodna z roztropnością i moralnością niż ta, iżby poddawać się ze spokojem władzy, którą znajdujemy umocnioną w tym kraju, gdzie właśnie żyjemy, nie dociekając zbyt ciekawie, jaki był jej początek i jak się ona ustaliła pierwotnie. Niewiele rządów wytrzymałoby takie skrupulatne i surowe badanie. Ileż to jest królestw w chwili obecnej na świecie i ileż poza tym znajdujemy ich w dziejach, gdzie władcy nie mieliby dla swej władzy żadnego lepszego uzasadnienia niż to, że ją obecnie posiadają. Zatrzymajmy się myślą na imperium rzymskim i greckim: czyż nie jest oczywiste, że długi szereg imperatorów od chwili, gdy zniknęła wolność rzymska, do chwili, gdy ostatecznie zniknęło imperium greckie w inwazji Turków, nie mógłby rościć sobie pretensji do żadnego innego tytułu do władzy niż to aktualne posiadanie? Elekcja dokonywana przez senat była czystą formą, która następowała po wyborze imperatora przez legiony; te zaś niemal zawsze były zwaśnione między sobą w różnych prowincjach i tylko miecz był zdolny położyć kres waśni. Przy pomocy więc miecza każdy imperator zarówno zdobywał swoje prawo, jak i go bronił; i wobec tego albo musimy powiedzieć, że w całym świecie, jak go znamy na przestrzeni tylu wieków, nie było nigdy rządu i że nikt nie był winien posłuszeństwa żadnemu rządowi, albo też musimy uznać, że prawo silniejszego w sprawach publicznych trzeba uznać za usprawiedliwione i autoryzowane przez moralność, o ile mu się nie przeciwstawia jakiś inny tytuł do władzy.

Prawo *podboju* można uważać za *trzecie* źródło tytułu do władzy. To prawo bardzo jest podobne do prawa, jakie daje aktualne posiadanie; lecz ma moc raczej większą, jako że wiąże się z nim pojęcie chwały i zaszczytów, jakie przypisujemy *zdobywcom*, w przeciwstawieniu do uczuć nienawiści i wzgardy, które zwracają się przeciw *uzurpatorom*. Ludzie z natury rzeczy darzą przychylnością tych, których lubią czy kochają; i dlatego są raczej skłonni, gdy chodzi o walkę dwóch suwerenów, przyznawać prawo do przemocy, osiagającej powodzenie, niż do buntu poddanych przeciw ich suwerenowi [przypis: Nie twierdzą tutaj, iżby *posiadanie aktualne* czy *podbój* wystarczały do tego, by dać tytuł do władzy, gdy się im przeciwstawia *długie posiadanie* i prawo pozytywne. Twierdzą tylko, że te rzeczy mają pewną moc i że będą zdolne przeważać tam, gdzie tytuły do władzy skądinąd są równe; i nawet, że *czasem* mogą wystarczać do tego, ażeby dać sankcję słabszemu tytułowi do władzy. W jakim stopniu mają one tę moc, trudno tu określić. Myślę, że wszyscy ludzie umiarkowani zgodzą się, iż te rzeczy mają wielką moc we wszelkich sporach, które dotyczą uprawnień władczych.].

Gdy władzy nie uzasadnia ani długie posiadanie, ani posiadanie aktualne, ani podbój, jak na przykład wówczas, gdy umiera pierwszy władca, który utworzył jakąś monarchię — wtedy prawo

sukcesji z natury rzeczy decyduje zamiast tamtych tytułów i ludzie zazwyczaj skłonni są umieszczać na tronie syna zmarłego ich monarchy i przyjmować, że on dziedziczy władzę swego ojca. Domniemana zgoda ojca, podobieństwo do spadkobrania w rodzinach prywatnych, interes, jaki ma państwo w tym, iżby obrać tę osobę, która ma moc największą i największą ilość zwolenników — wszystkie te racje i względy skłaniają ludzi do tego, iż wolą syna swego zmarłego monarchy, niż jakąkolwiek inną osobę [przypis: Ażeby zapobiec nieporozumieniom muszę zauważyć, że ten przypadek sukcesji nie jest tożsamy z sukcesją w monarchiach dziedzicznych, gdzie zwyczaj ustalił prawo do sukcesji. W tym ostatnim przypadku sukcesja opiera się na zasadzie długiego posiadania, którą wyjaśniliśmy powyżej.]

Te racje mają pewną wagę; ale jestem przekonany, że komuś, kto bezstronnie rozważy tę sprawę, wyda się, iż z tymi względami na interes współdziałają też tutaj pewne czynniki tkwiące w wyobraźni. Dzięki naturalnemu przejściu, jakiego dokonuje myśl, autorytet królewski zdaje się być udziałem młodego księcia nawet za życia jego ojca, a tym bardziej po jego śmierci. Nie ma więc rzeczy bardziej naturalnej niż to, że dopełnia się ten udział nowym stosunkiem i że wprowadza się go teraz w posiadanie tego, co tak naturalnie zdaje się już mu przysługiwać.

Ażeby to potwierdzić, możemy zważyć następujące zjawiska, które są bardzo ciekawe w swoim rodzaju. W monarchiach elekcyjnych nie ma prawa sukcesji na podstawie praw i ustalonego zwyczaju; a przecież wpływ tego prawa jest tak naturalny, że niepodobna go całkiem usunąć z wyobraźni i uczynić, by poddani byli zupełnie obojętni w stosunku do syna ich zmarłego monarchy. Stąd w pewnych ustrojach tego rodzaju wybór zazwyczaj pada na tę czy inną osobę z rodziny królewskiej; w innych zaś znowu wszystkie te osoby są z wyboru wykluczone. Te zjawiska przeciwne wywodzą się z tej samej zasady. Gdzie rodzina królewska jest wyłączona, tam wypływa to z wysubtelnienia politycznego, które sprawia, że ludzie zdają sobie sprawę, iż mają skłonność, by wybierać nowego władcę z tej samej rodziny, i które wytwarza w nich zazdrość o ich swobody oraz obawę, by ich nowy monarcha dzięki tej skłonności nie umocnił we władzy swej rodziny i nie zniszczył na przyszłość swobody elekcji.

Historia Artakserksa i młodszego Cyrusa może nam poddać pewne refleksje, wiążące się z tą sprawą. Cyrus rościł sobie prawo do tronu przed swym starszym bratem, ponieważ urodził się, gdy jego ojciec był już na tronie. Nie twierdzą, by ta racja była słuszna. Ja wnioskowałbym stąd tylko to, że Cyrus nigdy by nie uciekł się do takiego pretekstu, gdyby nie te własności wyobraźni, o których mówiliśmy przed chwilą, dzięki którym z natury rzeczy skłonni jesteśmy wiązać nowym stosunkiem wszelkie rzeczy, jakie już znajdujemy związane ze sobą. Artakserkses miał przewagę nad swoim bratem, jako że był starszym synem i że miał pierwsze miejsce w szeregu sukcesji. Ale Cyrus miał bardziej ścisły udział w autorytecie królewskim, jako że się urodził, gdy ojciec jego już władzę królewską posiadał.

Mógłby tu ktoś twierdzić, że wzgląd na korzyść i celowość może być źródłem wszelkiego prawa do sukcesji i że ludzie radzi są korzystać z każdej reguły, z której pomocą mogą wyznaczyć sukcesora na miejsce zmarłego suwerena i zapobiec tej anarchii i temu zamętowi, jakie towarzyszą wszelkiej nowej elekcji. Na to odpowiedziałbym, że łatwo godzę się, iż ten motyw może mieć tutaj pewne znaczenie, lecz jednocześnie twierdzą, że jest niemożliwe, iżby ten motyw miał tu znaczenie, gdyby nie było innej jeszcze zasady. Interes narodu wymaga, iżby prawo sukcesji do korony było wyraźnie ustalone w ten czy inny sposób; ale obojętną jest rzeczą ze stanowiska tego interesu, w jaki to sposób zostanie ustalone. Gdyby więc związek krwi nie miał znaczenia niezależnie od publicznego interesu, to nie brano by go nigdy pod uwagę, o ile by tego nie nakazywało prawo pozytywne; a byłoby to rzeczą niemożliwą, iżby prawo pozytywne tak wielu różnych narodów mogło w ogóle godzić się dokładnie i zbiegać w tych samych poglądach i intencjach.

To prowadzi nas do rozważania *piątego* źródła władzy, a mianowicie *praw pozytywnych*, w których legislatura ustala pewną formę rządu i sukcesję władców. Na pierwszy rzut oka można by pomyśleć, że to musi się sprowadzać do tych czy innych spośród poprzednio omówionych tytułów do władzy. Władza legislacyjna, od której wywodzi się prawo pozytywne, musi być ustanowiona przez pierwotną umowę, długie posiadanie, posiadanie aktualne, podbój albo sukcesję; co za tym idzie, prawo pozytywne musi wywodzić swą moc z jednej spośród tych zasad. Ale tutaj jest rzeczą godną uwagi, że jakkolwiek prawo pozytywne może wywodzić swą moc tylko z tych zasad, to

przecież nie zdobywa całej mocy, jaką posiada ta zasada, z której się ono wywodzi, lecz traci znaczną jej część, gdy ta moc przechodzi na nie z tej zasady. Łatwo to sobie przedstawić. Oto, na przykład, władza jest oparta w ciągu wielu stuleci na pewnym systemie praw, form i metod sukcesji. Władza legislacyjna, oparta na tym długim szeregu sukcesji, zmienia nagle cały system rządu i wprowadza na jego miejsce nową konstytucję. Myślę, że niewielu poddanych będzie uważało, iż są zobowiązani pogodzić się z tą zmianą, o ile nie będzie ona wykazywała oczywistej tendencji do tego, iż wyjdzie na dobro publiczne; w przeciwnym razie poddani będą uważali, że im wolno powrócić do dawnych rządów. Stąd pojęcie *praw fundamentalnych*: przyjmuje się co do nich, że są niezmiennie i nie podlegają woli suwerena. Takie właśnie ma być prawo Salickie we Francji. Jak daleko rozciągają się te prawa fundamentalne, to nie jest określone w żadnej formie rządu; i jest rzeczą niemożliwą, iżby kiedykolwiek było określone. Między najbardziej istotnymi prawami, a najbardziej błahymi, między najdawniejszymi, a najnowszymi, zachodzi takie nieuchwytnie stopniowanie, że byłoby niemożliwe wyznaczyć granice władzy legislacyjnej i określić, jak dalece może ona wprowadzać innowacje w zasady rządzenia. To jest bardziej sprawą wyobraźni i uczucia niż rozumu.

Ktokolwiek rozważa historię wielu narodów świata, ich rewolucje, podboje, wzmaganie się i osłabianie sposób, w jaki ustanowione zostały swoiste im formy rządów; i prawa, przekazywane drogą sukcesji z jednej osoby na inną — ten prędko nauczy się traktować bardzo lekko wszelkie spory, dotyczące praw władców, i ten będzie przekonany, że ścisłe trzymanie się jakichś reguł ogólnych i niezłomna lojalność dla określonych osób i rodzin, którym pewni ludzie przypisują tak wielką wartość — że są to rzeczy, które mają oparcie nie tyle w rozumie, ile w bigoterii i w przesądzie. W tej sprawie badanie dziejów potwierdza rozumowania prawdziwej filozofii, która, pokazując nam podstawowe własności natury ludzkiej, uczy nas uważać, że kontrowersje w polityce są nierozstrzygalne w wielu przypadkach i że są całkowicie podporządkowane interesom pokoju i wolności. Gdzie dobro publiczne nie wymaga w sposób oczywisty zmiany, tam jest rzeczą pewną, iż zbieżność wszystkich tych tytułów, a mianowicie *umowy pierwotnej, długiego posiadania, posiadania aktualnego, sukcesji i prawa pozytywnego* — że wszystko to tworzy najmocniejszy tytuł do suwerenności i słusznie jest uważane za tytuł święty i nienaruszalny. Lecz gdy te tytuły pomieszane są ze sobą i przeciwstawiają się sobie w różnym stopniu, to często powstaje stąd zamieszanie; a wtedy rozstrzygnięcie sprawy mogą dać nie tyle argumenty prawników i filozofów, ile miecze żołnierzy. Kto, na przykład, powie mi, czy to Germanik, czy też Druzus winienby był objąć sukcesję po Tyberiuszu, jeśliby ten ostatni umarł był wówczas, gdy tamci byli przy życiu, nie naznaczając żadnego z nich swym następcą? Czy prawo adopcji należałoby uznać za równoważne prawu krwi w narodzie, gdzie jest ono uważane za równoważne w rodzinach prywatnych i gdzie już w dwóch przypadkach uznane było w życiu publicznym? Czy należałoby uważać Germanika za starszego syna dlatego, że się on urodził przed Druzusem, czy też za młodszego z tej racji, że został adoptowany, gdy już był narodził się jego brat? Czy należałoby uznawać prawo starszego syna w narodzie, gdzie najstarszy brat nie ma żadnego przywileju przy spadkobranii w rodzinach prywatnych? Czy winniśmy uważać Imperium Rzymskie owego czasu za dziedziczne z racji tych dwóch przykładów; czy też winniśmy już nawet tak wcześnie uważać, że należało ono do silniejszego czy też do posiadacza aktualnego, jako że opierało się na tak niedawnej uzurpacji? Bez względu na to, na jakich zasadach będziemy chcieli oprzeć odpowiedź na te i tym podobne pytania, nigdy nie będziemy zdolni, jak się obawiam, zadowolić bezstronnego badacza, który nie staje po niczyjej stronie w kontrowersjach politycznych i którego nie zadowoli nic innego niż tylko zdrowy rozum i zdrowa filozofia.

Lecz tutaj angielski czytelnik będzie skłonny pytać o tę słynną *rewolucję*, która miała być tak szczęśliwy wpływ na naszą konstytucję i której towarzyszyły tak bardzo ważne konsekwencje. Zauważyliśmy już powyżej, że w przypadku, gdy tyrania i ucisk dochodzą do wielkich rozmiarów, jest rzeczą zgodną z prawem chwytać za broń nawet przeciw najwyższej władzy; i że, wobec tego, iż władza państwowa jest jedynie ludzkim wynalazkiem, który ma na celu korzyść wzajemną i bezpieczeństwo, władza ta nie wiąże już żadnym zobowiązaniem ani naturalnym, ani moralnym, skoro raz przestała wykazywać tendencje, iżby dawać tę korzyść i bezpieczeństwo. Lecz chociaż ta zasada *ogólna* uznana jest przez zdrowy rozsądek i przez praktykę życiową wszelkich czasów, to

przecież z pewnością niemożliwe jest, iżby prawo, a nawet i filozofia, mogły ustalić jakieś reguły *szczególne*, na których podstawie moglibyśmy wiedzieć, kiedy opór władzy jest zgodny z prawem, i na których podstawie moglibyśmy rozstrzygać wszystkie te spory, które mogą powstać w tej sprawie. Może się to zdarzyć nie tylko wtedy, gdy chodzi o władzę najwyższą; możliwe jest też nawet w pewnych ustrojach, gdzie władza legislacyjna nie spoczywa w rękach jednej osoby, że jakiś przedstawiciel władzy będzie miał pozycję tak potężną, iż zmusi do milczenia w jakiejś sprawie. I to milczenie będzie nie tylko skutkiem *respektu*, jaki mają ludzie dla władzy, lecz również *roztropności*. Pewne jest bowiem, że przy niesłuchaniu różnorodnych okolicznościach i sytuacjach, jakie mogą powstawać we wszelkich formach rządów, wykonywanie władzy, spoczywającej w rękach tak potężnego jej przedstawiciela, może raz być zbawienne dla dobra publicznego, a kiedy indziej może być zgubne i tyrańskie. Ale bez względu na to milczenie praw w monarchiach ograniczonych jest rzeczą pewną, że lud zachowuje przecież prawo oporu, nie można go bowiem tego prawa pozbawić nawet przy rządach najbardziej despotycznych. Ta sama konieczność samozachowania i ten sam wzgląd na dobro publiczne dają ludowi tę samą swobodną możliwość zarówno w jednym i przypadku, jak i w drugim. Możemy też dalej stwierdzić, że przy takich mieszanych formach rządu przypadki, gdzie opór jest uprawniony, muszą zachodzić znacznie częściej i że znacznie pobłażliwiej trzeba patrzeć na to, iż poddani bronią się siłą oręża, niż przy rządach samowładnych. Nie tylko tam, gdzie główny przedstawiciele władzy ima się środków, które same przez się są szczególnie szkodliwe dla interesu publicznego, lecz nawet tam, gdzie on wkracza w inne dziedziny ustroju i rozciąga swą władzę poza legalne granice, jest dopuszczalne przeciwstawić się mu, a nawet go detronizować, choć taki opór i gwałt może być uznany za bezprawny i buntowniczy wedle ogólnej treści praw. Nie ma rzeczy bardziej istotnej dla interesu publicznego niż zachowanie wolności publicznej; poza tym jest oczywiste, że jeśli przyjmiemy, iż została raz ustalona taka mieszana forma rządu, to każdy członek tego ustroju musi mieć prawo samoobrony i zachowania ustalonych swych granic przed zakusami każdej innej władzy. Tak jak materia byłaby stworzona na próżno, gdyby była pozbawiona mocy i oporu, bez której żaden jej element składowy nie mógłby zachować swego odrębnego istnienia, całość zaś mogłaby się stłoczyć w jednym poszczególnym punkcie, tak też wielką niedorzecznością jest przyjmować w jakiegokolwiek formie rządu jakieś uprawnienie bez środka jego obrony, albo uznawać, że władzę najwyższą dzieli z władcą lud, nie uznając, iżby zgodne z prawem było to, że lud będzie bronił swego udziału we władzy przeciw każdemu, kto będzie naruszał to prawo. Ci więc, którzy by zdawali się szanować nasz wolny ustrój państwowy, a którzy by mimo to negowali prawo oporu, rezygnowaliby ze wszelkich roszczeń do zdrowego rozsądku i nie zasługivaliby na to, iżby im odpowiadać poważnie.

Nie należy do mego obecnego zadania wskazywać, że te zasady ogólne mają zastosowanie do minionej *rewolucji* i że wszystkie te uprawnienia i przywileje, które winny być święte dla wolnego narodu, były wówczas zagrożone największym niebezpieczeństwem. Wolę raczej porzucić tę sporną sprawę, jeśli tu istotnie możliwa jest kontrowersja; i wolę pozwolić sobie na pewne refleksje filozoficzne, które zjawiają się w naturalny sposób, gdy myślimy o tak ważnym wydarzeniu.

Możemy tu zauważyć, po *pierwsze*, że gdyby *Izba Lordów* i *Izba Gmin* w naszym ustroju złożyły króla z urzędu bez żadnego uzasadnienia interesem publicznym albo gdyby po śmierci króla wyłączyły od dziedziczenia księcia, który mocą praw i ustalonego zwyczaju winien otrzymać tron w sukcesji, to nikt nie uważałby ich postępowania za legalne i nie uznawałby, iż jest zobowiązany z nim się godzić. Lecz gdyby król swymi niesprawiedliwymi praktykami albo swymi zakusami na władzę tyrańską i despotyczną przekroczył granice swej władzy legalnej, to wówczas nie tylko staje się zgodne z prawem moralnym i z naturą społeczności państwowej pozbawić go tronu, lecz, co więcej, skłonni jesteśmy myśleć podobnie, że inne czynniki ustroju państwowego zdobywają uprawnienie do tego, iżby wyłączyć od sukcesji jego najbliższego dziedzica i wybrać na jego następcę, kogo się im będzie podobało. Opiera się to na bardzo szczególnej własności naszej myśli i wyobraźni. Gdy król traci prawo do władzy, łamiąc wiarę, to z natury rzeczy jego dziedzic winien pozostać w tej samej sytuacji, jak gdyby król opróżnił tron przez swą śmierć; chyba że ten dziedzic sam, biorąc udział w praktyce tyranii, traci prawo do władzy. Lecz chociaż to może wydać się

rozumne, łatwo godzimy się na pogląd przeciwny. Zdetronizowanie króla w takim ustroju państwowym jak nasz z pewnością jest aktem, który wychodzi poza wszelkie zwykłe kompetencje władcze i jest nielegalnym przywłaszczeniem dla dobra publicznego mocy, która w zwykłym biegu spraw państwowych nie może należeć do żadnego czynnika w ustroju państwowym. Gdy dobro publiczne jest tak wielkie i tak oczywiste, iż usprawiedliwia to działanie, i gdy w naszym rozumieniu słusznie uczynił parlament, pozwalając sobie na to działanie, to jest rzeczą naturalną, iż będziemy przypisywali parlamentowi prawo do dalszych dowolności. A gdy z dawna ustalone granice praw zostaną raz przekroczone z naszą aprobatą, to nie jesteśmy już zdolni ściśle trzymać się w granicach prawa. Umysł z natury rzeczy idzie za każdym ciągiem działań, który rozpoczął; i zazwyczaj nie robimy sobie skrępowań, co się tyczy naszego obowiązku, skoro już dokonamy pierwszego działania jakiegoś rodzaju. Tak więc w czasie rewolucji żaden człowiek, który uważał, że pozbawienie tronu ojca jest usprawiedliwione, nie uważał, iżby należało wybrać infanta syna; a przecież gdyby ten nieszczęśliwy monarcha zmarł w tym czasie nieobciążony żadną winą i miał syna i gdyby jego syn przypadkiem znajdował się za morzami, wówczas bez wątplenia ustanowiono by regencję, póki ten syn nie dojdzie do pełnoletności i póki nie będzie mógł powrócić do swego państwa. Najbardziej nieznaczne właściwości wyobraźni mają wpływ na sądy ludzi; a wobec tego prawa i parlament okazują swą mądrość, gdy wykorzystują takie własności i gdy wybierają przedstawicieli władzy w obrębie dynastii albo też poza nią, zależnie od tego, czy masy ludowe uznają ich władzę i prawa.

Po drugie, choć wstąpienie na tron Księcia Orańskiego mogło w pierwszej chwili dawać okazję do wielu dysput i chociaż jego tytuł do władzy mógł być kwestionowany, to przecież teraz nie powinien on wydawać się wątpliwy i książę ten winien już był zdobyć wystarczający autorytet dzięki tym trzem panującym, którzy obejmowali władzę kolejno po nim z tego samego tytułu. Nie ma rzeczy bardziej zwykłej, choć na pierwszy rzut oka żadna rzecz, być może, nie wydaje się bardziej nierozumna niż ten sposób myślenia. Książęta często zdają się zdobywać swe prawo dzięki swym następcom w równej mierze jak dzięki swym poprzednikom; i król, który za swego życia mógł słusznie być uważany za uzurpatora, będzie uważany przez potomność za legalnego monarchę, ponieważ powiodło mu się umocnić na tronie swą rodzinę i zmienić całkowicie dawną formę rządów. Juliusza Cezara uważa się za pierwszego rzymskiego imperatora, gdy tymczasem Sullę i Mariusza, których tytuły do władzy w istocie rzeczy były takie same, jak tytuły Juliusza Cezara, traktuje się, jak tyranów i uzurpatorów. Czas i zwyczaj dają autorytet wszelkim formom rządu i wszelkim sukcesjom osób panujących; i ta władza, która początkowo opierała się tylko na niesprawiedliwości i gwałcie, z czasem staje się legalna i wiążąca. I umysł nie zatrzymuje się tutaj, lecz cofając się wstecz po swoich własnych śladach, przenosi na poprzedników i przodków to prawo, które w sposób naturalny przypisuje potomstwu, a to dlatego, że przodkowie związani są z tym potomstwem w wyobraźni. Obecny król Francji czyni Hugona Capeta władcą bardziej legalnym niż Cromwell; a to, że Holendrzy umocnili swoją niezależność, nie w małej mierze usprawiedliwia ich uporczywy opór przeciw Filipowi II.

Rozdział XI *O prawach narodów*

Gdy ustrój państwowy został wprowadzony i ustalony u ogromnej większości ludów i gdy utworzyły się społeczności odrębne, sąsiadujące ze sobą, wówczas powstaje nowy szereg obowiązków między sąsiadującymi ze sobą państwami, odpowiednio do natury tych stosunków, jakie one utrzymują ze sobą. Pisarze polityczni mówią nam, że we wszelkiego rodzaju stosunkach między państwami ciało polityczne uważać należy za jedną osobę; istotnie też ten pogląd jest słuszny o tyle, że różne narody, podobnie jak osoby prywatne, potrzebują wzajemnej pomocy i że jednocześnie ich egoizm i ambicja są wiecznymi źródłami wojny i waśni. Lecz chociaż narody pod tym względem podobne są do jednostek, to przecież różnią się bardzo znacznie od nich pod innymi względami; i stąd nic dziwnego, że kierują się odmiennymi regułami i że stąd powstaje nowy zespół reguł, które nazywamy *prawami narodów*. Tym mianem możemy objąć nietykalność i świętość osób ambasadorów, wypowiedzenie wojny, powstrzymanie się od używania broni zatrutej oraz

inne obowiązki tego rodzaju, które w oczywisty sposób obliczone są na to, ażeby regulowały stosunki, w jakich pozostają różne społeczności.

Lecz chociaż te reguły zostaną dodane do praw natury, to przecież nie znoszą one tych ostatnich; i można bezpiecznie twierdzić, że trzy podstawowe reguły sprawiedliwości, a mianowicie: stałość posiadania, przenoszenie posiadania za zgodą posiadacza oraz spełnianie przyrzeczeń, są w równej mierze, obowiązkami władców, jak i ich poddanych. Ten sam wzgląd na ten sam interes daje ten sam skutek w obu przypadkach. Gdzie posiadanie nie ma stałości, tam musi trwać wciąż wojna. Gdzie własność nie przenosi się za zgodą właściciela, tam nie ma handlu. Gdzie nie są przestrzegane przyrzeczenia, tam nie ma lig ani sojuszków. Korzyści więc, jakie daje pokój, handel i pomoc wzajemna, każą nam rozciągać na różne królestwa te same pojęcia sprawiedliwości, jakie mają obieg wśród jednostek.

Jest pewna maksyma, która ma duży obieg w świecie, a którą niewielu polityków chce uznać, choć jej dała autorytet praktyka wszystkich wieków, a mianowicie, że *system moralny, obliczony dla władców, jest znacznie bardziej swobodny niż ten, który winien kierować osobami prywatnymi*. Jest oczywiste, że tego nie należy rozumieć tak, iżby obowiązki i zobowiązania publiczne miały mniejszy zasięg; i chyba nikt nie będzie tak niedorzeczny, iżby twierdzić, że najbardziej uroczyste traktaty nie powinny mieć mocy wśród władców. Wszak władcy zawierają między sobą traktaty; muszą więc spodziewać się pewnych korzyści z ich wypełnienia; i widoki na taką korzyść w przyszłości muszą ich skłaniać, iżby spełniali swe zobowiązanie, i muszą ustalać to prawo natury. Ta maksyma polityczna więc ma takie znaczenie, że chociaż moralność władców ma ten sam zasięg, to nie ma tej samej *mocy* wiążącej jak moralność osób prywatnych, i że można legalnie przekraczać jej reguły dla mniej znacznych motywów. Choćby takie twierdzenie mogło się wydawać bardzo gorszące pewnym filozofom, to przecież łatwo je obronić na podstawie tych zasad, którymi wyjaśnialiśmy powstanie społeczności i sprawiedliwości.

Gdy ludzie stwierdzili już w doświadczeniu, że niepodobna ostawać się przy życiu bez społeczności oraz że niepodobna zachować społeczności, gdy jednostki dają swobodny bieg swoim dążeniom, to wówczas interes tak istotny szybko powściąga ich działania i narzuca im obowiązek przestrzegania tych reguł, które nazywamy *prawami sprawiedliwości*. To zobowiązanie, oparte na względach na interes, nie kończy się tutaj. Naturalny rozwój uczuć i zapatrywań sprawia, że obowiązek ten staje się zobowiązaniem moralnym, jako że dajemy naszą aprobatę takim działaniom, które prowadzą do pokoju społecznego, dezaprobowujemy zaś takie działania, które mają tendencję, by ten pokój naruszać. To samo zobowiązanie *naturalne*, oparte na interesie, istnieje między niezależnymi królestwami i daje początek tej samej moralności; tak iż żaden człowiek, nawet najbardziej zepsuty moralnie, nie będzie darzył aprobatą władcy, który z własnej woli, własną decyzją, łamie swoje słowo lub gwałci traktat. Lecz tutaj możemy zauważyć, że chociaż kontakt między różnymi państwami jest dla nich korzystny, a czasem nawet niezbędny, to przecież nie jest on tak niezbędny ani korzystny, jak kontakt między jednostkami, bez którego całkiem niemożliwą jest rzeczą, iżby istota o naturze ludzkiej mogła w ogóle ostać się przy życiu. Skoro więc zobowiązanie *naturalne* do sprawiedliwości między różnymi państwami nie jest tak mocne, jak między jednostkami, to i zobowiązanie *moralne*, które wypływa z tamtego, musi mieć w sobie jego słabość; i wobec tego z konieczności rzeczy musimy okazywać więcej pobłażania w stosunku do władcy czy ministra, który oszukuje innego niż w stosunku do prywatnego gentlemana, który łamie swoje słowo honoru.

Gdyby ktoś postawił pytanie: *w jakim stosunku pozostają te dwa rodzaje moralności do siebie*, to odpowiedziałbym, że jest to pytanie, na które nigdy nie możemy dać ścisłej odpowiedzi; i nie można wyrazić w liczbach tego stosunku, który winniśmy ustalić między tymi dwiema moralnościami. Można bezpiecznie twierdzić, że ten stosunek ustala się sam przez się bez kunsztu i starania ludzi, jak to możemy zauważyć w wielu innych przypadkach. Praktyka życiowa więcej nas uczy, gdy chodzi o stopniowanie naszych obowiązków niż najbardziej subtelna filozofia, jaką w ogóle kiedykolwiek wymyślono. I to może służyć jako dowód przekonywający, że wszyscy ludzie mają nieuświadomione pojęcie o podstawie tych reguł moralnych dotyczących sprawiedliwości naturalnej i społecznej i że wszyscy ludzie są świadomi tego, iż te reguły wywodzą się jedynie z konwencji ludzkiej i z interesu, jaki mamy w tym, iżby zachowywać pokój i porządek. Inaczej

bowiem to, że zmniejsza się ten interes, nie mogłoby nigdy pociągnąć za sobą tego, iżby rozluźniała się moralność i żebyśmy się łatwiej godzili z tym, iż naruszona zostaje sprawiedliwość między władcami i państwami, niż gdy zostaje naruszona w prywatnych stosunkach między ludźmi.

Rozdział XII

O czystości i skromności

Jeżeli powstaje jakaś trudność w związku z tą koncepcją, dotyczącą praw natury i praw między narodami, to odnosi się ona do powszechnej aprobaty czy potępienia, jakie zjawiają się wówczas, gdy te prawa są przestrzegane albo przekraczane: niektórzy ludzie mogą uważać, że te oceny nie zostały wystarczająco wyjaśnione ogólnymi interesami społeczności. Ażeby usunąć, o ile tylko można, wszelkie skrupuły tego rodzaju, rozważę tutaj inny zespół obowiązków, a mianowicie *skromność* i *czystość*, które są obowiązkami płci pięknej. Nie wątpię, że te cnoty zostaną uznane za jeszcze bardziej oczywiste przykłady działania tych czynników, na które położyłem nacisk powyżej.

Są filozofowie, którzy gwałtownie atakują cnoty niewieście i którzy wyobrażają sobie, że posunęli się daleko w odkrywaniu pospolitych błędów, gdy mogą wykazać, że w naturze nie ma żadnej podstawy dla tej zewnętrznej skromności, jakiej wymagamy, gdy chodzi o sposób wyrażania się, ubierania i zachowania płci pięknej. Myślę, że mogę sobie zaoszczędzić trudu i nie kłaść nacisku na rzecz tak oczywistą i że mogę przystąpić bez dalszego przygotowania do badania, jak takie pojęcia powstają dzięki wychowaniu, dzięki wolnym konwencjom między ludźmi oraz pod wpływem interesu społecznego.

Kto zważy, jak długie i pełne słabości jest dzieciństwo człowieka, i weźmie pod uwagę, że obie płcie z natury rzeczy otaczają troską swoje potomstwo, ten łatwo spostrzeże, że mężczyzna i kobieta muszą łączyć się ze sobą, by wychowywać dziecko, i że ten związek musi mieć znaczną trwałość. Lecz aby skłonić ludzi do tego, iżby przyjmowali na siebie ciężar tego powściągu i żeby pogodnie poddawali się wszystkim tym trudom i wydatkom, jakie to na nich nakłada, trzeba, by wierzyli, że dzieci są ich własnymi dziećmi i że ich instynkt przyrodzony nie zwraca się ku fałszywemu przedmiotowi, gdy dają folgę swej miłości i czułości. A tymczasem, gdy zaczniemy badać budowę ludzkiego ciała, to znajdziemy, że nam trudno bardzo osiągnąć tę pewność; i że wobec tego, iż przy kopulacji płci pierwiastek rozrodczy przechodzi od mężczyzny do kobiety, przeto mężczyzna łatwo może ulec błędowi, choć jest to całkowicie niemożliwe, co się tyczy kobiety. Z tej prostej anatomicznej obserwacji wywodzi się daleko sięgająca różnica między wychowaniem i obowiązkami obu płci.

Gdyby filozof rozważał tę sprawę *a priori*, to rozumowałby w sposób następujący. Do tego, ażeby ludzie pracowali na utrzymanie i wychowanie swych dzieci, skłania ich przeświadczenie, że te dzieci rzeczywiście są ich własnymi dziećmi; stąd jest rzeczą zasadną, a nawet konieczną, dać ludziom nieco pewności w tej sprawie. Ta pewność nie może polegać całkowicie na tym, iż się nakłada surowe kary na wszelkie naruszenia wiary małżeńskiej ze strony kobiety; tych kar publicznych bowiem nie można nakładać bez legalnego dowodu, który trudno przeprowadzić w tej sprawie. Jakież więc hamulec nałożymy na kobiety, ażeby dać przeciwwagę tak silnej pokusie niewierności, jaką one mają? Zdaje się, że nie ma innego możliwego hamulca niż kara, jaką jest zła sława czy też zła reputacja. Ta kara ma tak potężne działanie na umysł ludzki, a jednocześnie świat nakłada ją na podstawie domniemań, domysłów i dowodów, jakie nigdy nie zostałyby uznane przez żaden sąd. Ażeby więc narzucić należy powściągu na płeć żeńską, musimy niewierność związać z miarą niesławy, która przewyższa tę, jaka powstaje przez to samo, iż zostaje popełniona pewna niesprawiedliwość; a jednocześnie musimy obdarzyć odpowiednimi pochwałami czystość niewieścią.

Lecz chociaż byłoby to bardzo silnym motywem, skłaniającym do wierności, nasz filozof szybko by odkrył, że samo to nie wystarcza dla tego celu. Wszystkie istoty ludzkie, zwłaszcza płci żeńskiej, skłonne są, ulegając jakiejś aktualnej pokusie, nie brać w rachubę motywów sięgających na długą metę. Pokusa jest tu najbardziej silna, jaką tylko można sobie wyobrazić. Zbliża się ona niepostrzeżenie i uwodzicielsko; i kobieta łatwo znajduje, albo pochlebia sobie, że znajdzie, pewne sposoby na to, ażeby zabezpieczyć sobie swoją dobrą sławę i zapobiec wszelkim zgubnym

konsekwencjom swych rozkoszy. Konieczne więc jest, iżby takiej swawoli towarzyszyła nie tylko zła sława, lecz żeby kobiety już przed tym odczuwały pewien sprzeciw i bojaźń, które mogłyby przeciwdziałać pierwszym atakom pokusy i które by dały płci żeńskiej wstręt do wszelkiego gestu, postawy i swobodnego zachowania, jakie pozostają w bezpośrednim związku z rozkoszą płciową.

Takie byłoby rozumowanie naszego spekulatywnego filozofa. Lecz jestem przeświadczony, że gdyby nie miał on dokładnej znajomości natury ludzkiej, to mógłby łatwo uważać to rozumowanie za chimeryczną spekulację i uważałby złą sławę, która towarzyszy niewierności, i sprzeciw, i oporność wobec wszelkich do niej pokus za rzeczy, których należy sobie raczej życzyć, niż się spodziewać w naszym świecie. Cóż bowiem znaczy, powiedziałby on, przekonywać ludzi, że wykroczenia przeciw obowiązkowi małżeńskiemu są bardziej haniebne niż jakikolwiek inny rodzaj niesprawiedliwości, gdy oto jest oczywiste, że się je łatwiej wybacza z tej racji, iż wielka jest do nich pokusa. I jakąż jest możliwość, ażeby wpoić oporność na pokusy rozkoszy, do której natura dała tak silną skłonność; skłonność, której w końcu bezwzględnie konieczne jest ulec, jeśli ma być podtrzymane istnienie rodzaju ludzkiego?

Lecz rozumowania spekulatywne, które kosztują tak wiele trudu filozofów, życie potoczne często kształtuje w sposób naturalny i bez refleksji; trudności, które wydają się niepokonalne w teorii, często łatwo opanowuje się w praktyce. Ci, którzy mają interes w tym, ażeby kobiety były wierne, z natury rzeczy dezaprobuja ich niewierność i wszelkie próby, które do niej zmierzają. Tych zaś, którzy nie mają żadnego interesu, ponosi ze sobą prąd. Wychowanie opanowuje giętkie umysły płci pięknej w ich dzieciństwie. I gdy reguła ogólna tego rodzaju zostanie raz ustalona, ludzie skłonni są rozciągać ją poza te przypadki, dla których pierwotnie powstała. Tak, nawet najbardziej rozwiązli ludzie niezonaci nie mogą jednak nie gorszyć się lubieżnością czy bezwstydem kobiet. I chociaż wszystkie te reguły pozostają w wyraźnym związku ze sprawą rozrodu, to przecież i kobiety, które już przeszły poza wiek rodzenia, nie mają więcej przywilejów w tym względzie niż te, które są w kwiecie swej młodości i urody. Ludzie niewątpliwie wiedzą jakoś niejasno, że wszystkie te idee skromności i przyzwoitości pozostają w związku ze sprawą rozrodu; nie narzucają bowiem tych samych praw, z tą samą siłą, płci męskiej, której te względy nie dotyczą. Rozróżnienie jest tu oczywiste i sięga daleko; i oparte jest na rzucającej się w oczy różnicy, która sprawia, że powstaje tu wyraźne oddzielenie i rozróżnienie idei. Lecz chociaż rzecz się ma niejednakowo dla różnego wieku kobiet, to przecież jako że ludzie wiedzą, iż te pojęcia opierają się na interesie publicznym, reguła ogólna każe nam wyjść poza pierwotną zasadę i rozciągnąć pojęcia skromności na całą płć żeńską, od najwcześniejszego dzieciństwa do najpóźniejszego wieku.

Odwaga, która jest punktem honoru u mężczyzn, czerpie swój walor w znacznej mierze ze sztucznej konwencji, podobnie jak czystość kobiet, chociaż ma ona również pewne uzasadnienie w naturze ludzkiej, jak to zobaczymy dalej.

Co się tyczy obowiązków, jakim podlega płć męska co do czystości płciowej, to możemy zauważyć, że zgodnie z ogólnymi pojęciami, jakie panują w świecie, pozostają one mniej więcej w takim stosunku do obowiązków kobiet, jak obowiązki wynikające z prawa narodów pozostają do obowiązków prawa natury. Jest sprzeczne z interesem społeczności państwowej, iżby mężczyźni mieli całkowitą swobodę i mogli dawać folgę wszelkim swym pragnieniom w dziedzinie płciowej. Ale interes ten jest tutaj słabszy, niż gdy chodzi o płć żeńską, i wobec tego odpowiednio słabsze musi być zobowiązanie moralne, które się z nim wiąże. Ażeby tego dowieść, wystarczy nam odwołać się do praktyki i zapatrywać wszelkich narodów i czasów.

CZĘŚĆ III

O INNYCH CNOTACH I PRZYWARACH

Rozdział I

O pochodzeniu cnót i przywar naturalnych

Dochodzimy teraz do badania takich cnót i przywar, które są zupełnie naturalne i nie zależą w niczym od sztucznych chwytów i urządzeń, stworzonych przez ludzi. Badanie tych cnót i przywar

zamknie ten system moralności.

Główną sprężyną czy też czynnikiem, w ruch wprowadzającym, w umyśle ludzkim jest przyjemność i przykrość; i gdy te doznania zostaną usunięte z naszej myśli i z naszego odczuwania, wówczas w znacznej mierze jesteśmy niezdolni do uczuć i działań, do pragnień i aktów woli. Najbardziej bezpośrednim skutkiem przyjemności i przykrości są poruszenia umysłu, zwracające się ku czemuś albo odwracające się od czegoś; te poruszenia umysłu różnicują się na akt woli, pragnienie i wstręt, smutek i radość, nadzieję i obawę, zależnie od tego, jak zmieniają się widoki na przyjemność czy przykrość i jak one stają się prawdopodobne czy nieprawdopodobne, pewne czy niepewne, albo jak uważamy, że jest poza naszą mocą osiągnąć je w chwili obecnej. Lecz gdy wraz z tym rzeczy, które dają przyjemność czy przykrość, wchodzi w pewien związek z nami samymi lub i z innymi ludźmi, to i nadal budzą pragnienie i wstręt, smutek i radość; a jednocześnie budzą pośrednie uczucia dumy albo pokory, miłości albo nienawiści, które w tym przypadku pozostaje w podwójnym związku impresji i idei z przykrością albo z przyjemnością.

Zauważyliśmy już powyżej, że rozróżnienia moralne zależą całkowicie od pewnych szczególnych uczuć przykrości i przyjemności i że wszelka własność duchowa w nas samych lub w innych ludziach, która daje nam zadowolenie przy bezpośrednim wejrzeniu albo na drodze refleksji jest w oczywisty sposób cnotliwa; każda zaś rzecz tego rodzaju, która wywołuje niezadowolenie, jest czymś występny. Lecz oto każda własność w nas samych czy w innych, która daje nam przyjemność, zawsze wywołuje dumę lub miłość, wszelka zaś rzecz, która daje niezadowolenie wywołuje pokorę lub nienawiść. Stąd wynika, że te dwie nasze właściwości duchowe, a mianowicie *cnotę* i możliwość wywoływania *miłości* lub *dumy*, należy uważać za równoważne; podobnie przywarę i możliwość wywoływania skromności lub nienawiści. W każdym więc przypadku musimy sądzić o jednej na podstawie drugiej; i możemy orzekać, że każda własność umysłu, która wywołuje miłość lub dumę, jest czymś cnotliwym, każda zaś, która wywołuje nienawiść lub pokorę, jest czymś występny.

Jeśli każde *działanie* jest bądź cnotliwe, bądź występne, to jest takie jedynie jako znak pewnej cechy charakteru. Musi ono zależeć od pewnych trwałych czynników: tkwiących w umyśle, których wpływ rozciąga się na całe zachowanie i które składają się na charakter indywidualny. Działania same przez się, nie wypływające z jakiegoś stałego czynnika, nie mają wpływu na miłość lub nienawiść na dumę lub pokorę; i, co za tym idzie, nie są nigdy brane w rachubę, gdy chodzi o moralność.

Ta myśl jest oczywista sama przez się i zasługuje na to, by ją wziąć w rachubę jako rzecz bardzo ważną w sprawie, którą traktujemy obecnie. W naszych dociekaniach dotyczących źródeł moralności nigdy nie będziemy rozważali działania poszczególnego, lecz tylko własność czy rys charakteru, z którego działanie wypływa. Tylko te własności i rysy są dostatecznie *trwałe*, by wpływać na nasze uczucia dotyczące danej osoby. Działania istotnie są lepszymi wskaźnikami charakteru niż słowa, a nawet lepszymi niż pragnienia i uczucia; lecz tylko o tyle, o ile wiąże się z nimi miłość lub nienawiść, pochwała czy dezaprobata, są one tymi wskaźnikami.

Ażeby znaleźć prawdziwe źródło moralności oraz tej miłości czy nienawiści, jaką budzą własności duchowe, musimy dość głęboko wejrzeć w tę sprawę i porównać pewne czynniki i zasady, któreśmy już badali i wyjaśniali.

Możemy zacząć od rozważania na nowo natury i mocy *oddźwięku uczuciowego*. Umysły wszystkich ludzi podobne są do siebie, gdy chodzi o ich uczucia i działania; i żadnego człowieka nie może poruszyć wzruszenie, do którego by wszyscy inni nie byli zdolni w jakimś stopniu. Gdy są jednakowo napięte struny, to ruch jednej udziela się innym; podobnie wszelkie poruszenia uczuciowe łatwo przechodzą z jednej osoby na inną i rodzą odpowiednie poruszenia w każdej istocie ludzkiej. Gdy widzę *skutki* jakiegoś uczucia w głosie i gestach jakiejś osoby, to umysł mój bezpośrednio i wprost przechodzi od tych skutków do ich przyczyn i tworzy tak żywą ideę uczucia, iż od razu przekształca się ona w samo uczucie. Podobnie, gdy postrzegam *przyczyny* jakiegoś wzruszenia, umysł mój zostaje zwrócony ku skutkom i zostaje poruszony przez wzruszenie podobne. Gdybym się znalazł przy jakiejś bardziej ciężkiej operacji chirurgicznej, to nim by się ona nawet zaczęła, przygotowanie instrumentów, układanie bandaży, ogrzewanie narzędzi wraz z wszelkimi znakami zaniepokojenia i troski u pacjenta i u osób towarzyszących operacji, wszystko to

z pewnością miałyby wielki wpływ na mój umysł i wywołałyby bardzo silne uczucia litości i strachu. Żadne uczucie innego człowieka nie jawi się bezpośrednio naszemu umysłowi. Dostrzegamy jedynie jego przyczyny lub jego skutki. Z tych przyczyn czy skutków wnioskujemy o uczuciu; i, co za tym idzie, dają one początek naszemu oddźwiękowi uczuciowemu.

Nasze poczucie piękna zależy w znacznej mierze od tego czynnika; i gdy jakaś rzecz ma tendencję, by wywoływać przyjemność w tym, kto ją posiada, to zawsze uważana jest za piękną; podobnie każda rzecz, która ma tendencję, by wywoływać przykrość, jest nieprzyjemna i brzydka. Tak, wygodność domu, żyzność gleby, siła konia, pojemność, dobra równowaga i szybka zwrotność czółna głównie dają tym rzeczom znamię piękna. Tutaj rzecz, której się daje miano pięknej, podoba się jedynie dlatego, że ma tendencję, by wywoływać pewien skutek. Ten skutek, to przyjemność czy korzyść jakiejś innej osoby. Lecz oto przyjemność, jakiej doznaje człowiek obcy, dla którego nie mamy uczuć przyjaznych, cieszy nas tylko przez oddźwięk uczuciowy. Dzięki niemu więc widzimy piękno w każdej rzeczy, która jest pożyteczna. Jak ważną częścią składową piękna jest to właśnie, łatwo się okaże przy pewnym zastanowieniu. Ilekroć jakaś rzecz ma tendencję, ażeby budzić przyjemność u jej właściciela, czyli, innymi słowy, ilekroć jest właściwą przyczyną przyjemności, tam z pewnością podoba się też widzowi dzięki subtelnemu oddźwiękowi uczuciowemu na doznanie właściciela. Większość dzieł sztuki uważamy za piękne proporcjonalnie do tego, jak nadają się na użytek człowieka i nawet wiele wytworów natury zawdzięcza temu swoje piękno. Że coś jest ładne czy piękne, to w większości przypadków nie jest cechą bezwzględną, lecz względną; i rzecz podoba się nam nie dla czego innego, lecz tylko dlatego, że ma tendencję, by wytworzyć coś, co jest przyjemne [przypis: *Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Numquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc guidem discernere, modici iudicii est.* Quint. lib. 8. (Koń o twardym brzuchu jest piękniejszy, a zarazem i szybszy. Atletą, którego mięśnie wykazują intensywne ćwiczenia, jest piękny, a jednocześnie sprawniejszy w zapasach. Piękny wygląd naprawdę nigdy nie da się oddzielić od użyteczności.)].

Ten sam czynnik wywołuje w wielu przypadkach nasze uczucia moralne oraz uczucia piękna. Żadna cnota nie jest bardziej otoczona szacunkiem niż sprawiedliwość; a żadna przywara nie jest w większej pogardzie niż niesprawiedliwość; i żadne inne cechy nie decydują bardziej o tym, że jakiś charakter jest sympatyczny lub wstrętny. Sprawiedliwość przy tym jest też cnotą moralną po prostu dlatego, że zmierza ona do tego, co dobre dla ludzi; i w rzeczy samej nie jest ona niczym innym, niż sztucznym wynalazkiem, który ma służyć temu dobru. To samo można powiedzieć o posłuchu dla władzy, o prawach narodu, o skromności i o dobrych obyczajach. Wszystko to są jedynie wytwory ludzkie, które mają na celu interes społeczności. Ponieważ zaś bardzo silne uczucie moralne wiązało się z tymi rzeczami u wszystkich narodów i we wszystkich czasach, przeto musimy uznać, że wystarcza zastanowić się nad tym, czy dane rysy charakteru i właściwości duchowe mają tę tendencję, ażeby powstały w nas uczucia aprobaty i dezaprobaty. Lecz środki do jakiegoś celu mogą być przyjemne jedynie wówczas, gdy cel jest przyjemny; a dobro społeczności, gdy nie wchodzi w rachubę nasz interes własny, albo interes naszych przyjaciół, sprawia nam przyjemność jedynie przez oddźwięk uczuciowy; stąd wynika, że oddźwięk uczuciowy jest źródłem wartości dodatniej, jaką przypisujemy wszelkim cnotom sztucznym.

Tak więc okazuje się, że oddźwięk uczuciowy jest bardzo potężnym czynnikiem w naturze ludzkiej, że ma wielki wpływ na nasze poczucie piękna i że wytwarza nasze uczucia moralne we wszelkich cnotach sztucznych. Stąd możemy z góry przypuszczać, że daje on początek wielu innym cnotom; i że cechy człowieka zyskują naszą aprobatę ze względu na to, iż prowadzą do czegoś, co jest dobre dla ludzkości. Ta presumpcja musi stać się pewnością, gdy znajdujemy, że większość tych cech, które z natury rzeczy darzymy aprobatą, istotnie ma tę tendencję i że czyni człowieka dobrym członkiem społeczności; że zaś te cechy, które z natury rzeczy dezaprobowujemy, mają tendencję przeciwną i sprawiają, iż stosunki z osobą, która je posiada, są niebezpieczne lub nieprzyjemne. Stwierdziwszy bowiem, że takie tendencje mają w sobie dość siły, by budzić najbardziej silne uczucia moralne, nie możemy w tych przypadkach szukać zasadnie jakiejś innej przyczyny aprobaty czy dezaprobaty. Jest to bowiem niewzruszona reguła filozofii, że gdzie jakaś poszczególna przyczyna wystarcza, by wywołać dany skutek, tam winniśmy zadowolić się nią i nie

mnożyć przyczyn bez konieczności. Poza tym jesteśmy w tym szczęśliwym położeniu, że w cnotach mamy empiryczne przykłady na to, iż gdzie cechy jakieś prowadzą do czegoś, co jest dobre dla społeczności, tam ta tendencja jest jedyną przyczyną naszej aprobaty i tam nie doszukujemy się współdziałania jakiegoś innego czynnika. To nas przekonuje o sile tego czynnika. I gdzie on może się zjawić, i gdzie cecha aprobowana i jest rzeczywiście korzystna dla społeczności, tam prawdziwy filozof nie będzie nigdy wymagał jakiejś innej zasady, ażeby wyjaśnić tę zdecydowaną aprobatę i tę ocenę.

Że wiele spośród cnót naturalnych prowadzi do czegoś, co jest dobre dla społeczności, o tym nikt nie może wątpić. Łagodność, dobroczynność, miłosierdzie, szczodrobliwość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość — wszystkie te cechy mają szczególną pozycję wśród cech moralnych i zazwyczaj nazywa się je cnotami *społecznymi*, ażeby zaznaczyć, iż prowadzą do czegoś, co jest dobre dla społeczności. I to tak dalece, że pewni filozofowie przedstawiali wszelkie rozróżnienia moralne jako wytwór sztucznej konstrukcji i wychowania; zręczni politycy, powiadają oni, próbowali, operując pojęciami honoru i wstydu, powściągać burzliwe uczucia ludzi i sprawić, iżby działały one na dobro publiczne. Lecz ta koncepcja nie jest zgodna z doświadczeniem. Po pierwsze bowiem są inne cnoty i przywary poza tymi, które prowadzą do korzyści i straty społecznej. Po wtóre, gdyby ludzie nie doznawali naturalnego uczucia aprobaty i dezaprobaty, to nigdy by go nie mogli wzbudzić politycy; i słowa *godny pochwały*, *chwalebny*, *godny nagany* i *haniebny* nie byłyby zgoła zrozumiałe, zupełnie tak samo, jak byłyby niezrozumiałe, gdyby były słowami języka zupełnie nam niezrozumiałego, jak żeśmy to już powyżej stwierdzili. Lecz chociaż ta koncepcja jest błędna, to może nas pouczyć, iż rozróżnienia moralne powstają w znacznej mierze dzięki temu, iż własności i rysy charakteru wpływają na interes społeczności i że nasza troska o ten interes sprawia, iż cechy te i rysy aprobujemy lub dezaprobowujemy. Otóż tę tak szeroko sięgającą troskę o społeczność mamy tylko dzięki oddźwiękowi uczuciowemu; a więc ten właśnie czynnik wyprowadza nas tak daleko poza nasze własne sprawy, i cechy innych ludzi sprawiają nam tę samą przyjemność lub przykrość, jak gdyby miały one tendencję do tego, by przynosić nam samym korzyść czy szkodę.

Jedyna różnica między cnotami naturalnymi, a sprawiedliwością polega na tym, że korzyść, która wynika z tych pierwszych, powstaje w każdym poszczególnym działaniu i jest przedmiotem jakiegoś naturalnego uczucia gdy tymczasem poszczególny akt sprawiedliwości, rozważany sam w sobie, może często być sprzeczny z dobrem publicznym; i tylko współdziałanie ludzi w ogólnym pilnie czy systemie działań jest korzystne. Gdy przynoszą ulgę ludziom, którzy się znajdują w biedzie, to moim motywem jest moja przyrodzona ludzkość; i w tych granicach, jakich sięga moja pomoc, przyczyniam się do szczęśliwości bliźnich. Lecz gdy roztrząsamy wszystkie te sprawy, które przychodzą przed trybunał sprawiedliwości to znajdujemy, że gdy rozważamy każdy przypadek oddzielnie, to równie często byłoby rzeczą tej ludzkości zdecydować sprzecznie z prawami sprawiedliwości, jak zgodnie z nimi. Sędziowie odejmują nieraz człowiekowi biednemu by dać bogatemu; oddają człowiekowi rozwiązłemu wytwory pracy człowieka zabiegliwego; i dają do rąk człowiekowi występniemu środki do tego, żeby mógł szkodzić sobie i innym. Niemniej, całokształt prawa i sprawiedliwości jest korzystny dla społeczności; i właśnie mając na względzie tę korzyść, ludzie ustanowili ten system praw mocą dobrowolnie przyjętych konwencji. Gdy zaś już raz zostanie on wprowadzony drogą tych konwencji, to z *natury rzeczy* wiąże się z nim silne poczucie moralne, co nie może wynikać z niczego innego niż z naszego oddźwięku uczuciowego na interesy społeczności. Nie potrzeba żadnego innego wyjaśnienia dla tego szacunku, który otacza takie spośród cnót naturalnych, jakie prowadzą do dobra powszechnego.

Muszę dalej dodać, że jest wiele okoliczności, które czynią tę hipotezę znacznie bardziej prawdopodobną, co się tyczy cnót naturalnych, niż co się tyczy cnót sztucznych. Jest pewne, że na wyobraźnię ma większy wpływ to, co jest konkretne i szczegółowe niż to, co jest ogólne; i że uczucia powstają zawsze z trudnością tam, gdzie ich przedmioty są w pewnej mierze niejasne i nieokreślone. Otóż nie każdy poszczególny akt sprawiedliwości jest korzystny dla społeczności, lecz tylko całokształt czy system. I być może, że nie ma takiej indywidualnej, obchodzącej nas osoby, która by osiągała korzyść ze sprawiedliwości i że osiąga ją tylko społeczność, wzięta jako całość. Przeciwnie, każdy poszczególny akt szczodrobliwości lub pomoc, okazana człowiekowi

zabiegliwemu i znajdującemu się w potrzebie, jest korzystna; i jest korzystna dla danej poszczególnej osoby, która na to zasłużyła. Bardziej więc naturalną rzeczą jest myśleć, że raczej ta druga cnota (szczodroblewości) zjedna sobie swymi tendencjami nasze uczucia i nakaze nam aprobatę niż pierwsza. A ponieważ znajdujemy, że aprobatą pierwszej z nich opiera się na tym, do czego ona prowadzi, przeto możemy z lepszą jeszcze racją przypisywać tę samą przyczynę aprobaty tej drugiej. Gdzie przy pewnej ilości skutków podobnych można ustalić przyczynę jednego z nich, tam winniśmy rozciągać tę przyczynę na wszystkie inne skutki, jakie można tą przyczyną wyjaśnić; a tym bardziej wówczas, gdy tym innym skutkom towarzyszą szczególne okoliczności, które ułatwiają działanie tej przyczyny.

Nim posunę się dalej, muszę wskazać w tej sprawie dwa fakty godne uwagi, które mogą się wydawać sprzeczne z moją koncepcją. Pierwszy z tych faktów można przedstawić, jak następuje. Gdy jakaś własność czy cecha charakteru prowadzi do czegoś, co jest dobre dla ludzkości, wówczas sprawia nam ona przyjemność i znajduje naszą aprobatę dlatego, że nasuwa nam żywą ideę przyjemności, która budzi w nas oddźwięk uczuciowy i jest sama pewnego rodzaju przyjemnością. Ale ten oddźwięk uczuciowy jest bardzo zmienny; wobec czego można sobie pomyśleć, że nasze uczucia moralne muszą podlegać tym samym zmianom. Bardziej wczuwamy się w osoby nam bliskie przestrzennie niż w oddalone; bardziej w naszych znajomych niż w ludzi obcych; bardziej w naszych rodaków niż w cudzoziemców. Lecz mimo takich różnic w naszym oddźwięku uczuciowym darzymy tą samą aprobatą te same właściwości moralne zarówno w Chinach, jak i w Anglii. Wydają się one równie cnotliwe i zyskują taki sam szacunek w oczach sprawiedliwego widza. Choć inny jest oddźwięk uczuciowy, nie zmienia się nasza ocena. Ocena ta więc nie wywodzi się z oddźwięku uczuciowego.

Na to ja odpowiadam, co następuje. Aprobatą właściwości moralnych z największą pewnością nie jest rzeczą rozumu ani porównania idei; wywodzi się ona całkowicie z poczucia moralnego i z pewnych uczuć przyjemności lub odrazy, które powstają na widok pewnych cech czy rysów charakteru. Otóż jest rzeczą oczywistą, że te uczucia bez względu na to, skąd się wywodzą, muszą ulegać zmianie, zależnie od tego, jaka jest odległość czy bliskość ich przedmiotu. Nie mogę doznawać równie żywej przyjemności z powodu cnót, jakie miał ktoś, kto żył w Grecji przed dwoma tysiącami lat, jak doznaję z powodu cnót mego bliskiego przyjaciela czy znajomego. Niemniej nie mówię, że cenię jednego bardziej niż drugiego. A zatem, jeżeli różnica uczuć, którym nie towarzyszy różnica oceny, jest faktem, jaki ma być zarzutem, to musi on mieć tę samą moc wobec wszelkiej innej koncepcji, jaką ma wobec koncepcji oddźwięku uczuciowego. Jeśli jednak rozważyć tę sprawę należycie, to zarzut ten nie ma w ogóle żadnej mocy; i jest rzeczą jak najbardziej łatwą go usunąć. Nasza pozycja zarówno w stosunku do ludzi jak i do rzeczy ustawicznie ulega zmianie: i człowiek, który teraz znajduje się w dużej odległości od nas, może w niedługim czasie stać się naszym bliskim znajomym. Poza tym każdy poszczególne człowiek ma pozycję swoistą w stosunku do innych ludzi; i byłoby niemożliwe, iżbyśmy mogli kiedykolwiek rozmawiać ze sobą w sposób rozumny, gdyby każdy z nas miał patrzeć na charaktery ludzkie i na osoby tylko tak, jak one się wydają z jego szczególnego punktu widzenia. Ażeby więc uniknąć tych ustawicznych *sprzeczności* i dojść do bardziej stałego sądu o rzeczach, zatrzymujemy się na pewnych *niezmiennych* i *ogólnych* punktach widzenia; i w myślach naszych zawsze stajemy na nich, bez względu na to, jaka jest nasza aktualna pozycja. W podobny sposób o pięknie zewnętrznym decyduje jedynie przyjemność; i jest oczywiste, że piękna twarz nie może dawać tyle przyjemności, gdy jest widziana na odległość dwudziestu kroków, jak wówczas, gdy ją widzimy z bliska. Niemniej, nie mówimy, że wydaje się nam mniej piękna na odległość, wiemy bowiem, jaki efekt wywoła przy odległości bliskiej, i ta myśl koryguje nasze obecne wrażenie.

Ogólnie biorąc, wszelkie uczucia nagany czy też pochwały podlegają zmianie zależnie od tego, czy zajmujemy pozycję bliską czy daleką w stosunku do osoby ganionej czy chwalonej, oraz zależnie od tego, jakie jest w danej chwili usposobienie naszego umysłu. Lecz tych zmian nie bierzemy w rachubę w naszych decyzjach ogólnych i stosujemy zwroty, wyrażające nasze zadowolenie lub niezadowolenie tak, jak gdybyśmy patrzyli na rzeczy z tego samego punktu widzenia. Doświadczenie szybko uczy nas tej metody korygowania naszych uczuć lub co najmniej korygowania naszego języka, gdzie uczucia są bardziej odporne i niezmiennie. Nasz służący, jeśli jest

pilny i godny zaufania, może w nas wywoływać silniejsze uczucia miłości i przychylności niż Brutus, jak go przedstawia historia; lecz nie mówimy z tej racji, że charakter służącego zasługuje na większą pochwałę niż charakter Brutusa. Wiemy, że gdybyśmy zbliżyli się na tę samą odległość do owego sławnego patrioty, to wzbudziłby on sympatię i podziw w znacznie większym stopniu. Takie poprawki czynimy w stosunku do wszystkich zmysłów; i byłoby niemożliwe istotnie, byśmy mogli w ogóle posługiwać się mową i powiadamiać innych ludzi o naszych uczuciach, gdybyśmy nie korygowali chwilowych wyglądów rzeczy i gdybyśmy nie pomijali naszej pozycji aktualnej.

Tak więc chwalimy lub ganimy jakąś osobę na podstawie tego wpływu, jaki rysy jej charakteru mają na tych, którzy są z nią w styczności. Nie bierzemy w rachubę tego, czy osoby, które są dotknięte działaniem tych cech, są naszymi znajomymi czy obcymi, rodakami czy cudzoziemcami. Co więcej, w tych sądach ogólnych nie bierzemy w rachubę naszego własnego interesu i nie ganimy człowieka, gdy się przeciwstawia jakiemuś naszemu roszczeniu, skoro jego własny interes jest szczególnie zaangażowany. Uznajemy pewien stopień egoizmu w ludziach; albowiem wiemy, że jest nierozdzielnie związany z naturą ludzką i tkwi w naszej strukturze duchowej. Myślą o tym korygujemy te uczucia dezaprobaty, które tak naturalnie się zjawiają, gdy spotykamy się z jakimkolwiek sprzeciwem.

Lecz chociaż ta ogólna zasada naszej nagany i pochwały może być korygowana przez te inne czynniki, to jest rzeczą pewną, że one mają niezbyt wielki wpływ i że nasze uczucia często niezupełnie odpowiadają naszej obecnej koncepcji. Rzadko ludzie serdecznie miłują to, co znajduje się w dużej odległości od nich i co w żaden sposób nie przyczynia się do ich własnej korzyści; i niemniej rzadkie jest spotkać ludzi, którzy mogą innemu człowiekowi wybaczyć, gdy się sprzeciwia ich interesom, choćby ten sprzeciw nie wiedzieć jak był usprawiedliwiony ogólnymi regułami moralności. Tutaj zadowolimy się stwierdzeniem, że rozum wymaga takiego bezstronnego zachowania, lecz że rzadko możemy wymóc je na sobie, i że nasze uczucia niełatwo idą za tym orzeczeniem naszej władzy sądenia. Ten język będzie łatwo zrozumiany, jeśli zważymy to, cośmy powyżej powiedzieli o tym rozumie, który zdolny jest przeciwstawiać się naszemu uczuciu i co do którego stwierdziliśmy, że nie jest niczym innym niż ogólnym spokojnym wpływem na uczucia, opartym na spojrzeniu na dużą odległość czy też na refleksji. Gdy tworzymy sobie nasze sądy o ludziach jedynie na podstawie tego, czy ich charakter może prowadzić do korzyści naszej własnej lub naszych przyjaciół, to wówczas znajdujemy tyle przeciwstawień do naszych uczuć w towarzystwie i w rozmowie i taką niepewność wynikającą z tego, iż nieustannie zmienia się nasza pozycja, że szukamy jakiegoś innego wzorca wartości dodatniej i ujemnej, który by nie dopuszczał tak wielkich odmian. Gdy tak oderwiemy się od naszej pierwszej pozycji, to później nie możemy wygodnie ustalić sobie nowej inaczej, niż wczuwając się w tych, co pozostają w jakiegokolwiek styczności z osobą, którą rozważamy. To wczuwanie bynajmniej nie jest tak żywe jak nasze uczucie, gdy chodzi o nasz własny interes lub o interes naszych najbliższych przyjaciół; i nie ma ono takiego wpływu na naszą miłość i nienawiść. Ale ten oddźwięk uczuciowy jest równie zgodny z ogólnymi zasadami naszego chłodnego osądu i wobec tego mówi się, że ma on równy autorytet i moc nad naszym rozumem i że rządzi naszym sądem i naszą opinią. W równym stopniu ganimy zły czyn, o którym czytamy w historii, jak i taki, który popełniono w naszym sąsiedztwie niedawno. Znaczy to, że wiemy mocą refleksji, iż pierwszy z tych czynów wywołałby równie silnie uczucia dezaprobaty, jak ten drugi, gdyby go dzieliła ta sama, co i drugi, odległość od nas.

Przechodzę teraz do drugiego godnego uwagi faktu, który postanowiłem zanotować. Gdy człowiek ma charakter, który w swych naturalnych tendencjach jest korzystny dla społeczności, to uważamy, że jest cnotliwy; i sprawia nam zadowolenie widok jego charakteru, choćby jakieś szczególne okoliczności przypadkowe nie pozwalały mu się przejawiać w działaniu i choćby nie dawały mu możliwości oddawać usługi przyjaciołom i krajowi. Cnota w łachmanach jest jeszcze cnotą; i sympatia, którą ona budzi, towarzyszy człowiekowi do więzienia czy na pustynię, gdzie cnota ta nie może się ujawnić w działaniu i jest stracona dla całego świata. Otóż to może być uważane za obiekcję przeciw naszej koncepcji. Oddźwięk uczuciowy sprawia, iż interesujemy się dobrem ludzkości; gdyby więc ten oddźwięk był źródłem naszej dodatniej oceny cnoty, to uczucie aprobaty mogłoby się zjawiać tylko tam, gdzie cnota rzeczywiście osiągnęła swój cel i była pożyteczna dla ludzkości. Gdzie zaś tego celu nie osiąga, tam jest środkiem niedoskonałym i wobec

tego nie może nigdy zdobyć wartości dodatniej ze względu na ten cel. Dodatnia wartość celu może dać dodatnią wartość takiemu środkowi tylko wtedy, gdy jest to środek zrealizowany w pełni i jeśli rzeczywiście osiąga cel.

Na to możemy odpowiedzieć, że gdzie jakaś rzecz we wszystkich swoich częściach jest zdolna osiągnąć jakiś cel przyjemny, tam z natury rzeczy daje nam ona przyjemność i jest uważana za piękną, choćby brak było pewnych zewnętrznych warunków do tego, iżby stała się w pełni skuteczna jako środek. Wystarcza, gdy w samej tej rzeczy są w komplecie wszystkie jej części. Dom, urządzony z dużą znajomością rzeczy i dający wszelkie wygody życiowe, podoba się nam z tej racji, choć, być może, zdajemy sobie sprawę z tego, że nikt tu nigdy nie będzie mieszkał. Żyzna gleba i dobry klimat cieszą nas na myśl o szczęściu, jakie dawałyby mieszkańcom, choć w chwili obecnej dany kraj jest pusty i niezamieszany. Człowiek, którego członki i cała postać zapowiadają siłę i aktywność, uważany jest za pięknego, choćby był skazany na dożywotnie więzienie. Wyobraźnia budzi pewien szereg uczuć, od których nasze poczucie piękna zależy w znacznej mierze. Te uczucia zostają wywołane przez idee o żywości i sile mniejszej niż przeświadczenie, niezależnie od tego, czy ich przedmioty rzeczywiście istnieją. Gdzie charakter pod każdym względem zdolny jest przynosić korzyści społeczności, tam wyobraźnia łatwo przechodzi od przyczyny do skutku, nie biorąc pod uwagę, że brak jeszcze pewnych warunków do tego, iżby przyczyna stała się pełna. *Reguły ogólne* tworzą pewnego rodzaju prawdopodobieństwo, które czasem ma wpływ na władzę sądenia, zawsze zaś na wyobraźnię.

Prawda, że gdy przyczyna jest dana w pełni i gdy dobremu usposobieniu towarzyszy pomyślny układ rzeczy, który to usposobienie czyni rzeczywiście pożytecznym dla społeczności, to wówczas widz osiąga silniejszą przyjemność i bardziej żywą sympatią darzy to usposobienie. Ma ono wówczas większy wpływ na nas; a przecież nie mówimy, że jest ono bardziej cnotliwe, ani też nie cenimy go bardziej. Wiemy, że gdyby zmienił się układ warunków, to życzliwa dyspozycja mogłaby się stać całkiem niemocna i bezużyteczna; dlatego też odróżniamy, o ile to tylko możliwe, układ warunków zewnętrznych od dyspozycji. Rzecz się tu ma tak samo, jak wówczas, gdy korygujemy różne uczucia, jakie budzi cnota i jakie powstają ze względu na różne jej odległości od nas. Uczucia nie zawsze idą za naszymi poprawkami; lecz te poprawki wystarczają zupełnie do tego, by regulować nasze abstrakcyjne pojęcia; one też jedynie wchodzą w rachubę, gdy orzekamy ogólnie o stopniach przywary i cnoty.

Krytycy zauważyli, że wszystkie wyrazy czy zdania, które trudno wymówić, są nieprzyjemne dla ucha. Nie ma różnicy przy tym, czy człowiek je słyszy, czy też czyta po cichu dla siebie. Gdy przebiegam oczami książkę, wyobrażam sobie, że słyszę wszystko, co czytam; i dzięki sile wyobraźni doznaję tej przykrości, jaką wypowiedzenie tego sprawiłoby mówiącemu. Ta przykrość nie jest realna; lecz że takie zestawienie wyrazów ma naturalną tendencję, iżby ją wywołać, to wystarcza to, by wzbudzić w umyśle uczucie przykre i sprawić, że czytane słowa są dla mnie ostre i nieprzyjemne. Rzecz się ma podobnie tam, gdzie jakaś rzeczywista cecha wskutek przypadkowych okoliczności nie ma mocy sprawczej i jest pozbawiona swego naturalnego wpływu na społeczność.

Opierając się na tych zasadach, łatwo możemy usunąć wszelką sprzeczność, jaka może zachodzić pozornie między *daleko sięgającym oddźwiękiem uczuciowym*, od którego zależą nasze uczucia, jakie budzi cnota, a *ograniczoną ofiarnością*, która, jak często stwierdzałem powyżej, jest naturalna dla ludzi i na której opiera się sprawiedliwość i własność, zgodnie z wywodami powyższymi. Mój oddźwięk na przeżycia innej osoby może mi dać uczucie przykrości i dezaprobaty, gdy zjawia się jakaś rzecz, która może jej sprawić przykrość, choć mogę nie być bynajmniej gotowy poświęcić dla jej dobra cokolwiek, co wchodzi w krąg moich własnych interesów, czy też sprzeciwić się jakiemuś spośród moich uczuć. Jakiś dom może mi się nie podobać dlatego, że nie stwarza wygód dla właściciela; niemniej mogę odmówić nawet szylinga na to, by ten dom przebudować. Doznania emocjonalne muszą poruszać serce, ażeby mogły kontrolować nasze uczucia. Ale nie muszą wychodzić poza granice wyobraźni, ażeby mieć wpływ na nasz smak. Gdy dom wydaje się nam niekształtny i chwiejny w swej równowadze, to jest brzydki i nieprzyjemny, choćbyśmy byli całkowicie pewni, że jest solidnie wykonany. Pewnego rodzaju obawa wywołuje to uczucie dezaprobaty; lecz nie jest to ta sama obawa, jakiej doznajemy, gdy zmuszeni jesteśmy stać pod ścianą, o której naprawdę myślimy, że jest chwiejna i niepewna.

Pozorne tendencje, jakie wykazują rzeczy, mają wpływ na umysł; i emocje, jakie one budzą, są podobnego rodzaju jak te, które powstają pod wpływem *rzeczywistego oddziaływania* rzeczy, choć odmienne jest doznanie tych wzruszeń. Co więcej, te emocje tak się różnią od siebie, gdy się ich doznaje, że często mogą być sobie przeciwstawne, choć nie będą się wzajemnie znosiły. Tak się ma rzecz, gdy fortyfikacje miasta, które należą do nieprzyjaciela, uważamy za piękne ze względu na ich moc, choć moglibyśmy pragnąć, iżby były całkowicie zniszczone. Wyobraźnia trzyma się ogólnych wyglądown rzeczy i odróżnia doznania przez nie wywołane, od tych, jakie powstają ze względu na naszą szczególną pozycję chwilową.

Jeżeli zacniemy rozważać panegiryki, jakie zazwyczaj układa się dla wielkich ludzi, to znajdziemy, że większość tych cech, jakie się im przypisuje, można podzielić dwa rodzaje; a mianowicie na takie, które sprawiają, że dokonują oni swego dzieła w społeczności, oraz na ta które wychodzą na pożytek ich samych i dają im możliwość dbać o ich własny interes. *Ich roztropność, wstrzeźliwość, oszczędność, pilność, gorliwość, przedsiębiorczość, zręczność*, sławi się w równej mierze jak ich *ofiarność i ludzkość*. Jeżeli w ogóle okazujemy pobłażliwość dla jakiejś cechy, która czyni człowieka niezdolnym do tego, iżby odegrał jakąś rolę w życiu, to cechą tą jest *gnuśność* (indolencja), która w naszym rozumieniu nie odbiera człowiekowi jego talentów i zdolności, lecz tylko zawiesza ich działanie; przy tym nie wiąże się to z żadną niedogodnością dla samej osoby, gdyż dzieje się to w pewnej mierze z własnego jej wyboru. Niemniej, indolencję uważa się zawsze za cechę ujemną, a nawet za bardzo ujemną, jeżeli jest bardzo wielka. Toteż przyjaciele tego człowieka nigdy nie przyznają, że jest on indolentny, chyba że chodzi o to, by bronić jego charakteru w rzeczach bardziej istotnych. Mógłby on odegrać pewną rolę, powiadają, gdyby mu się podobało wykazać więcej starania. Jego rozum jest zdrowy, jego ujmowanie rzeczy jest szybkie, a jego pamięć pojemna i trwała; ale nienawidzi on wszelkich interesów i spraw i jest obojętny na swe sprawy materialne i na swe powodzenie. I tę indolencję może czasem człowiek uczynić nawet przedmiotem swej dumy, choć z taką miną, jak gdyby przyznawał się do swej wady. Może on bowiem uważać, że ta niezdolność do interesów ukrywa w sobie cechy znacznie bardziej szlachetne, takie, jak usposobienie filozoficzne, jak smak subtelny, jak dowcip ostry i jak zdolność odczuwania przyjemności i smakowania w życiu towarzyskim. Lecz weźmy inny przypadek. Weźmy mianowicie jakąś cechę, która nie będąc wskaźnikiem żadnej innej dobrej cechy, *trwale* odbiera człowiekowi zdolność do interesów i destrukcyjnie wpływa na jego sprawy; taką, na przykład, jak pomyłony rozum i jak fałszywy sąd o wszelkich rzeczach życia potocznego albo jak niestałość i niezdecydowanie, albo wreszcie, jak brak zręczności w kierowaniu ludźmi i sprawami. Wszystkie te cechy uznane są za niedoskonałości charakteru; i wielu ludzi raczej wolałoby się przyznać do wielkich zbrodni, niż żeby podejrzewano, iż oni w jakimkolwiek stopniu mają te wady.

Bardzo szczęśliwie się rzecz układa dla naszych dociekań filozoficznych, gdy spotykamy się z tym, że to samo zjawisko występuje w różnych postaciach w różnych warunkach; i gdy, odkrywając, co jest wspólne we wszystkich przypadkach, możemy lepiej upewnić się o prawdziwości hipotezy, którą się posługujemy, by to zjawisko wyjaśnić. Gdyby żadna inna rzecz nie była uważana za cnotę poza tym, co jest korzystne dla społeczności, to niemniej, jestem przeświadczony, powyżej podane wyjaśnienie poczucia moralnego należałoby przecież przyjąć, a to ze względu na dostateczną oczywistość. Lecz ta oczywistość musi się dla nas jeszcze zwiększyć, gdy spotykamy inne rodzaje cnoty, które nie dadzą się wyjaśnić inaczej niż na podstawie tej hipotezy. Oto mamy przed sobą człowieka, który nie ma szczególnie uderzających braków, gdy chodzi o jego cechy społeczne; lecz co go głównie dobrze naszym oczom przedstawia, to jego zręczność w interesach, dzięki której wydobył się z największych trudności i prowadził sprawy bardzo delikatne szczególnie sprawnie i roztropnie. Ja stwierdzam, że uważanie dla niego powstaje we mnie od razu. Jego towarzystwo daje mi zadowolenie; i nim nawet poznam się z nim bliżej, gotów byłbym mu oddać przysługę chętniej niż komuś innemu, kto ma charakter pod wszelkimi innymi względami mu równy, lecz komu brak właśnie tej cechy. W tym przypadku cechy, które mi się podobają, uważam wszystkie za pożyteczne dla danej osoby i sądzę, że mają one tendencję do tego, by przynieść jej pożytek i zadowolenie. Uważam je tylko za środek do celu i podobają się mi o tyle, o ile przydatne są do tego celu. Musi więc sam cel być mi przyjemny. Lecz co czyni ten cel przyjemnym? Ten człowiek jest dla mnie obcy: nie interesuje mnie pod żadnym względem i nie

mam wobec niego żadnego zobowiązania. Nie obchodzi mnie jego szczęście bardziej niż szczęście jakiegokolwiek istoty ludzkiej; a nawet w ogóle jakiegokolwiek istoty, mającej świadomość. To znaczy: jego szczęście obchodzi mnie tylko ze względu na mój oddźwięk uczuciowy. Ten czynnik sprawia, iż gdy stwierdzam, poznając przyczyny lub skutki jego szczęścia, że mu jest dobrze i że jest szczęśliwy, wówczas wnikam w nie tak głęboko, iż to wywołuje we mnie wyraźnie dostrzegalną emocję. To, że widzę cechy, które mają *tendencję* do tego, iżby przyczyniać się do jego szczęścia, ma przyjemny wpływ na moją wyobraźnię i nakazuje mi sympatię i uważanie.

Ta koncepcja może posłużyć do wyjaśnienia, jak te same cechy we wszelkich przypadkach wywołują jednocześnie dumę i sympatię albo pokorę i nienawiść; i człowiek jest w oczach innych ludzi zawsze cnotliwy albo występny, godny szacunku czy wzgardy, gdy jest taki dla samego siebie. Osoba, w której znajdujemy jakieś uczucie czy nawyk, pierwotnie niewygodny tylko dla niej samej, staje się zawsze nieprzyjemna dla nas jedynie z tej racji; z drugiej zaś strony człowiek, którego charakter jest niebezpieczny i nieprzyjemny tylko dla innych, nie może nigdy być zadowolony z samego siebie, o ile zdaje sobie sprawę z tej swej wady. I można to stwierdzić, nie tylko co się tyczy charakteru i sposobu bycia, lecz można to również zauważyć nawet w rzeczach bardzo drobnych. Gwałtowny kaszel drugiej osoby sprawia nam przykrość, chociaż sam przez się nas zupełnie nie dotyka. Sprawimy komuś dużą przykrość, gdy mu powiemy, że ma oddech cuchnący, choć jest oczywiste, że to nie jest dokuczliwe dla niego samego. Wyobraźnia nasza łatwo zmienia pozycję, z której patrzy na rzeczy. I gdy patrzymy na siebie tak, jak się ukazujemy innym ludziom, albo gdy myślimy o innych ludziach, jak czują się oni sami, to w ten sposób wchodzimy w uczucia, które w żaden sposób nie należą do nas i którymi zdolni jesteśmy się zainteresować tylko na drodze oddźwięku uczuciowego. I ten oddźwięk uczuciowy czasem prowadzi tak daleko, że nawet jakaś nasza cecha, która dla nas jest wygodna, nie podoba się nam jedynie dlatego, iż nie podoba się innym i że sprawia, iż jesteśmy nieprzyjemni w ich oczach, choć, być może, nie mamy żadnego interesu w tym, ażeby przedstawiać się im w świetle przyjemnym.

Wiele systemów moralnych wysuwali filozofowie wszystkich czasów; lecz gdy je zbadać ściśle, to można je sprowadzić do dwóch, które jedynie zasługują na naszą uwagę. Dobro i zło moralne rozróżniamy z pewnością przy pomocy naszych *uczuc*, nie zaś *rozumu*. Ale te uczucia mogą powstawać bądź po prostu na widok charakterów czy uczuc, bądź też na podstawie refleksji dotyczącej tego, czy prowadzą one do szczęśliwości całej ludzkości i poszczególnych jednostek. W moim rozumieniu obie te przyczyny są pomieszane ze sobą w naszych sądach moralnych zupełnie tak samo, jak są pomieszane w naszych decyzjach, które dotyczą przeważnej ilości przypadków piękna zewnętrznego. Niemniej mniemam również, że myśl o tym, do czego prowadzą działania, ma znaczenie szczególnie wielkie i wyznacza wszystkie główne kierunki naszych obowiązków. Są jednak przypadki w rzeczach mniejszej wagi, gdzie ten bezpośredni smak czy bezpośrednie poczucie wywołuje naszą aprobatę. Dowcip i pewna łatwość nieskrępowanego zachowania, to cechy *bezpośrednio* przyjemne dla innych; i wywołują one ich sympatię i uważanie. Niektóre spośród tych cech sprawiają zadowolenie innym dzięki pewnym szczególnym czynnikom zasadniczym natury ludzkiej, których nie można dalej wyjaśnić. Inne znów można sprowadzić do czynników, które są bardziej ogólne. To okaże się najlepiej w szczegółowym dociekanii.

Pewne cechy zdobywają swą wartość dlatego, że są *bezpośrednio* przyjemne dla innych ludzi, choć nie przyczyniają się zupełnie do dobra publicznego; podobnie są inne cechy oznaczane mianem cnotliwych dlatego, że są *bezpośrednio* przyjemne dla samej tej osoby, która je posiada. Każde uczucie i każde działanie umysłu ma pewne doznanie swoiste, które musi być albo przyjemne, albo przykre. Pierwsze jest czymś cnotliwym, drugie czymś występny. To doznanie swoiste stanowi istotną naturę uczucia i wobec tego nie wymaga żadnego dalszego wyjaśnienia.

Lecz choćby się wydawało, że rozróżnienie przywary i cnoty nie wiedzieć jak bezpośrednio wpływa z tej bezpośredniej przyjemności czy przykrości, jaką poszczególne cechy sprawiają nam samym lub innym ludziom, to przecież łatwo stwierdzić, że rozróżnienie to zależy również w znacznej mierze od czynnika, który nazwaliśmy oddźwiękiem uczuciowym i na który tak często kładliśmy nacisk. Darzymy aprobatą osobę, która posiada cechy *bezpośrednio* przyjemne dla tych, z kim ma ona jakkolwiek *styczność*, choć, być może, my sami nigdyśmy nie doznali żadnej sąd przyjemności. Darzymy aprobatą również tego, kto posiada cechy, które są *bezpośrednio* przyjemne

dla niego samego, choćby nie dawały żadnej korzyści innym śmiertelnikom. Ażeby to wyjaśnić, musimy się odwołać do zasad wysuwanych powyżej.

Rzućmy więc ogólnie okiem na naszą koncepcję. Oznaczana jest mianem cnotliwej każda cecha umysłu, która daje przyjemność na sam jej widok; podobnie nazywana jest występłą każda cecha, która sprawia przykrość. Ta przyjemność i ta przykrość mogą pochodzić z czterech różnych źródeł. Oto bowiem daje nam przyjemność widok charakteru, który ze swej natury może być pożyteczny dla innych lub dla samej osoby, co go posiada, lub który jest przyjemny dla innych, lub przyjemny dla samej osoby, co go posiada. Będzie ktoś, być może, zdziwiony, że pośród wszystkich tych interesów i przyjemności zapomnieliśmy o naszych własnych, które nas tak blisko obchodzą w każdym innym przypadku. Ale łatwo uspokoiimy się co do tego, gdy zważymy, że przyjemność i interes każdej poszczególnej osoby są odmienne i że wobec tego niemożliwe jest, iżby ludzie mogli kiedykolwiek być zgodni w swych uczuciach i sądach, o ile nie staną na jakimś wspólnym stanowisku, z którego by mogli spoglądać na rzecz rozważaną i z którego ta rzecz mogłaby się im ukazywać jako ta sama dla wszystkich. Otóż gdy sądzimy o charakterach, jedynym interesem czy jedyną przyjemnością, która ukazuje się, jako ta sama dla każdego widza, jest interes czy przyjemność samej tej osoby, której charakter poddany jest rozważaniu, albo też interes czy przyjemność tych osób, które pozostają w związku z tamtą osobą. I choć takie interesy i przyjemności obchodzą nas znacznie słabiej niż nasze własne, to przecież, jako że są bardziej stałe i powszechne, równoważą one nasze własne nawet w praktyce życiowej; i one jedynie są brane w rachubę w dociekaniach spekulatywnych jako wzorzec cnoty i moralności. One jedynie wywołują to szczególne doznanie czy uczucie, od którego zależą rozróżnienia moralne.

Co się tyczy waloru dodatniego czy ujemnego cnoty czy występku, to jest to oczywista konsekwencja uczuć przyjemności lub przykrości. Te uczucia wywołują miłość lub nienawiść; miłości zaś lub nienawiści z przyrodzonej struktury uczucia ludzkiego towarzyszy życzliwość albo gniew; to znaczy: pragnienie, ażeby uczynić szczęśliwą osobę, którą kochamy, albo pragnienie, by uczynić nieszczęśliwą osobę, którą nienawidzimy. O tym traktowaliśmy bardziej obszernie na innym miejscu.

Rozdział II *O wielkoduszności*

Może być teraz na miejscu zilustrować tę ogólną koncepcję moralności, stosując ją do poszczególnych przykładów cnoty i przywary i pokazując, jak ich wartość dodatnia czy ujemna wypływa z czterech źródeł, jakie przedstawiliśmy powyżej. Zaczniemy od badania uczuć dumy i skromności i będziemy rozważali przywarę względnie cnotę, która polega na nadmiarze tych cech albo na właściwym ich ustosunkowaniu. Nadmierną dumę czy też wynoszące się zarozumialstwo uważamy zawsze za przywarę i są one powszechnie przedmiotem nienawiści; z drugiej strony skromność i słuszne poczucie naszej słabości uważamy za cnotę i one zdobywają sobie przychylność wszystkich ludzi. To należy przypisać trzeciemu spośród czterech źródeł rozróżnień moralnych, a mianowicie temu, że bezpośrednio przyjemna czy też nieprzyjemna jest dana cecha dla innych ludzi bez względu na to, do jakich skutków może prowadzić.

Ażeby tego dowieść, musimy odwołać się do dwóch czynników, które są bardzo wydatne w naturze ludzkiej. Pierwszy z nich, to *oddźwięk uczuciowy* i przenoszenie się uczuć, o którym mówiliśmy powyżej. Tak ściśle i intymnie jest podobieństwo między duszami ludzkimi, że zaledwie jakiś człowiek zbliża się do mnie, a już przelewa na mnie wszystkie swe opinie i pociąga za sobą mój sąd w mniejszym lub większym stopniu. I chociaż w wielu przypadkach mój oddźwięk uczuciowy na jego przeżycia nie sięga tak daleko, iżby całkowicie odmienił moje własne uczucia i mój sposób myślenia, to jednak rzadko jest tak słaby, iżby nie zamącić zwykłego biegu moich myśli i nie dać pewnego autorytetu temu pogładowi, który mi podsuwa jego twierdzenie i aprobatę. I nie jest tu zgoła istotne, jakiej sprawy dotyczą jego myśli i moje. Czy wydajemy sąd o jakiejś obojętnej osobie, czy też o moim własnym charakterze, mój oddźwięk uczuciowy daje równą moc jego decyzji. I nawet jego uczucia, dotyczące jego własnej wartości, sprawiają, że widzę go w tym samym świetle, w jakim on widzi siebie.

Ten czynnik oddźwięku uczuciowego jest tak potężny i tak wślizguje się do naszej duszy, że przenika do większości naszych uczuć i wzruszeń i często zjawia się w świadomości pozornie pod postacią uczucia przeciwnego. Jest bowiem rzeczą godną uwagi, że gdy ktoś mnie się przeciwstawia w jakiejś rzeczy, na której mi bardzo zależy, i gdy budzi moje uczucie przez sprzeciw, to zawsze wówczas wykazuję pewien oddźwięk uczuciowy na jego przeżycia i moje poruszenie nie wypływa z żadnego innego źródła. Możemy tutaj stwierdzić oczywisty konflikt czy też kolizję przeciwstawnych sobie czynników i uczuć. Z jednej strony jest tu uczucie czy zapatrywanie, które jest dla mnie naturalne; i można stwierdzić, że tym większe jest poruszenie, im silniejsze to uczucie. Musi być też również pewne uczucie czy zapatrywanie po drugiej stronie; i to uczucie nie może wypływać z niczego innego niż z oddźwięku uczuciowego. Zapatrywania innych ludzi nigdy nie mogą oddziaływać na nas inaczej, niż stając się w pewnej mierze naszymi własnymi; a wówczas działają na nas przez to, że przeciwstawiają się naszym uczuciom i je wzmagają dokładnie w ten sam sposób, jak gdyby wypływały z naszego własnego temperamentu i usposobienia. Gdy uczucia te są ukryte w umysłach innych ludzi, nie mogą nigdy mieć wpływu na nas. I nawet wówczas, gdy je znamy, to jeśli pozostają tylko w ramach naszej wyobraźni czy myśli, władza ta tak jest nawykła do przedmiotów różnorodnych wszelkiego rodzaju, że sama idea tych uczuć, choćby sprzeczna z naszymi uczuciami i skłonnościami, nigdy nie byłaby sama przez się zdolna oddziaływać na nas uczuciowo.

Czynnik drugi, który tutaj rozważam, to porównanie czy też zmiana naszych sądów o rzeczach zależnie od stosunku, w jakim pozostają do tych, z którymi je porównujemy. O rzeczach sądzimy więcej przez porównanie niż na podstawie ich wewnętrznej wartości; i uważamy każdą rzecz za małą, gdy ją przeciwstawimy rzeczy większej tego samego rodzaju. Nie ma zaś porównania bardziej oczywistego niż porównanie z nami samymi; i dlatego zjawia się ono przy wszelkiej sposobności i wiąże się ściśle z większością naszych uczuć. Ten rodzaj porównania jest wprost przeciwny oddźwiękowi uczuciowemu, co się tyczy swego działania, jak to już zauważyliśmy, traktując o *współczuciu i złościwości*. *We wszystkich rodzajach porównania jednej rzeczy z inną ta pierwsza sprawa, że z drugą wiąże się pewne doznanie, sprzeczne z tym doznaniem, które powstaje samorzutnie, gdy patrzymy wprost i bezpośrednio na tę rzecz drugą. Bezpośredni widok przyjemności, jakiej doznaje inna osoba, w sposób naturalny wywołuje przyjemność w nas samych; i dlatego budzi przykrość, gdy ją porównamy z naszą własną. Przykrość, jakiej doznaje ktoś inny, rozważana sama przez się, jest przykra; niemniej wzmacnia idee naszego własnego szczęścia i daje nam przez to przyjemność.* [przypis: Wobec tego, że te dwa czynniki, a mianowicie oddźwięk uczuciowy i porównanie z nami samymi, są ze sobą wprost sprzeczne, może warto byłoby rozważyć, jakie reguły ogólne, poza szczególnym usposobieniem danej osoby, dadzą się ustalić co do tego, że przeważa bądź jeden czynnik, bądź drugi. Wyobraźmy sobie, że w tej chwili znajduję się bezpieczny na lądzie i że chciałbym zakosztować pewnej przyjemności na myśl o tym; otóż muszę myśleć o godnej pożalowania sytuacji tych ludzi, którzy znajdują się na morzu w czasie burzy, i muszę się starać uczynić tę myśl jak najbardziej silną i żywą, bym bardziej odczuwał moje własne szczęśliwe położenie. Lecz choćbym nie wiedział jakie robił wysiłki, to porównanie nie będzie miało takiego skutku, jak miałyby wówczas, gdybym rzeczywiście znajdował się na brzegu morza i widział w pewnej odległości okręt rzucany przez burzę i znajdujący się w niebezpieczeństwie, iż w każdej chwili rozbije się o skałę czy ławicę piasku (*Suave mari magno turbantibus aequora ventis / E terra magnum alterius spectare laborem; / Non quia vexari quonquam est jucunda voluptas / Sed quibus ipse malis caveas quia cernere suave est /* - Miło w czas burzy morskiej, gdy życia sam nie narażasz, / Patrząc z brzegu na trudy wichrem gnanego żeglarza. / Nie stąd, że cudza męka radość ci może przynieść, / Lecz że przykrości widzisz, które gdy zechcesz — ominiesz. / Lukrecjusz, *O naturze rzeczy* II 1—4, przekł. E. Szymańskiego]. Lecz wyobraźmy sobie teraz, że ta idea staje się jeszcze bardziej żywa Wyobraźmy sobie, że okręt zostaje rzucony w moją stron tak blisko, iż mogę wyraźnie dostrzegać strach paniczny malujący się na twarzach załogi i pasażerów, że mogę słyszeć ich krzyk i lamenty i że mogę widzieć, jak moi najdrożsi przyjaciele przesyłają ostatnie pożegnania, czy też mocno obejmują jedni drugich, zdecydowani zginąć we wzajemnym uścisku. Żaden człowiek nie ma serca tak okrutnego, iżby taki widok sprawiał mu przyjemności i żeby mógł się obronić przed poruszeniami najbardziej czulego

współczucia i litości. Jest oczywiste więc, że w tym przypadku istnieje jakaś możliwość pośrednia; i że, jeśli idea jest zbyt mglista, to nie oddziałuje przy porównaniu; jeśli zaś natomiast jest zbyt silna, to działa na nas wyłącznie na drodze oddźwięku uczuciowego, który ma skutek wręcz przeciwny do tego, jaki ma porównanie. Oddźwięk uczuciowy, który jest przekształceniem idei w impresję, wymaga idei o większej sile i żywości, niż tego wymaga porównanie.

Wszystko to da się łatwo zastosować w naszym przypadku. Spadamy bardzo znacznie w naszych własnych oczach, gdy stoimy przed człowiekiem wielkim czy przed człowiekiem wielkiego umysłu; i ta pokora jest ważkim składnikiem w *szacunku*, jaki żywimy dla ludzi, którzy są wyżsi od nas, jak to stwierdziliśmy, rozważając owo uczucie. Czasem powstaje na drodze porównania nawet zazdrość i nienawiść, lecz u większości ludzi rzecz się zatrzymuje na szacunku i uważaniu. To, że oddźwięk uczuciowy ma tak wielki wpływ na umysł ludzki, sprawia, iż duma ma w pewnej mierze ten sam skutek, co zasługa i wartość. Gdy drogą oddźwięku wczuwamy się w te podniosłe uczucia, jakie względem siebie żywi człowiek dumny, powstaje porównanie, które dla nas jest tak przykre i dręczące. Sąd nasz nie idzie w całej rozciągłości za jego schlebającym mu zarozumiałstwem, które mu sprawia taką przyjemność; lecz niemniej spokój tego sądu zostaje naruszony tak dalece, iż poddaje się on tej idei, którą mu narzuca zarozumiałstwo tamtego człowieka, i pozwala jej mieć wpływ znacznie większy, niż mają luźne twory wyobraźni. Gdy człowiek w pogodnym i spokojnym usposobieniu przedstawia sobie jakąś osobę, której walor jest znacznie większy niż jego własna wartość, nie doznaje przykrości na tę myśl. Ale gdy człowiek, co do którego w istocie rzeczy jesteśmy przeświadczeni, że niższa jest jego wartość, stanie przed nami i gdy widzimy w nim niezwykle wielką dumę i pewne siebie zarozumiałstwo, to niewzruszone przeświadczenie, jakie on ma o własnej wartości opanowuje naszą wyobraźnię i pomniejsza nas w naszych własnych oczach zupełnie tak samo, jak gdyby on rzeczywiście posiadał wszystkie te dodatnie cechy, które sobie tak szczodrnie sam przypisuje. Nasza idea zajmuje tu dokładnie to miejsce pośrednie, które jest niezbędne do tego, by mogła działać na nas przez porównanie. Gdyby tej idei towarzyszyło przeświadczenie i gdyby dana osoba zdawała się mieć tę właśnie wartość, jaką sobie przypisuje, to skutek byłby wręcz przeciwny i powstałby w nas na drodze oddźwięku uczuciowego. Wpływ tego czynnika byłby wówczas większy niż wpływ porównania; przeciwnie do tego, co się dzieje, gdy walor danej osoby wydaje się być mniejszy, niż ona sama sobie przypisuje.

Z tych faktów wynika w sposób konieczny, że duma czy też wynoszące się nad wszystko zarozumiałstwo musi być przywarą, budzi bowiem przykrość u wszystkich ludzi i narzuca im w każdej chwili nieprzyjemne porównanie. Oklepana to prawda w filozofii, a nawet w życiu codziennym i w codziennej rozmowie, że to nasza własna dumaj sprawia, iż tak bardzo nie podoba się nam duma innych ludzi; i że cudza próżność staje się dla nas tak nieznośna jedynie dlatego, iż sami jesteśmy próżni. Człowiek wesoły z natury rzeczy szuka towarzystwa wesołych, a człowiek romansowy szuka romansowych. Dumny natomiast nigdy nie znosi dumnych i raczej szuka towarzystwa tych ludzi, którzy mają usposobienie wprost przeciwne. Wobec tego, że my wszyscy w pewnej mierze jesteśmy dumni, cała ludzkość powszechnie gani i potępia dumę jako uczucie, które z natury rzeczy ma tendencję, by budzić w innych na drodze porównania uczucia przykre. I budzić musi je tym bardziej naturalnie, że ci, którzy bezzasadnie są zarozumiali, stale robią te porównania i nie mają żadnego innego sposobu na to, by podtrzymywać swą próżność. Człowiek rozsądny i wartościowy zadowolony jest z samego siebie niezależnie od wszelkich cudzych sądów. Człowiek nierozumny natomiast musi zawsze szukać kogoś, kto jest jeszcze mniej rozumny, ażeby zachować swoje dobre mniemanie o swoich talentach czy rozumie.

Lecz chociaż wynoszące się ponad wszystko zarozumiałstwo i przeświadczenie o naszej własnej wartości jest nieprzyjemną przywarą, to nie ma rzeczy bardziej godnej pochwały, niż mieć poczucie swej wartości, gdy istotnie posiadamy cechy, które są wartościowe. Pożyteczność i korzystność jakiejś cechy w nas samych jest źródłem cnoty w równej mierze jak to, że jest ona przyjemna dla innych. I pewne jest, że nie ma rzeczy bardziej pożytecznej w kierowaniu naszym życiem, niż pewien właściwy stopień dumy, który daje nam świadomość naszej własnej wartości oraz ufność w siebie i pewność we wszystkich naszych projektach i przedsięwzięciach. Jakimkolwiek uzdolnieniem byłby obdarzony człowiek, jest ono całkiem bezużyteczne dla niego, jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy i jeśli nie kształtuje odpowiednio do tego swoich zamysłów. W

każdych warunkach jest konieczne, iżbyśmy znali swoje własne siły; i gdyby było rzeczą dopuszczalną błędzić po jednej czy po drugiej stronie, to bardziej korzystne dla nas byłoby przeceniać naszą wartość, niż przedstawiać ją sobie poniżej rzeczywistej jej miary. Los zazwyczaj sprzyja odważnemu i przedsiębiorczemu; i nic nie daje nam więcej odwagi niż dobra opinia o sobie.

Dodajmy do tego, że chociaż duma czy uznanie dla samego siebie może czasem być nieprzyjemne dla innych, to przecież jest zawsze przyjemne dla nas samych; a z drugiej strony skromność, choć daje przyjemność każdemu, kto ją widzi, często budzi uczucia przykre w osobie, która nią jest obdarzona. Otóż zostało już powyżej stwierdzone, że nasze własne uczucia w równej mierze decydują o tym, czy jakaś cecha jest przywarą czy cnotą jak uczucia, które ta cecha może budzić u innych ludzi.

Tak więc zadowolenie z samego siebie i próżność mogą być nie tylko dopuszczalne, lecz nawet konieczne w charakterze. Jest jednak pewne, że dobre wychowanie i przyzwoitość wymagają, byśmy unikali wszelkich oznak i wyrażań, które bezpośrednio ujawniają to uczucie. Wszyscy mamy zadziwiającą stronność na naszą własną korzyść; i gdybyśmy zawsze dawali folgę naszym uczuciom, jeśli chodzi o naszą wartość, to budziłibyśmy wzajemnie bardzo wielkie oburzenie nie tylko przez to, że stawialibyśmy ludzi bezpośrednio wobec tak nieprzyjemnego przedmiotu porównania, lecz również przez przeciwieństwo naszych sądów. Podobnie więc jak ustalamy *prawa natury*, ażeby zabezpieczyć własność w społeczności i zapobiec przeciwstawianiu się interesów osobistych, tak też ustalamy reguły *dobrego wychowania*, ażeby zapobiec przeciwstawianiu się uczuć dumy i uczynić kontakt między ludźmi bardziej przyjemnym i nieobraźliwym. Nie ma rzeczy bardziej nieprzyjemnej niż wyniosłe zarozumiałstwo. Niemal każdy ma silną skłonność do tej przywary. I nikt nie może dobrze odróżnić w sobie przywary i cnoty ani mieć pewności, że jego ocena własnej jego wartości jest uzasadniona. Z tych racji wszelkie bezpośrednie przejawy tego uczucia są potępiane; i nie robimy żadnego wyjątku w tej regule na korzyść ludzi rozsądnych i wartościowych. Nie jest dopuszczalne, by czynili sobie sprawiedliwość jawnie, w słowach, tak samo, jak jest to niedopuszczalne, gdy chodzi o innych ludzi. A nawet, jeżeli ktoś wykazuje pewną rezerwę i utajoną wątpliwość, gdy czyni sobie sprawiedliwość we własnych myślach, to tym bardziej zdobywa poklask. Zuchwała i niemal powszechna skłonność ludzi do tego, żeby przeceniać samych siebie, stwarza w nas takie *uprzedzenie* do uznania dla samego siebie, że skłonni jesteśmy potępiać je *ogólnie*, gdziekolwiek z nim się spotykamy; i z trudnością robimy wyjątek dla ludzi rozumnych, jeśli nawet chodzi o ich najbardziej tajne myśli. W każdym razie trzeba przyznać, że pewne maskowanie tego uczucia jest bezwzględnie konieczne, i że, jeżeli żywimy dumę w głębi serca, to musimy zachowywać przyjemne pozory oraz oznaki skromności i wzajemnego uważania we wszelkim naszym postępowaniu i zachowaniu. Musimy w każdym okolicznościach być gotowi dawać innym pierwszeństwo przed nami; traktować ich z pewnego rodzaju uważaniem, choćby byli nam równi; wreszcie traktować innych tak, iżby zawsze się wydawało, że jesteśmy najmniej znaczeni w towarzystwie, gdzie nie wysuwamy się zbyt wyraźnie ponad innych. Gdy zachowujemy te reguły w naszym postępowaniu, wówczas ludzie mają więcej pobożania dla naszych ukrytych uczuć, jeśli je ujawnimy w jakiś sposób okólny.

Myślę, że żaden człowiek, który ma praktykę życiową i umie przenikać głęboko utajone uczucia ludzi, nie będzie twierdził, iż skromność, której wymaga od nas dobre wychowanie i przyzwoitość, sięga poza objawy zewnętrzne i że dogłębna szczerłość w tej sprawie jest uważana za istotny składnik naszych obowiązków. Przeciwnie, możemy stwierdzić, że szczerza i z serca płynąca duma czy poszanowanie samego siebie, jeśli są ukryte i dobrze uzasadnione, są istotnym rysem charakteru u człowieka honoru i że nie ma cechy umysłu bardziej nieodzownie koniecznej do tego, by pozyskać poważanie i aprobatę u ludzi. Zwyczaj wymaga pewnych oznak uważania i wzajemnego podporządkowania między ludźmi równej kondycji; lecz kto przesadza tutaj, tego oskarża się o niskość uczuć, jeśli to czyni przez interes, o prostactwo zaś, jeśli to czyni przez nieznanomość rzeczy. Jest więc konieczne, byśmy znali nasze miejsce i naszą pozycję w świecie, bez względu na to, czy je nam daje nasze urodzenie, fortuna, stanowisko, talent czy sława. Jest rzeczą konieczną, byśmy odczuwali dumę odpowiednio do tego stanowiska i zgodnie z tym regulowali nasze zachowanie. I gdyby ktoś powiedział, że roztropność może wystarczać do regulowania naszego zachowania w tej sprawie i że niepotrzebna jest duma, to bym zauważył, iż

tutaj rzeczą roztropności jest dostosować nasze zachowanie do ogólnie przyjętych zwyczajów i że zwyczaj nie mógłby ustalać i autoryzować tej postawy wyższości, gdyby wszyscy ludzie nie byli dumni i gdyby to uczucie nie było ogólnie aprobowane, o ile jest uzasadnione.

Jeśli od życia potocznego i towarzyskiego przejdziemy do historii, to rozumowanie moje nabiera nowej siły, gdy zważymy, że wszystkie te wielkie czyny i uczucia, które stały się przedmiotem podziwu ludzkości, opierają się nie na czymś innym niż na dumie i na szacunku dla samego siebie. Gdy żołnierze nie chcieli iść do Indii za Aleksandrem Wielkim, powiedział on im: *idźcie i powiedzcie waszym rodakom, żeście opuścili Aleksandra, który dokonywał podboju świata*. To powiedzenie zawsze podziwiał szczególnie książę Condé, jak się dowiadujemy od St. Evremonda. „Aleksander, mawiał ten książę, opuszczony przez swoich żołnierzy, znajdujący się wśród barbarzyńców jeszcze niezupełnie podbitych, czuł w sobie taką godność i prawo do władzy, że nie mógł uwierzyć, iżby było możliwe, by ktoś odmówił mu posłuszeństwa. W Europie czy w Azji, pośród Greków czy Persów, to było dlań obojętne: gdziekolwiek spotykał ludzi, wyobrażał sobie, że spotyka poddanych”.

Ogólnie możemy stwierdzić, że to, co nazywamy *cnotą bohaterską* i co podziwiamy jako rys wielkości i wzniosłości umysłu, albo nie jest niczym innym niż niewzruszoną i głęboko zakorzenioną dumą i szacunkiem dla samego siebie, albo ma w sobie znaczną domieszkę tego uczucia. Odwaga, nieustraszość, ambicja, umiłowanie sławy, wielkoduszność i wszystkie inne pełne blasku cnoty tego rodzaju, mają widoczną silną domieszkę szacunku dla samego siebie i znaczną część swej wartości zawdzięczają właśnie temu. Toteż znajdujemy, że wielu religijnych deklamatorów osławia te cnoty jako czysto pogańskie i naturalne i zaleca nam doskonałość religii chrześcijańskiej, która stawia pokorę w rzędzie cnót i koryguje sąd potoczny, a nawet i sąd filozofów, którzy tak powszechnie podziwiają wszelkie wysiłki dumy i ambicji. Czy tę cnotę pokory rozumieją ludzie właściwie, nie będę się kusił rozstrzygnąć. Poprzestaję na tym ustępstwie, że świat całkiem naturalnie ocenia dodatnio umiarkowaną i opanowaną dumę, która z ukrycia ożywia nasze postępowanie i która nie wybucha w takich nieprzystojnych objawach próżności, jakie mogłyby obrazić próżność innych ludzi.

Wartość dumy czy szacunku dla samego siebie wywodzi się z dwóch rzeczy; a mianowicie z tego, że są one pożyteczne i przyjemne dla nas; dzięki temu zdolni jesteśmy prowadzić nasze sprawy, a jednocześnie daje to nam bezpośrednio zadowolenie. Gdy duma wykracza poza słuszne swe granice, traci pierwszą swą stronę dodatnią i staje się nawet szkodliwa; i to jest racją, dla której potępiamy nie znającą miary dumę i ambicję, choćby nie wiedzieć jak była osłonięta i powściągnięta pozorami dobrego wychowania i grzeczności. Że jednak takie uczucie jest też przyjemne i daje człowiekowi, który go doświadcza, doznanie podniosłe, przeto oddźwięk uczuciowy na to zadowolenie zmniejsza znacznie dezaprobatę, która z natury rzeczy wiąże się z niebezpiecznym wpływem tego uczucia na postępowanie i zachowanie doznającej go osoby. Toteż możemy zauważyć, że bardzo wielka odwaga i wielkoduszność, szczególnie jeśli się przejawia wówczas, gdy chmurzy się oblicze fortuny, składa się w znacznej mierze na charakter bohatera i czyni człowieka przedmiotem podziwu potomności: a jednocześnie możemy zauważyć, że przyczynia się do jego ruiny i wprowadza go w niebezpieczeństwa i trudności, z którymi w innym przypadku nigdy by się nie spotkał.

Bohaterstwo czy sława wojenna jest przedmiotem dużego podziwu u większości ludzi. Uważają oni to bohaterstwo za najwyższy rodzaj wartości. Ludzie chłodnej rozwagi nie są tak entuzjastyczni w swych pochwałach bohaterstwa. Nie kończący się zamęt i nieład, który ono wywoływało w świecie, zmniejsza znacznie jego wartość w ich oczach. Gdy się ci ludzie przeciwstawiają obiegowym pojęciom w tej sprawie, to zawsze malują te zła, jakie ta niby-cnota przyniosła społeczności ludzkiej: ruinę państw, spustoszenie prowincyj, rabunek i zniszczenie miast. Póki mamy żywo w myśli te zła, skłonni jesteśmy raczej nienawidzić, niż podziwiać ambicję bohaterów. Lecz gdy zatrzymamy nasz wzrok na samej osobie człowieka, który jest sprawcą wszelkiego tego zła, to jest coś tak olśniewającego w jego charakterze i sam widok tego tak podnosi umysł, że nie możemy temu odmówić naszego podziwu. Tę przykrość, którą nam sprawia to, iż takie bohaterstwo prowadzi do szkody dla społeczności, przewyższa znacznie silniejsza i bardziej bezpośrednia sympatia.

Tak więc nasze wyjaśnienie wartości dodatniej i ujemnej, która wiąże się z różnymi stopniami dumy czy szacunku dla samego siebie, może służyć jako silny argument za powyższą koncepcją, wskazując skutki, jakie mają te czynniki, przedstawione powyżej, we wszystkich odmianach naszych sądów dotyczących tego uczucia. I rozumowanie to da nam pewną korzyść nie tylko przez to, że wskazuje, iż rozróżnienie między przywarą i cnotą wywodzi się z *czterech* źródeł, a mianowicie z *korzyści i przyjemności samej osoby*, która te cechy posiada, i z korzyści i przyjemności, jakie stąd otrzymują inni ludzie. Może nam dać ono również przekonujący dowód na pewne szczególne punkty naszej koncepcji.

Każdy człowiek, który należycie rozważy tę sprawę, przyzna bez skrupułu, że wszelki przejaw złego wychowania czy też przejaw dumy i wyniosłości nie podoba się nam po prostu dlatego, iż uraża naszą własną dumę i prowadzi drogą oddźwięku uczuciowego do porównania, które wywołuje nieprzyjemne uczucie pokory. Ale tego rodzaju zuchwałą pychę ganimy nawet w człowieku, który zawsze był uprzejmy i grzeczny dla nas osobiście; a nawet w człowieku, którego imię znane nam jest tylko z historii. Stąd wynika, że nasza dezaprobata wypływa z oddźwięku uczuciowego na przeżycia innych ludzi i z myśli o tym, że taki charakter jest wysoce nieprzyjemny i obmierzły dla każdego, kto ma jakąkolwiek styczność z osobą, która ma taki charakter. Wczuwamy się w uczucia tych ludzi i w doznawaną przez nich przykrość; że zaś ta przykrość w pewnej mierze wynika z wczucia się w osobę, która tamtych ludzi obraża, przeto możemy tutaj obserwować dwojakie działanie oddźwięku uczuciowego, który tu jest bardzo podobny do tego, cośmy zauważyli przy innej i sposobności.

Rozdział III

O dobroci i życzliwości

Tak wyjaśnwszy źródło tej pochwały i aprobaty, która towarzyszy wszystkiemu, co nazywamy wielkim w ludzkich wzruszeniach, przechodzimy teraz do wyjaśnienia dobroci i do wykazania, skąd pochodzi jej wartość.

Gdy doświadczenie dało nam już kompetentne znanstwo spraw ludzkich i nauczyło nas, w jakim stosunku pozostają one do ludzkich uczuć, to widzimy, że ofiarność ludzi jest bardzo ograniczona i że rzadko wychodzi poza krąg przyjaciół i rodziny lub, co najwyżej, poza granice ich rodzinnego kraju. Tak znając naturę człowieka, nie oczekujemy od niego żadnych rzeczy niemożliwych, lecz zatrzymujemy nasz wzrok na wąskim kręgu, w jakim obraca się każdy człowiek, gdy chcemy stworzyć sobie sąd o jego charakterze moralnym. Gdy naturalna tendencja jego uczuć prowadzi go do tego, że jest usłużny i pożyteczny w granicach tego kręgu, to darzymy aprobatą jego charakter i mamy sympatię dla jego osoby dzięki oddźwiękowi na uczucia tych, którzy bardziej ściśle są z nim związani. W naszych sądach tego rodzaju szybko zmuszeni jesteśmy zapomnieć o naszych własnych interesach, a to z racji wciąż powtarzających się sprzeczności, z jakimi spotykamy się w społeczności i towarzystwie i jakie zachodzą między ludźmi, którzy nie zajmują tej samej pozycji i którzy nie mają takich samych, jak my, interesów. Jedyne punkt widzenia, w którym nasze uczucia zbiegają się z uczuciami innych ludzi, powstaje wówczas, gdy rozważamy, czy jakieś uczucie może dać korzyść albo przyczynić szkodę tym, którzy pozostają w jakimś bezpośrednim związku czy kontakcie z osobą, co tego uczucia doznaje. I chociaż ta korzyść czy szkoda często bardzo jest od nas samych odległa, to przecież czasem jest ona bardzo bliska nas i bardzo nas interesuje przez oddźwięk uczuciowy. To zainteresowanie łatwo rozciągamy na inne przypadki podobne; a gdy te przypadki są bardzo od nas odległe, nasz oddźwięk uczuciowy jest odpowiednio słabszy i nasza pochwała czy nagana również słabsza i mniej zdecydowana. Rzecz się ma tu tak samo, jak z naszymi sądami, które dotyczą ciał zewnętrznych. Wszystkie rzeczy zdają się zmniejszać, gdy się oddalają. Lecz chociaż obraz, jaki rzeczy dają naszym zmysłom, jest pierwotnym wzorcem, na którego podstawie sądzimy o rzeczach, to przecież nie mówimy, że one rzeczywiście się zmniejszają, gdy się oddalają; lecz korygując pozór refleksją, dochodzimy do bardziej stałego i uzasadnionego sądu co do tych rzeczy, i Podobnie, choć oddźwięk uczuciowy może być bardziej słaby niż nasze zainteresowanie nami samymi, i choć oddźwięk na przeżycia ludzi, którzy są daleko od nas, jest znacznie słabszy niż na przeżycia ludzi znajdujących się blisko,

to przecież pomijamy uwagę wszystkie te różnice w naszych spokojnych sądach dotyczących charakteru tych ludzi. I nie tylko często zmieniamy nasze stanowisko w tej sprawie, lecz również spotykamy co dzień osoby, które są w innej sytuacji niż my, i które by nie mogły nigdy porozumieć się z nami, gdybyśmy pozostawali stale w obecnej sytuacji i patrzyli na rzeczy z tego punktu widzenia, jaki jest nam właściwy. Oddziaływanie wzajemne uczuć w życiu społecznym i towarzyskim sprawia więc, że tworzymy sobie pewien ogólny wzorzec niezmienny, na którego podstawie możemy aprobować czy dezaprobować charaktery i sposób zachowania ludzi. I chociaż serce nie zawsze bierze udział w tym ogólnym pojmowaniu rzeczy i chociaż nie reguluje swej miłości i nienawiści na tej podstawie, to przecież te pojęcia ogólne wystarczają dla porozumiewania się i służą dobrze wszystkim naszym celom w towarzystwie, na kazalnicy, w teatrze i w szkołach.

Biorąc pod uwagę te czynniki, łatwo możemy wyjaśnić tę wartość, którą zazwyczaj przypisujemy *ofiarności, ludzkości, współczuciu, wdzięczności, przyjaźni, wierności, gorliwości, bezinteresowności, szczerobliwości* i wszystkim tym innym cechom, które składają się na charakter człowieka dobrego i życzliwego. Skłonność do uczuć czułych czyni człowieka przyjemnym i użytecznym we wszystkich dziedzinach życia; i daje należyty kierunek wszystkim jego innym cechom, które inaczej mogłyby się stać szkodliwe dla społeczności. Odwaga i ambicja, gdy nimi nie kieruje życzliwość, łatwo mogą uczynić człowieka tyranem i łupieżcą. Tak samo rzecz się ma ze zdolnością sądzenia i z pojętnością oraz ze wszystkimi cechami tego rodzaju. Same przez się są one obojętne w stosunku do interesów społeczności i mogą prowadzić do korzyści lub szkody powszechnej, zależnie od tego, jak nimi kierują te inne uczucia.

Że miłość jest *bezpośrednio przyjemna* dla tego, kto jej doznaje, i że nienawiść jest *bezpośrednio przykra*, to może być również ważką racją, dla której darzymy aprobatą wszystkie uczucia, w których skład wchodzi pierwsza, dezaprobatą zaś wszystkie te, w których znacznym składnikiem jest druga. Jest rzeczą pewną, że wzrusza nas niezmiernie zarówno uczucie delikatne jak i wielkie. Całkiem naturalne jest, że łzy stają w naszych oczach, gdy myślimy o takim uczuciu; i nie możemy przeszkodzić temu, iżby w nas powstało to samo czułe uczucie względem tej osoby, która go właśnie doznaje. Wszystko to wydaje mi się być dowodem, że nasza aprobatą w tych przypadkach ma inne źródło niż widoki na pożytek i korzyść czy to dla nas samych, czy dla innych. Do tego możemy dodać, że ludzie całkiem naturalnie, bez wszelkiej refleksji, darzą aprobatą ten charakter, który jest najbardziej podobny do ich własnego. Człowiek o usposobieniu łagodnym i o uczuciach czułych, tworząc sobie pojęcie cnoty najbardziej doskonałej, wkłada w nią więcej życzliwości i ludzkości, niż człowiek dużej odwagi i przedsiębiorczości, który z natury swojej uważa, że pewna podniosłość umysłu jest cechą najbardziej doskonałą. Oczywiście, musi to wpływać z *bezpośredniego* oddźwięku uczuciowego, jaki wykazują ludzie na cechy podobne do ich własnych. Bardziej gorąco wnikają w takie uczucia i wyraźniej doznają tej przyjemności, jaka z nich wypływa.

Jest rzeczą godną uwagi, że nic bardziej nie wzrusza człowieka ludzkiego niż przykład niezwyklej delikatności w miłości czy w przyjaźni, gdzie osoba, która ją żywi, jest czujna na najdrobniejsze potrzeby i interesy swego przyjaciela i jest gotowa poświęcić dla nich najbardziej ważne interesy własne. Takie subtelności mają małe znaczenie dla społeczności, skierowują bowiem naszą uwagę na drobnostki. Ale zniewalają one tym bardziej, im drobniejsza jest sprawa, i są dowodem najwyższej wartości tego człowieka, który jest zdolny do tych uczuć subtelnych. Uczucia są tak zaraźliwe, że przenoszą się z ogromną łatwością z jednej osoby na inną i wywołują podobne poruszenia we wszystkich ludzkich piersiach. Gdzie mamy przed sobą szczególnie uderzające przykłady przyjaźni, tam moje serce ulega temu samemu uczuciu i zostaje ogrzane tymi samymi gorącymi uczuciami, jakie widzę przed sobą. Takie poruszenia przyjemne muszą mnie napełniać przychylnością względem tego, kto je budzi. Tak się rzecz, ma ze wszystkim, co jest przyjemne w jakiejś osobie. Przejście od przyjemności do miłości jest łatwe; lecz tutaj przejście to musi być jeszcze bardziej łatwe, skoro uczuciem przyjemnym, które powstaje drogą oddźwięku, jest sama miłość; i nie potrzeba tu niczego więcej niż zmiany przedmiotu.

Stąd szczególna wartość życzliwości we wszystkich jej postaciach i przejawach. Stąd nawet jej słabości są czymś cnotliwym i miłym; i człowiek, którego boleść z powodu straty przyjaciela nie znała granic, spotyka się z tej racji z szacunkiem. Jego czułość daje wartość jego smutkowi, czyniąc

go czymś dla nas przyjemnym.

Nie będziemy sobie jednak wyobrażali, że wszelkie gniewne uczucia są czymś występny, choć są przykre. Trzeba tu okazać pewną pobłażliwość dla natury ludzkiej. Gniew i nienawiść są uczuciami, które tkwią głęboko w samej naszej strukturze. Brak ich w pewnych przypadkach może nawet być dowodem słabości i niedołążności umysłu. Gdzie zaś uczucia te zjawiają się tylko w słabym stopniu, tam nie tylko je uważamy za wytłumaczone dlatego, że są naturalne, lecz nawet obdarzamy je swym poklaskiem, właśnie dlatego, że są słabsze, niż zazwyczaj bywają u większości ludzi.

Gdzie te gniewne uczucia dochodzą do okrucieństwa, tam są najbardziej nienawistne ze wszystkich przywar. Cała litość i całe zainteresowanie, jakie mamy dla tych, którzy w godny pożałowania sposób cierpią wskutek okrucieństwa, zwraca się przeciw osobie, która jest go winna, i wywołuje nienawiść silniejszą niż ta, jakiej doznajemy w jakimkolwiek innym przypadku.

Nawet wówczas, gdy ta skaza nieludzkości nie dochodzi do tego krańcowego stopnia, uczucia nasze, które ona budzi, podlegają znacznemu wpływowi myśli o szkodzie, jaka z niej wynika. I możemy zauważyć ogólnie, że jeżeli możemy stwierdzić w jakiejś osobie cechę, która czyni ją uciążliwą dla tych, z którymi ona żyje i pozostaje w kontakcie, to zawsze uznajemy ją za wadę czy też za szkę, nie rozważając rzeczy dalej. Z drugiej zaś strony, gdy wyliczamy dobre cechy jakiejś osoby, to zawsze wspominamy o tych rysach jej charakteru, które ją czynią niezawodnym towarzyszem, łatwym w obejściu przyjacielem, łagodnym panem, przyjemnym małżonkiem czy też pobłażliwym ojcem. Przedstawiamy go sobie w myśli wraz ze wszystkimi jego stosunkami społecznymi; i miłujemy go lub nienawidzimy zależnie od tego, jakie budzi uczucia w tych, którzy pozostają z nim w bezpośredniej styczności. I jest regułą jak najbardziej pewną, że jeżeli nie ma takiego stosunku życiowego, w którym nie chciałbym pozostawać do danej osoby, to charakter jej trzeba uznać za doskonały.

I jeśli nie ma ona żadnych uchybień w stosunku do samej siebie, i do innych ludzi, to jej charakter jest całkowicie doskonały. To jest ostateczna próba wartości i cnoty.

Rozdział IV

O uzdolnieniach naturalnych

Nie ma rozróżnienia częściej spotykanego we wszystkich systemach etycznych niż rozróżnienie uzdolnień naturalnych i cnót moralnych. Pierwsze stawia się w jednym rzędzie z darami cielesnymi i przyjmuje się, że nie mają żadnej wartości moralnej. Kto rozważy dokładnie tę sprawę, ten znajdzie, że dysputa na ten temat byłaby jedynie dysputą słowną i że chociaż te cechy nie są całkiem tego samego rodzaju, to przecież wykazują podobieństwo co do większości swych stron istotnych. Jedne i drugie są równie cechami duchowymi; jedne i drugie równie sprawiają przyjemność i w oczywisty sposób wykazują równą tendencję do tego, żeby budzić miłość i szacunek ludzi. Niewielu jest ludzi, którzy nie są zazdrośni o swój charakter, zarówno co się tyczy zdrowego rozsądku i wiedzy, jak honoru i odwagi; znacznie więcej niż co się tyczy umiarkowania i wstrzeźliwości. Ludzie boją się nawet, żeby ich nie uważano za dobrodusznych, by to nie było brane za brak rozumu. I często bardziej przechwalają się swoją rozwiązłością, niż to jest istotnie, by dać sobie pozory natury ognistej i pełnej animuszu. Krótko mówiąc, to, jak się człowiek przedstawia innym ludziom, z jakim przyjęciem spotyka się między nimi, w jakim stopniu znajomi okazują mu uważanie — wszystko to zależy niemal tak samo od jego zdrowego rozsądku i władzy sądenia jak i od innych rysów jego charakteru. Niechaj człowiek ma najlepsze intencje w świecie i niechaj będzie najdalej od wszelkiej niesprawiedliwości i wszelkiego gwałtu, a przecież nigdy nie będzie zdolny sprawdzić, by go wysoko ceniono, o ile nie przypadają mu w udziale, chociaż umiarkowanym, pewne dary rozumu. Skoro więc uzdolnienia naturalne, aczkolwiek, być może, niższe, stawia się w tym samym rzędzie, zarówno co się tyczy ich przyczyn, jak i ich skutków, z tymi cechami, które nazywamy cnotami moralnymi, to dlaczegoż należałoby jedno od drugich odróżniać?

Jakkolwiek odmawiamy uzdolnieniom naturalnym tytułu cnót, musimy przyznać, że zyskują one sympatię i uznanie ludzi; i że dają nowy blask innym cnotom i że człowiek, który je posiada,

większe ma tytuły do naszej przychylności i naszych usług niż ktoś całkiem ich pozbawiony. Można istotnie mniemać, że uczucie aprobaty, jakie wywołują te cechy, nie tylko jest *niższe*, lecz również nieco *odmienne* od tego, które towarzyszy innym cnotom. Lecz to w moim przekonaniu nie jest dostateczną racją, by je wyłączać z katalogu cnot. Każda z tych cnot, nawet życzliwość, sprawiedliwość, wdzięczność, uczciwość, budzi swoiste uczucie czy doznanie u widza. Charaktery Cezara i Katona tak, jak je przedstawia Salustiusz, oba są cnotliwe w najbardziej ścisłym znaczeniu tego słowa; lecz są cnotliwe na różny sposób; i nie są dokładnie te same uczucia, które one budzą. Jeden budzi miłość, drugi uważanie, jeden jest miły, drugi budzi głębokie uszanowanie. Moglibyśmy chcieć spotkać się z pierwszym charakterem u przyjaciela; z drugiego bylibyśmy dumni, gdybyśmy sami go posiadali. Podobnie aprobatą, która towarzyszy darom naturalnym, może być nieco inna, co się tyczy zabarwienia uczuciowego, od tej, jaka towarzyszy innym cnotom, lecz to może ich nie czynić jakimś gatunkiem odrębnym. Istotnie też możemy zauważyć, że dary naturalne, podobnie jak i inne cnoty, nie wszystkie budzą aprobatę tego samego rodzaju. Zdrowy rozsądek i dary intelektu rodzą szacunek, dowcip i humor budzą miłość [przypis: Miłość i poszanowanie są w gruncie rzeczy tym samym uczuciem i wypływają z podobnych przyczyn. Cechy, które budzą jedno i drugie, są przyjemne i sprawiają przyjemność. Lecz tam, gdzie ta przyjemność jest surowa i poważna albo gdzie przedmiot jej jest znaczny i wywołuje silne wrażenie, albo gdzie budzi on w pewnym stopniu pokorę i podziw — we wszystkich tych przypadkach uczucie, które wypływa z przyjemności, właściwiej jest nazwać poszanowaniem niż miłością. Życzliwość towarzyszy obu, lecz wiąże się z miłością w bardziej znacznym stopniu.]

Ci, którzy przedstawiają rozróżnienie między darami naturalnymi a moralnymi cnotami jako bardzo istotne, mogą powiedzieć, że pierwsze są całkowicie niezależne od woli i że wobec tego nie wiąże się z nimi żadna zasługa, jako że nie zależą od wolnej woli. Lecz na to odpowiadam *po pierwsze*, że wiele spośród tych cech, które moralisci, zwłaszcza starożytni, obejmowali mianem cnot moralnych, również nie zależy od woli i powstaje drogą konieczności, jak władze sądenia i wyobraźni. Taka jest stałość, odwaga, wielkoduszność; krótko, wszystkie te cechy, które czynią człowieka wielkim. Mógłbym powiedzieć to samo w pewnej mierze o innych cechach, jako że niemal niemożliwe jest, iżby umysł zmienił swój charakter pod jakimś ważnym względem lub go wyleczył z usposobienia porywczego czy ponurego, gdy takie jest mu przyrodzone. Im wyższy jest stopień, w jakim występują te cechy naganne w charakterze, tym większą stają się one przywarą, choć przecież tym mniej są zależne od woli. *Po wtóre* chciałbym, ażeby ktoś mi wskazał rację, dlaczego cnota i przywara nie mogą być niezależne od woli tak, jak piękno i brzydota. Te rozróżnienia moralne opierają się na naturalnych rozróżnieniach przykrości i przyjemności; i gdy te uczucia wypływają z ogólnego rozważania jakiejś cechy czy rysu, to cechę tę czy rys ten nazywamy przywarą lub cnotą. Otóż jestem przekonany, że nikt nie będzie twierdził, iżby cecha jakaś nie mogła budzić przyjemności czy przykrości u osoby, która ją rozważa, o ile nie jest całkowicie zależna od woli tej osoby, która ją posiada. *Po trzecie*, co się tyczy wolnej woli, to wykazaliśmy, że nie ma jej zarówno w działaniach jak i w cechach ludzkich. Nie jest słuszny wywód, że co jest zależne od woli, to jest wolne. Działania nasze są bardziej zależne od woli niż nasze sądy; niemniej nie mamy więcej swobody w jednych niż w drugich.

Lecz chociaż rozróżnienie między tym, co zależne i co niezależne od woli, nie wystarcza, ażeby usprawiedliwić różnicę między naturalnymi dyspozycjami, a cnotami moralnymi, to przecież pierwsza różnica daje nam prawdopodobną zasadę wyjaśnienia, dlaczego moralisci wynaleźli drugie rozróżnienie. Ludzie zauważyli, że chociaż dyspozycje naturalne i cechy moralne w zasadzie stoją w tym samym rzędzie, to przecież jest między nimi ta różnica, iż pierwsze nie podlegają niemal zupełnie zmianie pod wpływem żadnej sztuki i żadnego starania, gdy tymczasem te drugie, lub co najmniej działania, które z nich wynikają, mogą się zmieniać pod wpływem takich motywów, jak wzgląd na nagrody i kary, jak pochwała i nagana. Dlatego to prawodawcy, teologowie i moralisci starali się głównie uregulować te działania zależne od woli i próbowali stworzyć dodatkowe motywy do tego, ażeby człowiek chciał być cnotliwy pod tym względem. Wiedzieli oni, że karać człowieka za szaleństwo lub napominać go, by był roztropny i rozważny, znaczy niewiele, choć te same kary i napomnienia, gdy chodzi o sprawiedliwość i niesprawiedliwość, mogłyby mieć wpływ bardzo znaczny. Że jednak ludzie w życiu potocznym i

towarzyskim nie mają na widoku tych celów, lecz całkiem naturalnie chwalą czy ganią to, co im się podoba lub nie podoba, przeto, jak się zdaje, niewiele się liczą z tym rozróżnieniem, lecz uważają roztropność za cnotę podobnie jak życzliwość, a przezorność w równym stopniu jak sprawiedliwość. Co więcej znajdujemy, że wszyscy moralisci, których sądu o rzeczach nie wypaczyło ściśle trzymanie się jakiejś koncepcji, wchodzą na tę samą drogę myślenia; i że zwłaszcza moralisci starożytni nie mieli żadnego skrupułu, ażeby umieścić roztropność na czele cnót kardynalnych. Uczucie poważania i aprobaty może obudzić w pewnym stopniu każda władza umysłu, gdy jest w pełni rozwoju i w dobrej kondycji. Wy tłumaczyć to uczucie jest zadaniem *filozofów*. Do *gramatyków* zaś należy zbadać, jakie cechy mają tytuł do miana *cnoty*; gdy to spróbują uczynić, znajdują, że to nie jest tak łatwe, jak mogą być skłonni sobie wyobrażać na pierwszy rzut oka.

Główną racją, dla której dyspozycje naturalne darzone są poszanowaniem, jest to, że wykazują tendencję, iż będą pożyteczne dla osoby, która je posiada. Niepodobna zrealizować jakiegoś zamiaru z powodzeniem, gdy się tego nie czyni roztropnie i rozważnie; i to, że są dobre nasze intencje, nie wystarcza samo przez się, by zapewnić pomyślny wynik naszym przedsięwzięciom. Ludzie są wyżsi od zwierząt głównie dzięki wyższości swego rozumu; i tylko stopnie tej samej władzy stwarzają tak wielką różnicę między jednym człowiekiem, a innym. Wszelkie zdobycze sztuki ludzkiej zawdzięczamy rozumowi ludzkiemu; i gdzie fortuna nie jest zbyt kapryśna, największa i najbardziej znaczna część tych zdobyczy musi przypadać w udziale ludziom roztropnym i rozważnym.

Może się ktoś zapytać, co jest bardziej wartościowe, szybkie pojmowanie czy wolne? Albo, czy bardziej wartościowy jest umysł, który przy pierwszym wejrzeniu przenika sprawę, lecz nie może się już dalej posunąć w jej badaniu, czy też umysł przeciwny, który musi wypracować każdą rzecz wysiłkiem i staraniem? Albo czy jest bardziej wartościowa głowa jasna czy też pełna pomysłów, głęboki geniusz czy też sąd pewny? Krótko, jaki charakter czy jaka szczególna struktura umysłu jest bardziej doskonała niż inna? Oczywiście, na żadne z tych pytań nie możemy dać odpowiedzi, nie rozważywszy, która z tych cech daje człowiekowi najlepsze przystosowanie do życia i doprowadza go najdalej w każdym jego przedsięwzięciu.

Jest wiele innych cech umysłu, które czerpią swą wartość z tego samego źródła. *Pilność, wytrwałość, cierpliwość, aktywność, czujność, staranność, stałość* oraz inne cnoty tego rodzaju, które łatwo będzie sobie przypomnieć, uważane są za wartościowe nie dla czego innego, niż dla korzyści, jakie dają w praktyce życiowej. Tak samo rzecz się ma z *umiarkowaniem, oszczędnością, prostotą w trybie życia, zdecydowaniem*. Z drugiej zaś strony *rozrzutność, umiłowanie zbytku, niezdeterminowanie, niepewność* są przywarami jedynie dlatego, że prowadzą nas do ruiny i sprawiają, że jesteśmy niezdolni do działania i prowadzenia interesów.

Podobnie jak mądrość i zdrowy rozsądek ceni się dlatego, że są pożyteczne dla osoby, która je posiada, tak *dowcip* i *wymowę* ceni się dlatego, że są *bezpośrednio przyjemne* dla innych ludzi. Z drugiej strony *dobry humor* lubimy i uważamy, ponieważ jest *bezpośrednio przyjemny* dla samej osoby, która go posiada. Jest oczywiste, że rozmowa z człowiekiem pełnym dowcipu jest bardzo przyjemna; podobnie, wesoły i w dobrym humorze towarzysz rozsiewa radość na całe towarzystwo przez to, że jego wesołość znajduje oddźwięk. Te cechy więc są przyjemne, a przez to całkiem naturalnie rodzą sympatię i posiadają wszelkie rysy cnoty.

Trudno w wielu przypadkach powiedzieć, co rozmowę z jednym człowiekiem czyni przyjemną i zajmującą, a rozmowę z innym nudną i niesmaczną. Ponieważ rozmowa jest odbiciem umysłu, podobnie jak książki, przeto te same cechy, które czynią jedną z tych rzeczy cenną, muszą budzić nasze uważanie dla drugiej. To rozważymy jeszcze poniżej. W tej chwili można stwierdzić ogólnie, że wszelki walor, jaki człowiek zdobywa przez swoją rozmowę (który niewątpliwie może być bardzo znaczny), wypływa nie z czego innego, lecz tylko z przyjemności, jaką daje ta rozmowa ludziom obecnym.

Z tego punktu widzenia należy również uważać za cnotę *czystość ciała*, jako że ona z natury rzeczy czyni nas przyjemnymi dla innych i jest bardzo ważnym źródłem miłości i sympatii. Nikt nie zaprzeczy, że zaniedbanie w tym względzie jest wadą; że zaś wady nie są niczym innym niż małymi przywarami, i że ta wada jest nią nie dla czego innego niż dla przykrego doznania, jakie budzi w

innych ludziach, przeto możemy w tym przypadku, pozornie tak mało ważnym, jasno ustalić źródło rozróżnienia moralnego między przywarą i cnotą w innych przypadkach.

Poza wszystkimi tymi cechami, które czynią człowieka miłym czy wartościowym, jest jeszcze jakieś *je ne sais quoi* przyjemne i przystojne, które daje ten sam skutek. W tym przypadku, podobnie jak tam, gdzie chodzi o dowcip i wymowę, musimy szukać wyjaśnienia w pewnym zmyśle, który działa bez refleksji i który nie bierze w rachubę, do czego prowadzą dane cechy i charaktery. Niektórzy moralisci tym właśnie zmysłem tłumaczą wszelkie poczucie cnoty. Ich koncepcja ma wszelkie cechy prawdopodobieństwa. I tylko szczegółowe badanie może dać przewagę jakiejś innej koncepcji. Gdy znajdujemy, że niemal wszystkie cnoty mają takie swoiste działanie; i gdy znajdujemy, co więcej, że to działanie wystarcza samo przez się, by obudzić silne uczucie aprobaty, to nie możemy wątpić później, że wszelkie cechy darzone są aprobatą proporcjonalnie do korzyści, jaka z nich wynika.

To, czy jakaś cecha *przystoi*, czy też *nie przystoi* danemu wiekowi, charakterowi czy też danej pozycji — to również wpływa na to, czy się ją chwali, czy gani. To, czy przystoi, zależy w znacznej mierze od doświadczenia. Zazwyczaj widzimy, że ludzie tracą lekkomyślność w miarę, jak się posuwają w lata. Stąd pewien stopień powagi i pewne określone lata wiążą się ze sobą w naszych myślach. Gdy zaś widzimy, że się nie wiążą w charakterze jakiejś osoby, to zadaje to pewnego rodzaju gwałt naszej wyobraźni i jest przykre.

Pamięć jest władzą duszy, która spośród wszystkich innych najmniejszy ma wpływ na charakter i która jest najmniejszą cnotą czy przywarą przy różnych swoich stopniach, jednocześnie dopuszczając bardzo wielką ilość stopni. O ile nie dochodzi ona do tego zdumiewającego stopnia, że może nas zadziwić albo nie spada do takiego stopnia, iż w pewnej mierze wpływa ujemnie na władzę sądenia, to zazwyczaj nie zauważamy w ogóle jej stopni i nawet nie wspominamy o nich, chwając czy ganiąc jakąś osobę. Jest rzeczą tak daleką od cnoty mieć dobrą pamięć, że ludzie na ogół udają, iż się skarżą na złą pamięć; i próbując przekonać świat, że to, co mówią, jest całkowicie ich własnym wynalazkiem, czynią ofiarę ze swej pamięci, by ich chwalono za geniusz i zdolność sądenia. Niemniej rozważając sprawę tę w oderwaniu, trudno byłoby podać rację, dlaczego zdolność przypominania sobie minionych idei wiernie i jasno nie miałyby mieć tyle wartości, ile zdolność szeregowania naszych idei aktualnych w takim porządku, iżby tworzyły prawdziwe zdania i poglądy. Racją tej różnicy musi być z pewnością to, że pamięć działa bez doznań przyjemności czy przykrości; i że we wszystkich swoich stopniach pośrednich służy niemal równie dobrze praktyce życiowej. Natomiast najmniejsze różnice we władzy sądenia dają się wyraźnie wyczuć w ich konsekwencjach; a jednocześnie ta władza sądenia nigdy nie rozwija swego działania w bardziej znacznym stopniu tak, iżby z tym nie łączyło się bardzo wielkie zadowolenie i wielka przyjemność. Oddźwięk uczuciowy na tę użyteczność i przyjemność daje wartość rozumowi; brak natomiast tego oddźwięku sprawia, że uważamy pamięć za władzę zupełnie obojętną, gdy chodzi o dezaprobatę lub aprobatę.

Nim porzucę ten temat uzdolnień *naturalnych*, zauważyć muszę, że, być może, jednym źródłem uważania i sympatii, które im towarzyszą, jest *znaczenie i waga*, jaką te uzdolnienia dają osobie, która je posiada. Taki człowiek zdobywa większe znaczenie w życiu. Jego decyzje i działania mają znaczenie dla większej liczby jego bliźnich. Zarówno jego przyjaźń jak i wrogość, stają się czymś ważnym. I łatwo zauważyć, że kto jest w ten sposób wyniesiony ponad resztę ludzi, musi budzić w nas uczucia poważania i aprobaty. Każda rzecz, ważna zajmuje naszą uwagę, zatrzymuje na sobie naszą myśl; patrzymy na nią z zadowoleniem. Historia królestw jest bardziej interesująca niż historia rodzin; historia wielkich mocarstw więcej interesuje niż historia małych miast i księstw; a historia wojen i rewolucji interesuje bardziej niż historia czasów pokoju i porządku. Współczujemy osobom, które cierpią, i wczuwamy się we wszystkie różnorakie uczucia, jakie wiążą się z ich losami. Umysł zajmuje mnogość rzeczy oraz silne uczucia, które się z nimi wiążą. I to zainteresowanie i pobudzenie umysłu jest zazwyczaj przyjemne i jest rozrywką. Ta sama koncepcja wyjaśnia uważanie i szacunek, jakimi darzymy ludzi o wyjątkowych talentach i uzdolnieniach. Dobre i złe losy wielkich mas związane są ich działaniem. Wszystko, co oni podejmują, ma duże znaczenie i przyciąga naszą uwagę. Żadna rzecz, która ich dotyczy, nie powinna być przeoczona i niedoceniona. I gdzie jakaś osoba może budzić te uczucia, tam

natychmiast zdobywa ona nasze uważanie, o ile inne rysy jej charakteru nie czynią jej dla nas nienawistną i nieprzyjemną.

Rozdział V *Pewne dalsze refleksje co do cnót naturalnych*

Traktując o uczuciach, zauważyliśmy byli, że dumę i skromność, miłość i nienawiść, budzą korzyści i szkody, jakich doznaje *umysł*, *ciało* lub *los człowieka*; i że te korzyści czy szkody mają ten skutek dzięki temu, iż wywołują swoistą impresję przykrości lub przyjemności. Przykreść czy przyjemność, która powstaje, gdy patrzymy ogólnie na jakieś działanie czy na jakąś cechę *umysłu*, stanowi o tym, że to działanie czy cecha jest przywarą lub cnotą, i daje początek naszej aprobacie lub naganie, która nie jest niczym innym, niż bardziej słabą i mniej dostrzegalną miłością albo nienawiścią. Wskazaliśmy powyżej cztery różne źródła tej przyjemności i przykrości; ażeby zaś uzasadnić pełniej tę koncepcję, może być dobrze stwierdzić tutaj, że dary i wady *ciała* oraz dodatnie i ujemne strony *fortuny* dają przyjemność albo przykreść z tych samych racji. To, że jakaś rzecz ma tendencję, iżby być *pożyteczną* dla jej posiadacza czy też dla innych ludzi, albo do tego, iżby dawać *przyjemność* jemu lub innym, wszystko to daje bezpośrednią przyjemność temu, kto daną rzecz rozważa, i budzi jego miłość lub aprobatę.

Zacznijmy od darów ciała. Możemy tu zauważyć zjawisko, które mogłoby się wydawać powszednie i śmieszne, gdyby powszednia i pospolita mogła być rzecz, która wzmacnia tak ważną konkluzję, albo śmieszna rzecz, którą się posługiwano w rozważaniach filozoficznych. Znane jest ogólnie, że ludzie, których nazywamy *uwodzicielami kobiet* i którzy zapisali się swymi miłosnymi przygodami lub których budowa ciała pozwala się spodziewać od nich szczególnego wigoru w tym względzie, są dobrze widziani przez płęć piękną i całkiem naturalnie zdobywają przychyłność nawet u tych, których cnota winna usuwać wszelką myśl o tym, iżby mogły być tam przydatne kiedykolwiek te talenty. Tu jest oczywiste, że zdolność takiego człowieka do tego, iżby dawać rozkosz, jest rzeczywistym źródłem tej sympatii i uważania, jakie on znajduje pośród kobiet; a jednocześnie, że kobiety, które go miłują i uważają, nie mają widoków, by same doznawały tego zadowolenia, i że mogą go doznać, tylko wczuwając się w kobietę, która pozostaje z nim w stosunku miłosnym. Jest to przypadek swoistego rodzaju i zasługuje na naszą uwagę.

Innym źródłem przyjemności, jaką nam daje myśl o darach cielesnych, jest korzyść, którą osiąga osoba, co je posiada. Jest rzeczą pewną, że piękno zarówno ludzi, jak i innych zwierząt, polega w znacznej mierze na takim ukształtowaniu części ciała, z którym, jak wiemy z doświadczenia, łączy się siła i sprawność i które daje istocie danej zdolność do działania i wysiłku. Szerokie ramiona, smukła postać, mocne stawy, kształtne nogi, wszystkie te rzeczy są piękne w człowieku, są bowiem znakami mocy i wigoru, które są darami, jakie z natury rzeczy są nam przyjemne i dają przez to widzowi część zadowolenia doznawanego przez tego, kto je posiada.

Tyle co do *pożyteczności*, która może łączyć się z jakąś cechą ciała. Co zaś do *przyjemności bezpośredniej*, to rzecz pewna, że zdrowy wygląd, równie widoczny jak moc i sprawność, składa się w znacznej mierze na piękno; i że wygląd chorowity innego człowieka jest dla nas zawsze przykry ze względu na ideę bólu i przykrości, którą w nas budzi. Z drugiej strony podoba się nam prawidłowość naszych własnych rysów, choćby nie była pożyteczna ani dla nas samych, ani dla innych; i trzeba, byśmy w pewnej mierze odsunęli się na pewną odległość od siebie samych, iżby ta prawidłowość mogła nam dać jakieś zadowolenie. Zazwyczaj patrzymy na siebie tak, jak patrzą na nas inni ludzie, i drogą oddźwięku uczuciowego doznajemy tych uczuć korzystnych, jakie oni żywią w stosunku do nas.

Jak dalece korzyści, jakie daje *fortuna*, budzą uważanie i aprobatę z tych samych racji, o tym możemy się przekonać, wracając myślą do poprzednich naszych rozważań na ten temat. Zauważyliśmy powyżej, że aprobatę, jaką darzymy tych, którzy posiadają dary *fortuny*, można przypisać trzem różnym przyczynom. *Po pierwsze*, tej bezpośredniej przyjemności, jaką budzi w nas człowiek bogaty widokiem pięknych szat, zaprzęgów, ogrodów, budynków, jakie posiada. *Po drugie*, tej korzyści, jaką mamy nadzieję osiągnąć dzięki jego ofiarności i szczodrości. *Po trzecie*, tej przyjemności i korzyści, jakie on sam osiąga z tego, co posiada, i jakie wywołują w nas

oddźwięk przyjemny. Bez względu na to, czy nasze uważanie dla bogatych i wielkich przypisujemy jednej, czy też wszystkim tym przyczynom, możemy jasno stwierdzić te czynniki, z których wypływa poczucie cnoty i przywary. Myślę, że większość ludzi będzie skłonna na pierwszy rzut oka przypisać nasze uważanie dla ludzi bogatych widokom na własny interes i korzyść. Lecz jest pewne, że nasze uważanie dla innych sięga dalej, niż widoki na własną korzyść; a stąd jest oczywiste, że to uczucie musi wypływać z oddźwięku uczuciowego na doznania tych, co zależą od człowieka, którego uważamy i szanujemy, i co mają bezpośrednio z nim styczność. Uważamy go za osobę, która zdolna jest przyczyniać się do szczęścia czy zadowolenia swych bliźnich, i całkiem naturalnie wchodzimy w ich uczucia w stosunku do tej osoby. I to posłuży do uzasadnienia mej koncepcji, która trzeciemu czynnikowi daje pierwszeństwo przed pozostałymi dwoma i przypisuje nasze uważanie dla ludzi bogatych oddźwiękowi na przyjemność i korzyść, jaką oni sami osiągają przez to, co posiadają. Nawet bowiem te dwa inne czynniki razem nie mogą działać w należytym rozciągłości i wyjaśniać wszelkich zjawisk, o ile nie ma oddźwięku uczuciowego tego czy innego rodzaju; a wobec tego jest rzeczą znacznie bardziej naturalną wybrać ten oddźwięk, który jest bezpośredni niż ten, który jest odległy i pośredni. Do tego dodać możemy, że gdzie bogactwo czy moc jest bardzo wielka i gdzie daje człowiekowi duże znaczenie i dużą wagę w świecie, tam uważanie, którym się cieszy, można w części przypisać innemu czynnikowi, różnemu od tych trzech, a mianowicie temu, że te rzeczy interesują umysł, otwierając widoki na mnogość i ważkość konsekwencji, jakie się z nimi wiążą. Niemniej, ażeby wyjaśnić działanie tego czynnika, musimy również odwołać się do *oddźwięku uczuciowego*, jak to stwierdziliśmy w poprzednim rozdziale.

Nie będzie nie na miejscu zauważyć przy tej sposobności, że nasze uczucia są giętkie i że łatwo ulegają wielu zmianom pod wpływem rzeczy, z którymi są związane. Wszystkie te uczucia aprobaty, które towarzyszą rzeczom pewnego określonego rodzaju, wykazują między sobą znaczne podobieństwo, choć wypływają z różnych źródeł. Z drugiej zaś strony te uczucia, zwrócone ku różnym rzeczom, różnią się w doznaniach, choć wypływają z tego samego źródła. Tak, piękno wszelkich rzeczy widzialnych daje przyjemność mniej więcej taką samą, choć czasem powstaje ona na sam widok rzeczy, czasem zaś na drodze oddźwięku uczuciowego i na myśl o użyteczności tych rzeczy. Podobnie, gdy myślimy o działaniu i charakterach ludzi, nie mając w tym żadnego szczególnego interesu, to przyjemność czy przykrość, która przy tym powstaje, jest w zasadzie tego samego rodzaju (z pewnymi drobnymi odmianami), choć, być może, bardzo odmienne były przyczyny, które ją wywołały. Z drugiej strony wygodny dom i charakter cnotliwy nie budzą tego samego doznania aprobaty, choćby nawet źródło tej aprobaty było to samo i choćby wypływała ona z oddźwięku uczuciowego i z myśli o pożyteczności tych rzeczy. Jest coś, co zupełnie nie da się wyjaśnić w tych odmianach doznania; lecz jest to coś, czego doświadczamy we wszystkich naszych uczuciach i wzruszeniach.

Rozdział VI

Końcowe wnioski książki

Ogólnie biorąc, mam nadzieję, że nic nie brakuje do tego, ażeby ściśle było uzasadnienie tego systemu etyki. Jesteśmy pewni, że oddźwięk uczuciowy jest bardzo potężnym czynnikiem w naturze ludzkiej. Jesteśmy też pewni, że ma on wielki wpływ na nasze poczucie piękna, zarówno gdy patrzymy na rzeczy fizyczne, jak gdy wydajemy sąd o sprawach moralnych. Znajdujemy, że oddźwięk ten ma dostateczną siłę, ażeby dać nam najsilniejsze uczucia aprobaty, nawet gdy działa on sam jedynie, bez współdziałania jakichś innych czynników, jak to ma miejsce, gdy chodzi o sprawiedliwość, posłuch, czystość i dobre zachowanie. Możemy też zauważyć, że wszelkie warunki, potrzebne do tego, iżby się przejawiał, są spełnione w większości cnót, które po większej części prowadzą do dobra społecznego lub do dobra osoby, która je posiada. Jeśli porównamy wszystkie te warunki, nie będziemy wątpili, że oddźwięk uczuciowy jest głównym źródłem rozróżnień moralnych; zwłaszcza, gdy weźmiemy w rachubę, że nie ma takiego zarzutu, który by można postawić naszej koncepcji w jednym przypadku, nie rozciągając go na wszystkie inne. Sprawiedliwość z pewnością aprobowana jest nie dla żadnej innej racji, niż ta, iż prowadzi do dobra publicznego; dobro zaś publiczne jest dla nas obojętne, o ile oddźwięk uczuciowy nim nas nie

zainteresuje. To samo możemy przyjąć, co się tyczy wszystkich innych cnót, które w podobny sposób prowadzą do dobra publicznego. Muszą one zawdzięczać całą swoją wartość naszemu oddźwiękowi uczuciowemu na doznania tych, co osiągają z nich jakąś korzyść, podobnie jak cnoty, które prowadzą do korzyści osoby, co je posiada, zawdzięczają swoją wartość naszemu oddźwiękowi na doznania tej osoby.

Większość ludzi przyzna łatwo, że pożyteczne cechy umysłu są czymś cnotliwym ze względu właśnie na swą pożyteczność. Ten sposób myślenia jest tak naturalny i zjawia się w tak licznych sytuacjach, że niewielu będzie miało jakiś skrępał co do tego. Gdy zaś raz już zostanie uznany, to z konieczności trzeba będzie uznać siłę i znaczenie oddźwięku uczuciowego. Cnotę uważa się za środek do celu. Środki zaś do celu uważa się za wartościowe tylko o tyle, o ile uważa się za wartościowy cel. Lecz szczęście ludzi obcych obchodzi nas jedynie poprzez oddźwięk uczuciowy. Temu więc czynnikowi będziemy musieli przypisać uczucie aprobaty, jakie powstaje, gdy rzucamy okiem na wszystkie te cnoty, które są pożyteczne dla społeczności lub dla osoby, co je posiada. One to tworzą najbardziej znaczną część moralności.

Gdyby było rzeczą właściwą w takiej sprawie zdobywać przekupstwem zgodę czytelników, czy też posługiwać się innym środkiem niż solidny argument, to mielibyśmy tu obfitą ilość argumentów poruszających uczucia. Wszyscy miłośnicy cnoty (a takimi miłośnikami jesteśmy wszyscy w teorii, choćbyśmy nie wiedzieć jak upadali moralnie w praktyce) muszą z pewnością doznawać przyjemności, widząc, że rozróżnienia moralne wywodzą się z tak szlachetnego źródła, które daje nam słuszne pojęcie zarówno o *ofiarności*, jak i o *zdolnościach* człowieka. Trzeba bardzo niewielkiej znajomości spraw ludzkich, by dostrzec, że poczucie moralne jest czynnikiem, który tkwi w duszy, przy tym jednym z najbardziej potężnych czynników, jakie składają się na strukturę psychiki. Lecz to poczucie musi z pewnością zdobywać nową siłę, gdy refleksją obejmuje samo siebie i aprobuje te czynniki, z jakich się wywodzi, i nie znajduje w nich przy tym nic, co by nie było wielkie i dobre u swego początku i źródła. Ci, którzy rozkładają poczucie moralne na pierwotne instynkty ludzkiego umysłu, mogą bronić sprawy cnoty z dostateczną powagą; lecz brak im tego przeważającego argumentu, jaki posiadają ci, którzy wyjaśniają to poczucie szeroko sięgającym oddźwiękiem uczuciowym na przeżycia innych ludzi. Zgodnie z ich koncepcją nie tylko trzeba darzyć aprobatą cnotę, lecz również i poczucie cnoty; i nie tylko to poczucie, lecz również czynniki, z których ono się wywodzi. Żadna z tych koncepcji nie wysuwa nic takiego, co by nie było godne pochwały i dobre.

To stwierdzenie można rozciągnąć na sprawiedliwość i na inne cnoty tego rodzaju. Choć sprawiedliwość jest cnotą sztuczną, poczucie, że jest ona moralna, jest naturalne. To, że ludzie wzięli się ze sobą systemem norm postępowania, czyni każdy akt sprawiedliwości zbawiennym dla społeczności. Skoro zaś już tak jest, to całkiem naturalnie darzymy go aprobatą; gdybyśmy go zaś nie darzyli, to niemożliwe byłoby, iżby jakieś porozumienie czy jakaś konwencja mogła kiedykolwiek zrodzić to uczucie.

Większość urządzeń wymyślonych przez ludzi może podlegać zmianie. Zależą one od humoru i kaprysu. Przez pewien czas jest na nie moda, a następnie pogrążają się w niepamięci. Być może, można by się obawiać, że jeśliby sprawiedliwość i porządek prawny były istotnie wynalazkiem ludzkim, to musiałyby się znaleźć w rzędzie takich rzeczy. Ale sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. Interes, na którym opiera się sprawiedliwość, jest najbardziej doniosły, jaki tylko można sobie wyobrazić, i rozciąga się na wszelkie czasy i miejsca. I nie może mu służyć dobrze żadne inne sztuczne urządzenie. To jest oczywiste i pokazuje się to na samym początku tworzenia się społeczności. Wszystkie te przyczyny sprawiają, że reguły sprawiedliwości są stałe i niezmiennie; co najmniej tak niezmiennie, jak niezmienna jest natura ludzka. I czyż mogłyby być bardziej niezmiennie, gdyby opierały się na przyrodzonych instynktach?

Ta sama koncepcja może nam pomóc do tego, byśmy sobie stworzyli należne pojęcie zarówno o szczęściu, jak i o *dostojności cnoty*, i może ona sprawić, że cała nasza natura, ze wszystkimi jej czynnikami, będzie nas skłaniała do tego, iżbyśmy praktykowali i cenili tę szlachetną cnotę. Istotnie, któż nie czuje przepływu energii w swym dążeniu do wiedzy i umiejętności wszelkiego rodzaju, gdy zważy, że poza korzyścią, która wypływa bezpośrednio z tych zdobyczy, dają one również nowy blask w oczach innych ludzi i że im powszechnie towarzyszy uważanie i

aprobata? I kto może myśleć, że korzyści materialne są wystarczającą kompensatą za najlżejszy choćby wyłom w cnotach *społecznych*, gdy zważy, że nie tylko jego charakter w jego stosunku do innych ludzi, lecz również jego spokój i zadowolenie wewnętrzne zależą całkowicie od surowego przestrzegania i zachowania tych cnót; oraz że nigdy nie będzie zdolny do rachunku z samym sobą umysł, który uchybił swym obowiązkom w stosunku do ludzi i do społeczności? Ale nie chcę się zatrzymywać na tej sprawie. Takie rozważania wymagają specjalnego dzieła, które by miało charakter zupełnie różny od obecnego. Anatom nigdy nie powinien iść w zawody z malarzem; krając dokładnie i przedstawiając drobne części ciała ludzkiego, nie powinien też rościć sobie pretensji, że swym rysunkom da pełny wdzięku i pociągający kształt i wyraz. Jest nawet coś ohydneho lub co najmniej niskiego w widoku rzeczy, które on przedstawia; i trzeba te rzeczy koniecznie umieścić na pewnej odległości i przysłonić przed wzrokiem, ażeby stały się powabne dla oka i wyobraźni. Niemniej anatom może doskonale dawać rady malarzowi; i nawet niepodobna celować w malarstwie bez pomocy anatoma. Musimy mieć dokładną znajomość części ciała, ich położenia i związku między nimi, nim będziemy mogli rysować elegancko i poprawnie. W ten sam sposób, najbardziej abstrakcyjne spekulacje, dotyczące natury ludzkiej, choć chłodne i nie zajmujące, służą *moralności praktycznej* i mogą tę ostatnią uczynić wiedzą bardziej poprawną w jej przepisach i bardziej przekonywającą w jej zaleceniach.

DODATEK

Nie ma sposobności, z której chciałbym, bardziej skorzystać niż ta, by wyznać moje błędy; i uważałbym, że taki powrót do prawdy i rozumu jest bardziej honorowy niż sąd najbardziej bezbłędny. Człowiek, który jest zupełnie wolny od pomyłek, nie może mieć roszczenia do żadnych pochwał, poza pochwałą dla jego rozumu. Natomiast człowiek, który poprawia swe błędy, wykazuje jednocześnie słuszny sposób myślenia oraz rzetelność i uczciwość swego charakteru. Nie byłem dotąd tak szczęśliwy, ażeby znaleźć bardziej znaczne błędy w rozumowaniach, jakie przedstawiłem w poprzednich księgach, wyjąwszy jedną sprawę. Lecz przekonałem się w doświadczeniu, że pewne moje wyrażenia nie były dobrane tak dobrze, iżby zapobiec mylnemu rozumieniu u czytelników; i właśnie głównie dlatego, by usunąć ten defekt, dołączyłem ten dodatek.

Nic nie może nas skłonić, byśmy wierzyli w jakiś fakt, poza tym, że dana jest nam bezpośrednio jego przyczyna albo jego skutek; lecz jaka jest natura tego przeświadczenia, które wywodzi się z tego stosunku przyczyny i skutku, niewielu ludzi miało ciekawość postawić sobie to pytanie. W moim rozumieniu nie można ominąć tego pytania. Przeświadczenie albo jest pewną nową ideą, taką jak idea *realności* czy *istnienia*, którą wiążemy z prostym pojęciem rozważanej rzeczy, albo też jest po prostu swoistym *doznaniem* lub *uczuciem*. Że nie jest to nowa idea związana z prostym pojęciem, to można wnioskować z dwóch następujących argumentów. *Po pierwsze*, nie mamy oderwanej idei istnienia, którą by można odróżnić i oddzielić od idei poszczególnych rzeczy. Niemożliwe jest więc, iżby można było tę ideę istnienia dołączyć do idei jakiejś rzeczy lub wytworzyć różnicę pomiędzy prostym pojęciem a przeświadczeniem. *Po wtóre*, umysł ma władzę nad wszystkimi tymi ideami i może je oddzielać, wiązać, mieszać i zmieniać, jak mu się podoba; tak, iż gdyby przeświadczenie polegało jedynie na nowej idei łączącej się z pojęciem, to byłoby w mocy człowieka wierzyć, w co mu się podoba. Możemy więc wyprowadzić wniosek, że przeświadczenie polega jedynie na pewnym doznaniu czy uczuciu; na czymś, co nie zależy od woli, lecz musi powstawać z pewnych określonych przyczyn, z czynników, nad którymi nie panujemy. Gdy jesteśmy przekonani o jakimś fakcie, to po prostu ujmujemy go pojęciowo i jednocześnie doznajemy pewnego uczucia, które jest różne od tego doznania, jakie towarzyszy marzeniom wyobraźni. Gdy zaś wyrażamy nasze niedowierzanie, co się tyczy jakiegoś faktu, to rozumiemy przez to, iż argumenty za tym faktem nie wywołują tego uczucia. Gdyby przeświadczenie nie polegało na uczuciu, które jest czymś różnym od naszego prostego pojęcia, wszelkie twory najdzikszej wyobraźni stałyby w jednym rzędzie z najdalej ustalonymi prawdami, opartymi na historii i na doświadczeniu. Poza tym doznaniem czy uczuciem nie ma rzeczy, która by mogła odróżnić te twory wyobraźni od prawd ustalonych.

Jeśli więc będziemy uważali za prawdę niewątpliwą, że *przeświadczenie nie jest niczym innym niż swoistym uczuciem, różnym od prostego pojęcia*, to kolejnym pytaniem, które zjawi się całkiem naturalnie, będzie: *jaka jest natura tego doznania czy uczucia i czy jest ono podobne do jakiegoś innego uczucia, jakiego doznaje umysł ludzki?* Ważne to pytanie. Jeśli bowiem to uczucie nie jest podobne do żadnego innego, to musimy stracić nadzieję, iżbyśmy mogli wyjaśnić jego przyczyny i musimy je uważać za czynnik pierwotny umysłu ludzkiego. Jeśli natomiast uczucie to jest podobne do innych, to możemy mieć nadzieję, że wyjaśnimy jego przyczyny przez analogię i wyprowadzimy je z bardziej ogólnych zasad. Otóż każdy łatwo przyzna, że bardziej stałe i niezmiennie są te pojęcia, które są przedmiotem przeświadczenia i pewności niż luźne i gnuśne marzenia tego, kto buduje zamki na lodzie. Uderzają nas one większą swą siłą; są dla nas bardziej aktualne; umysł je ujmuje z większą mocą i bardziej podlega ich działaniu. Zatrzymuje się na nich z poczuciem pewności i niejako opiera się na nich i znajduje w nich uspokojenie. Krótko, zbliżają się one bardziej do impresji, które są nam dane bezpośrednio i aktualnie; i wobec tego są podobne do wielu innych operacji umysłu.

Nie ma, w moim rozumieniu, innej możliwości, ażeby się uchylić przed tą konkluzją, niż twierdzić, że przeświadczenie składa się nie tylko z prostego pojęcia, lecz również z impresji czy doznania, które da się odróżnić od tego pojęcia. Ta impresja czy doznanie nie przekształca pojęcia, czyni je tylko bardziej aktualnym i intensywnym; wiąże się ona tylko z tym pojęciem zupełnie tak samo, jak *akt woli* i *pragnienie* wiąże się ze swoistymi koncepcjami dobra i przyjemności. Ale dalsze rozważania wystarczą, mam nadzieję, ażeby usunąć tę koncepcję. *Po pierwsze*, jest ona wyraźnie sprzeczna z doświadczeniem i z tym, czego jesteśmy świadomi bezpośrednio. Wszyscy ludzie zgadzali się zawsze co do tego, że rozumowanie jest po prostu operacją naszych myśli czy idei; i chociaż te idee mogą się różnić doznaniem uczuciowym, to przecież do naszych *konkluzji* nie wchodzi nigdy nic innego niż idee czy też nasze bardziej mgliste pojęcia. Na przykład: słyszę w tej chwili głos człowieka, którego znam; ten dźwięk przychodzi z sąsiedniego pokoju. Ta impresja moich zmysłów bezpośrednio zwraca me myśli ku danej osobie i ku rzeczom, które je otaczają. Przedstawiam je sobie jako coś, co istnieje w danej chwili z tymi samymi własnościami i stosunkami, jakie posiadały one, jak wiem, poprzednio. Te idee szybciej opanowują mój umysł niż idee zaczarowanego zamku. Różnią się one co do doznań uczuciowych, które im towarzyszą, lecz nie ma swoistej i samoistnej impresji, która by im towarzyszyła. Rzecz się ma tak samo, gdy przypominam sobie różne wydarzenia podróży czy też zdarzenia historyczne. Każdy poszczególny fakt jest przedmiotem przeświadczenia. Jego idea jest ukształtowana inaczej niż luźne marzenia tego, kto buduje zamki na lodzie, ale żadna szczególna impresja nie towarzyszy każdej wyraźnej idei czy pojęciu jakiegoś faktu. O tym mówi proste doświadczenie. Jeśli to doświadczenie można podawać w wątpliwość kiedykolwiek, to chyba wtedy, gdy umysł doznawał wątpliwości i trudności, a następnie, ujawszy rzecz z jakiegoś nowego punktu widzenia lub stanąwszy wobec nowego argumentu, zatrzymuje się i uspokaja na ustalonej konkluzji i przeświadczeniu. W tym przypadku doznaje on uczucia, które jest różne od pojęcia i da się oddzielić. Przejście od wątpliwości i pobudzenia do spokoju i odprężenia daje zadowolenie i przyjemność umysłowi. Ale weźmy inny przypadek. Wyobraźmy sobie, że widzę nogi i uda jakiejś osoby w ruchu i że jakaś rzecz przysłania resztę jej ciała. Tutaj, rzecz pewna, wyobraźnia przedstawi nam i dopełni całą postać. Dodaję tej osobie głowę i ramiona, piersi i szyję. Te człony jej ciała przedstawiam, sobie w wyobraźni i mam przeświadczenie, iż ona je posiada. Nie ma rzeczy bardziej oczywistej niż to, że całej tej operacji dokonuje sama myśl czy też wyobraźnia. Przejście jest bezpośrednie. Idee narzucają się nam w danej chwili. Ich oparty na nawyku związek z aktualną impresją zmienia je i przekształca w pewien określony sposób, lecz nie wywołuje to żadnego aktu umysłu, który byłby różny od tej swoistości pojęcia. Niechaj każdy zbada swój własny umysł, a przekona się w sposób oczywisty, że to jest prawdą.

Po wtóre, bez względu na to, jak się rzecz ma, co się tyczy tej szczególnej impresji, to przecież trzeba uznać, że umysł lepiej ujmuje, czy też ma lepiej ugruntowane pojęcie o tym, co jest faktem, niż o fikcjach. Po cóż więc rozglądać się dalej, czy też mnożyć przypuszczenia bez wszelkiej konieczności?

Po trzecie, możemy wyjaśnić przyczyny dobrze ugruntowanego pojęcia, ale nie możemy

wyjaśnić przyczyn jakiejś poszczególnej impresji. Nie tylko tyle: przyczyny dobrze ugruntowanego pojęcia wyczerpują całą sprawę i nie pozostaje nic, co by mogło wywołać jakiś inny skutek. Wniosek dotyczący faktu nie jest niczym innym niż ideą jakiejś rzeczy, która często się wiąże, czyli kojarzy, z daną aktualnie impresją. I nie ma tu nic więcej. Każdy składnik tej całości potrzebny jest do wyjaśnienia drogą analogii tego bardziej stałego i ugruntowanego pojęcia; i nie pozostaje tu nic takiego, co by mogło dać jakąś swoistą impresję.

Po czwarte, skutki przeświadczenia, polegające na tym, że wpływa ono na uczucia i wyobraźnię, można wszystkie wyjaśnić dobrze ugruntowanym i stałym pojęciem; i nie ma powodu, by uciekać się do jakiejś innej zasady. Te argumenty łącznie z wieloma innymi, któreśmy wyliczyli w księgach poprzednich, dowodzą dostatecznie, że przeświadczenie tylko modyfikuje ideę lub pojęcie i czyni je czymś innym dla towarzyszącego uczucia, nie daje natomiast żadnej swoistej impresji.

Tak więc, z tego ogólnego przeglądu tej sprawy widać, iż powstają tu dwa ważne zagadnienia, które odważamy się polecić uwadze filozofów, a mianowicie: *czy jest jakaś inna rzecz, która by odróżniała przeświadczenie od prostego pojęcia, poza doznaniem emocjonalnym lub uczuciem? Oraz, czy to doznanie jest czymś więcej niż bardziej ugruntowanym i stałym pojęciem albo niż mocniejszym chwytem, w który bierzemy rzecz rozważaną?*

Jeżeli, po bezstronnym zbadaniu rzeczy, filozofowie zgodzą się na tę samą konkluzję, którą wyprowadziłem powyżej, to najbliższym zadaniem będzie zbadać analogię, jaka zachodzi między przeświadczeniem, a innymi aktami umysłu, i znaleźć przyczynę tego, że to pojęcie jest ugruntowane i mocne. Myślę, że to nie jest trudne zadanie. Przejście od impresji aktualnej do idei zawsze ożywia i wzmacnia tę ideę. Gdy jest dana aktualnie jakaś rzecz, to idea rzeczy, która jej zwykle towarzyszy bezpośrednio, narzuca się nam jako coś realnego i solidnego. Tę ideę odczuwamy raczej, niż ujmujemy pojęciowo, i zbliża się ona pod względem swej siły i swego wpływu na inne do impresji, od której się wywodzi.

Tego dowiodłem powyżej obszernie. Nie mogę do tego dodać żadnych nowych argumentów, choć, być może, moje wywody, dotyczące całego tego zagadnienia przyczyny i skutku, byłyby bardziej przekonujące, gdyby ustępy podane poniżej wstawić na miejsca, które dla nich wskazałem. Dodałem pewne ilustracje na innych miejscach, gdzie uważałem, że to jest konieczne.

Wstawić do księgi I po wyrazach: „bardziej mgliste i ciemne”

Często się zdarza, że gdy dwóch ludzi brało udział w jakimś wydarzeniu, to jeden będzie je sobie lepiej przypominał niż drugi, i że będzie miał bardzo wielkie trudności, chcąc doprowadzić do tego, iżby jego towarzysz również przypomniał sobie to zdarzenie. Na próżno przebiega on i wspomina różne okoliczności: wskazuje czas, miejsce, ludzi, którzy tam byli, co było powiedziane, co czynili różni ludzie, aż wreszcie trafia na jakąś szczęśliwą okoliczność, która ożywia całość i daje jego towarzyszowi dokładne przypomnienie wszystkich szczegółów. Tutaj osoba, która zapomniała początkowo, otrzymuje wszystkie te idee z rozmowy z tą drugą, włączając w to okoliczności czasu i miejsca; ale je uważa za fikcję wyobraźni. Lecz skoro zostanie wspomniana okoliczność, która porusza jej pamięć, te same idee ukazują się teraz w nowym świetle i towarzyszy im niejako inne doznanie uczuciowe niż przed tym. Bez wszelkiej innej zmiany, poza zmianą tego doznania, idee te stają się od razu ideami pamięci i zdobywają uznanie.

Ponieważ więc wyobraźnia może przedstawiać sobie wszystkie te same rzeczy, jakie pamięć nam może podsuwać, i ponieważ te dwie władze różnią się od siebie tylko odrębnymi *doznaniami uczuciowymi*, jakie wiążą się z ideami, które one dają, przeto może być wskazane, żeby rozważyć, jaka jest natura tych doznań uczuciowych. I tutaj, jak myślę, każdy gotów będzie zgodzić się ze mną, że idee pamięci są bardziej silne i żywe niż idee wyobraźni.

Wstawić do księgi I po słowach: „mówi definicja powyższa”

Ta operacja umysłu, która tworzy przeświadczenie o jakimś fakcie, była dotychczas, jak się zdaje, jedną z największych tajemnic w filozofii, choć nikt nawet nie podejrzewał, że zachodzi

jakaś trudność jej wyjaśnienia. Co do mnie, to muszę przyznać, że widzę tu znaczną trudność, i że nawet wówczas, gdy myślę, iż rozumiem sprawę dokładnie, jestem w kłopotcie, w jakich terminach wyrazić to, co mam na myśli. Wyprowadzam wniosek za pomocą indukcji, która mi się wydaje zupełnie oczywista, że mniemanie lub przeświadczenie nie jest niczym innym niż ideą, która różni się od fikcji nie swoją naturą czy porządkiem swoich składników, lecz sposobem, w jaki jest ujmowana przez umysł. Lecz gdy chcę wyjaśnić, co to za sposób, trudno mi znaleźć jakieś słowo, które by dokładnie odpowiadało, i jestem zmuszony odwołać się do tego, co przeżywa każdy człowiek, ażeby dać dokładne pojęcie o tej operacji umysłu. Ideę, którą darzymy uznaniem, odczuwamy inaczej niż ideę fikcyjną, którą podsuwa nam jedynie wyobraźnia; i właśnie to swoiste doznanie uczuciowe próbuję wyjaśnić, nazywając je większą siłą, żywością, solidnością, ugruntowaniem czy stałością. Te wielorakie terminy, które mogą wydać się tak niefilozoficzne, mają tylko dać wyraz temu, że akt umysłu, który sprawia, iż rzeczy realne są dla nas bardziej aktualne niż fikcje, jest przyczyną tego, że mają one większą wagę w myśli i większy wpływ na uczucia i wyobraźnię. O ile tylko zgadzamy się ze sobą co do samej rzeczy, to nie potrzeba dyskutować o terminach. Wyobraźnia ma władzę nad wszystkimi swymi ideami i może je wiązać, mieszać i zmieniać na wszelkie możliwe sposoby. Może ona przedstawiać sobie rzeczy we wszelkich okolicznościach miejsca i czasu. Może stawiać je niejako przed nasze oczy w ich właściwych barwach, zupełnie tak, jak gdyby one istniały. Że jednak jest niemożliwe, by ta władza sama z siebie osiągnęła kiedykolwiek przeświadczenie, to jest oczywiste, iż przeświadczenie nie polega na naturze i porządku naszych idei, lecz na sposobie ich ujmowania i na tym, jakie doznania uczuciowe wiążą się z nimi w umyśle. Wyznaję, że niepodobna wyjaśnić dokładnie tego doznania czy sposobu pojmowania. Możemy tu posługiwać się słowami, które wyrażają coś bardzo bliskiego temu doznaniu. Ale prawdziwym i odpowiednim mianem tego doznania jest *przeświadczenie*, termin, który w życiu potocznym każdy rozumie dostatecznie. I w filozofii nie możemy posunąć się dalej i nie możemy uczynić nic więcej, niż stwierdzić, że jest to coś, czego doznaje umysł i co odróżnia idee władzy sądenia od fikcji wyobraźni. To coś daje ideom więcej mocy i wpływu na inne przeżycia; sprawia, że zdają się one mieć większe znaczenie; ugruntowuje je w umyśle i czyni je kierującymi zasadami wszelkich naszych działań.

Przypisek do księgi I po słowach: „bezpośredniej impresji”

Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam siquando eorum ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem: quem accipimus primum hic disputare solitum: Cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo; cujus ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intuens Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex his memoriae ducta sit disciplina. Cicero, de Finibus, lib. 5

(...Czy to nazwać darem natury, czy też skutkiem jakiegoś urojenia, że gdy widzimy takie miejsca, w których — jak nam wiadomo — często przebywali godni pamięci ludzie, wzruszamy się bardziej, niż gdy słuchamy opowieści o ich czynach lub czytamy jakieś ich dzieła? Tak właśnie jestem wzruszony i teraz. Bo oto przychodzi mi na myśl Platon, o którym wiemy, iż pierwszy zwykł tutaj prowadzić swe dysputy. Również znajdujące się w pobliżu ogrody jego nie tylko nasuwają mi wspomnienia o nim, lecz zdają się stawiać mi przed oczami jego postać. Bywał tu Speuzyp, bywał Ksenokrates, bywał i uczeń jego Polemon, który siadywał w tym właśnie miejscu, na jakie patrzymy. Osobiście, patrząc także na naszą kurię — a mówię o kurii Hostyliuszowej, nie o tej nowej, która wydaje mi się mniejsza, odkąd została powiększona — myślę zazwyczaj o Scypionie, Katonie i Leliuszu, przede wszystkim jednak o swoim dziadku. Miejsca mają tak wielką moc budzenia wspomnień, iż nie bez powodu na nich oparta została sztuka zapamiętywania. - Cicero, Pisma filozoficzne, t. III, *O najwyższym dobru i złu*, ks. V, 2.).

Wstawić do księgi I po słowach: „impresje zmysłowe”

Możemy zauważyć to samo działanie poezji w mniejszym stopniu; i to jest wspólne poezji i obłądowi, że żywość, którą dają ideom, nie wywodzi się ze szczególnych sytuacji czy związków, w jakich pozostają rzeczy, które są przedmiotami tych idei, lecz z aktualnego usposobienia danej osoby. Lecz choćby ta żywość doszła do nie wiedzieć jak wysokiego stopnia, jest rzeczą oczywistą, że w poezji nie może ona nigdy dawać tego samego *doznania uczuciowego*, jakie powstaje w umyśle, gdy rozumujemy choćby nawet z małym pozorem prawdopodobieństwa. Umysł może łatwo odróżnić jedno od drugiego; i choćby entuzjazm poetycki nie wiedzieć jak poruszał uczucia, będzie to tylko fantom przeświadczenia czy przekonania. Rzecz ma się tak samo z ideą, jak z uczuciem, jakie ona wywołuje. Nie ma uczucia w świadomości ludzkiej, którego by nie mogła budzić poezja; ale jednocześnie doznanie uczuć, gdy je wywołują fikcje poetyckie, jest tak bardzo inne niż to, jakie budzi przeświadczenie i rzeczywistość. Uczucie, które jest nieprzyjemne w życiu rzeczywistym, może dawać wysokie zadowolenie w tragedii czy w poemacie epickim. W tym drugim przypadku nie ciąży ono na nas swą wagą: wydaje się mniej ważne i solidne i nie daje innych skutków poza tym, że przyjemnie porusza uczuciowo i budzi uwagę. To, że zachodzi różnica w uczuciach, jest jasnym dowodem podobnej różnicy w tych ideach, z których wypływają uczucia. Gdy żywość wywołana jest tym, że idea wiąże się zwykle z aktualnie daną impresją, to chociaż wyobraźnia może pozornie nie być tak bardzo poruszona, niemniej jest zawsze coś, co bardziej narzuca się i jest bardziej realne w jej działaniach, niż w uniesieniach poetyckich i oratorskich. Siły, jaką w tym przypadku mają nasze działania umysłowe, nie można mierzyć jakimś widocznym poruszeniem umysłu, podobnie zresztą, jak i w innych przypadkach. Opis poetycki może mieć bardziej widoczny wpływ na wyobraźnię niż opowiadanie historyczne. Może on zebrać więcej okoliczności, które tworzą pełny obraz. Może się wydawać, że opis ten stawia rzecz przed naszymi oczami w bardziej żywych barwach. Niemniej idee, które on stawia przed nami, różnią się *doznaniem uczuciowym* od tych, jakie daje pamięć i władza sądenia. Jest coś słabego i niepełnego w tej całej pozornej gwałtowności myśli i uczuć, jakie wiążą się z fikcjami poetyckimi.

Poniżej będziemy mieli sposobność zauważyć zarówno podobieństwa jak różnice między uniesieniem poetyckim, a poważnym przeświadczeniem. Tymczasem nie mogę powstrzymać się od tego, żeby nie stwierdzić, iż wielka różnica między doznaniem uczuciowym, jakie im towarzyszą, wypływa w pewnej mierze z refleksji i reguł *ogólnych*. Zauważamy, że siła i żywość ujmowania, jaką fikcje zdobywają w poezji i w wymowie, jest rysem zupełnie przypadkowym, który posiadać może w równym stopniu wszelka inna idea, i że takie fikcje nie wiążą się z niczym realnym. Ta obserwacja sprawia, że fikcjom poddajemy się, by tak rzec, czasowo i warunkowo; sprawia jednocześnie, że czujemy, iż idea jest tu zupełnie różna od wiecznych i niewzruszonych przeświadczeń opartych na pamięci i nawyku. Pod pewnym względem są one takie same, lecz pierwsza jest znacznie niższa od drugiej, zarówno co się tyczy jej przyczyn, jak i skutków.

Podobne rozważanie dotyczące reguł ogólnych zapobiega temu, iżby wzmacniało się nasze przeświadczenie, ilekroć powiększa się siła i żywość naszych idei. Gdy jakiś pogląd nie dopuszcza wątplenia ani przeciwnego prawdopodobieństwa, to darzymy go pełnym poczuciem pewności, choć brak podobieństwa czy bliskości przestrzennej może sprawić, że jego siła będzie mniejsza niż innych poglądów. Tak właśnie rozum koryguje to, co się ukazuje naszym zmysłom, i każe nam wyobrażać sobie, że rzecz, która odległa jest o dwadzieścia stóp, wydaje się nawet oku tak duża, jak rzecz o tych samych wymiarach na odległości dziesięciu stóp.

Wstawić do księgi I po słowach: „żadnej idei takiej mocy”

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 oczywiście 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 przy pomocy nieznaney siły, to na próżno mielibyśmy nadzieję, iż zdobędziemy ideę siły, odwołując się do tego, co się dzieje w naszych umysłach [przypis: Tak samo niedoskonałe są nasze idee bóstwa; lecz to nie może mieć żadnego wpływu na religię i moralność. Porządek świata dowodzi, 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.]

Żywiłem pewne nadzieje, że chociaż nasza koncepcja świata intelektualnego może mieć znaczne braki, to przecież będzie wolna od tych sprzeczności i niedorzeczności, które zdają się towarzyszyć wszelkiemu wyjaśnieniu, jakie jest w stanie dać umysł ludzki, co się tyczy świata materialnego. Ale przeglądając bardziej dokładnie rozdział o *tożsamości osobowej*, znajduję, że uwikłałem się w taki labirynt, iż, muszę przyznać, nie wiem, jak skorygować moje dawniejsze poglądy, ani też, jak je wewnętrznie uzgodnić. Jeżeli to nie jest dobra racja ogólna, uzasadniająca sceptycyzm, to jest to co najmniej racja wystarczająca (gdybym ich już nie posiadał w obfitości) dla mnie, by utrzymać postawę nieufności i skromności we wszystkich moich decyzjach. Przedstawię argumenty po obu stronach, zaczynając od tych, które mnie skłoniły, by zanegować ścisłą i właściwą identyczność i prostotę naszego ja, czyli istoty myślącej.

Gdy mówimy o naszym ja lub o *substancji*, to z tymi terminami musi się wiązać jakaś idea, inaczej bowiem są one całkiem niezrozumiałe. Wszelka idea wywodzi się od poprzedzających ją impresji; a tymczasem nie mamy żadnej impresji naszego ja lub substancji jako czegoś prostego i niepodzielnego. W tym znaczeniu więc nie mamy idei tych rzeczy.

Cokolwiek jest różne, jest też rozróżnialne; co zaś jest rozróżnialne, to da się oddzielić w myśli czy w wyobraźni. Każda percepcja jest odrębna od innych. Każdą więc można odróżnić i oddzielić; i można ją przedstawić sobie jako istnienie samoistne; i może ona istnieć samodzielnie bez wszelkiej sprzeczności czy niedorzeczności.

Gdy patrzę na ten stół i na ten kominek, nic mi nie jest dane aktualnie poza pewnymi szczególnymi percepcjami, które mają naturę podobną, jak wszystkie inne percepcje. Taka jest teza filozofów. Lecz ten stół, który jest przede mną, i ten kominek mogą istnieć i istnieją samodzielnie. Taka jest teza przeciętnego człowieka i nie ma w niej sprzeczności. Nie ma więc sprzeczności, jeżeli rozciągamy tę samą tezę na wszystkie percepcje.

Ogólnie biorąc, następujące rozumowanie zdaje się być przekonujące. Wszelkie idee są zapożyczone od poprzedzających je percepcji. A więc nasze idee rzeczy wywodzą się z tego źródła. A zatem nie można zrozumieć żadnego dotyczącego rzeczy twierdzenia i żadne nie może być zgodne wewnętrznie, jeżeli nie jest zrozumiałe i zgodne wewnętrznie w odniesieniu do percepcji. Lecz zrozumiałe i zgodne wewnętrznie jest powiedzenie, że rzeczy istnieją samodzielnie i niezależnie, bez jakiejś wspólnej prostej substancji czy podmiotu, w którym by inherowały cechy. To twierdzenie więc nie może też być niedorzeczne w odniesieniu do percepcji.

Gdy zwrócę moją myśl ku mojemu ja, to nigdy nie mogę postrzec tego ja, nie mając jakiejś jednej czy wielu percepcji; i w ogóle nie mogę nigdy postrzec żadnej rzeczy, która by nie była percepcją. Zespół więc tych percepcji tworzy nasze ja.

Możemy sobie przedstawić, że jakaś istota myśląca ma bądź wiele, bądź niewiele percepcji.

Wyobraźmy sobie, że umysł zostanie sprowadzony na poziom niższy niż nawet życie ostrygi. Wyobraźmy sobie dalej, że ma on tylko jedną percepcję, na przykład percepcję głodu lub pragnienia. I rozważmy ten umysł w tej sytuacji. Czy przedstawicie tu sobie cokolwiek innego niż tę percepcję jedynie? Czy macie tu jakieś pojęcie owego ja czy substancji? Jeśli nie macie, to dodanie innych percepcji nie może wam dać tego pojęcia.

Unicestwienie, które, jak przypuszczają niektórzy, następuje z chwilą śmierci i które niszczy całkowicie to ja, nie jest niczym innym niż wygaśnięciem wszelkich percepcji, miłości i nienawiści, przykrości! przyjemności, myśli i doznania zmysłowego. Te więc percepcje muszą być tożsame z tym ja, skoro nie może ono żyć dłużej niż te percepcje.

Czy nasze ja jest tożsame z *substancją*? Jeżeli jest tożsame, to jak może powstać pytanie, czy dane ja może się zachować, gdy zmianie ulega substancja? Jeżeli zaś jest czymś różnym od substancji, to na czym polega różnica? Co do mnie, to w ogóle nie mam żadnego pojęcia ani o jednym, ani o drugiej, jeśli mam je przedstawiać sobie jako różne od danych konkretnych percepcji.

Filozofowie zaczynają się godzić na zasadę, że *nie posiadamy żadnej idei substancji zewnętrznej, która by była różna od idei konkretnych własności*. To musi utworzyć drogę podobnej zasadzie dotyczącej umysłu: że *nie mamy żadnego pojęcia o umyśle, które by było różne od konkretnych percepcji*.

Dotąd, jak się zdaje, wywodom moim towarzyszy dostateczna oczywistość. Lecz oto rozluźniłem w ten sposób wszelkie moje konkretne percepcje i teraz przystępuję do wyjaśnienia zasady powiązania, która je łączy ze sobą i która sprawia, że im przypisujemy rzeczywistą prostotę i identyczność. Otóż teraz zdaję sobie sprawę, że moje wyjaśnienie ma wielkie braki i że do tego, iżby je przyjąć za wystarczające, mogła mnie skłonić tylko pozorna oczywistość poprzedzających wywodów. Jeżeli percepcje są samodzielnymi istnieniami, to tworzą całość tylko przez to, że się wiążą ze sobą. Lecz rozum ludzki nigdy nie może odkryć związku między odrębnymi istnieniami. Możemy jedynie czuć związek, czy też to, że myśl zmuszona jest przejść od jednej rzeczy do innej. Stąd wynika, że tylko myśl może ustalić identyczność osobową, obejmując refleksją szereg percepcji minionych, z których składa się umysł: wtedy czuje on, że idee tych percepcji są związane ze sobą i że całkiem naturalnie jedna pociąga za sobą inne. Choć niezwykła może się wydać ta konkluzja, nie powinna nas ona dziwić. Większość filozofów zdaje się mieć skłonność, żeby myśleć, iż identyczność osobowa wywodzi się ze świadomości. Ale świadomość nie jest niczym innym niż myślą refleksyjną czy percepcją. Obecna koncepcja filozoficzna więc ma tutaj pomyślnie widoki. Lecz znikają wszelkie moje nadzieje, gdy przystępuję do wyjaśnienia tych czynników, które wiążą w myśli czy w świadomości następujące po sobie percepcje. Nie mogę znaleźć koncepcji, która by mnie tu zadowalała.

Krótko mówiąc, są tu dwie zasady, których nie mogę pogodzić ze sobą; a jednocześnie nie jest w mojej mocy ich się wyrzec. Są to mianowicie zasady, że *wszelkie nasze percepcje odrębne od innych są odrębnymi istnieniami oraz że umysł nigdy nie postrzega żadnego realnego związku między odrębnymi istnieniami*. Gdyby nasze percepcje tkwiły w czymś, co jest proste i niepodzielne, albo też gdyby umysł postrzegał jakieś realne powiązanie między nimi, to nie byłoby tu żadnej trudności. Co do mnie, to muszę bronić przywileju sceptyka i wyznać, że ta trudność jest zbyt wielka dla mego rozumu. Niemniej, nie chcę twierdzić, iż jest to trudność, której absolutnie nie można przezwyciężyć. Być może, inni czy też ja sam po bardziej dojrzałym zastanowieniu mógłbym znaleźć jakąś koncepcję, która pogodzi te sprzeczności.

Skorzystam też z tej sposobności, ażeby przyznać się do dwóch innych błędów mniejszej wagi, jakie bardziej dojrzałe zastanowienie wskazało mi w moim rozumowaniu. Pierwszy błąd można znaleźć w księdze I, gdzie mówię, iż odległość między dwoma ciałami jest znana między innymi na podstawie kątów, jakie tworzą ze sobą promienie światła, które idą od tych ciał. Otóż jest pewne, że te kąty nie są znane umysłowi i że wobec tego nie może on nigdy ustalić tej odległości. Drugi błąd znaleźć można w tejże księdze I, gdzie mówię, że dwie idee tej samej rzeczy mogą się różnić tylko różnym stopniem siły i żywości. Jestem przeświadczony, że istnieją inne różnice między ideami, których nie można podciągnąć pod tamte. Gdybym powiedział, że dwie idee tej samej rzeczy mogą się różnić tylko *doznaniem uczuciowym*, jakie się z nimi wiąże, byłbym bliższy prawdy.

Uwaga do księgi I do słowa: „podobieństwo”

Jest oczywiste, że nawet różne proste idee mogą być podobne do siebie; i nie jest rzeczą konieczną, iżby to, w czym są podobne, dawało się wyodrębnić i oddzielić od tego, w czym są różne. *Błękit* i *zieleń*, to dwie proste i różne idee, które są bardziej podobne do siebie niż *błękit* i *szkarłat*, choć ich zupełna prostota wyłącza wszelką możliwość tego, żeby je można było wyodrębnić i oddzielić. Tak samo rzecz się ma z poszczególnymi dźwiękami, smakami i zapachami. Gdy je porównać, to możliwa jest między nimi nieskończona ilość podobieństw, choć nie mają żadnego wspólnego składnika. Tego możemy być pewni nawet na podstawie samego oderwanego zwrotu *prosta idea*. Ten zwrot obejmuje wszelkie idee proste. Te idee podobne są do siebie swoją prostotą. A przecież z samej swej natury, która wyłącza wszelką złożoność, to, w czym one są podobne, nie da się ani wyodrębnić, ani oddzielić od reszty. Tak samo rzecz się ma ze wszelkimi stopniami tej samej jakości. Wszystkie one są podobne do siebie, a przecież jakość w każdym przypadku indywidualnym nie jest czymś odrębnym od stopnia.

Wstawić do księgi I po wyrazach: „obecnej trudności”

Jest wielu filozofów, którzy odmawiają wskazania jakiegoś probierza równości i twierdzą, że wystarczy przedłożyć dwie rzeczy, które są równe, ażeby dać nam należne pojęcie o tym stosunku. Wszelkie definicje, powiadają, są bezpłodne, gdy nie postrzegamy takich rzeczy; gdzie zaś je postrzegamy, to już nie potrzebujemy żadnej definicji. Na to rozumowanie zgadzam się całkowicie i twierdzę, że jedyne użyteczne pojęcie równości czy nierówności opiera się na jednoczesnym postrzeganiu i porównaniu rzeczy konkretnych.

Wstawić do księgi I po słowach: “tylko przedstawionymi w wyobraźni”

W którąkolwiek stronę zwrócą się matematycy, spotykają się z dylematem. Jeśli sądzą o równości czy o jakimś innym stosunku na podstawie ścisłego i dokładnego probierza, a mianowicie: wyliczenia drobnych i niepodzielnych części, to stosują probierz bezużyteczny w praktyce, a jednocześnie wprowadzają pojęcie niepodzielności przestrzeni, które próbują usunąć. Jeśli zaś posługują się, jak to zwykle bywa, probierzem niedokładnym, opartym na porównaniu rzeczy, na ich ogólnym wyglądzie, skorygowanym przez zestawienie i mierzenie, to ich pierwsze zasady, choć pewne i niewątpliwe, są zbyt niedokładne, aby dać takie subtelne wnioski, jakie oni zazwyczaj z nich wyciągają. Te pierwsze zasady oparte są na wyobraźni i zmysłach, konkluzja więc nie może wychodzić poza nie, a tym mniej stać w sprzeczności z tymi władzami.

Uwaga do księgi I po słowach: „impresji i idei”

Póki nasze rozważania ograniczamy do tego, jak rzeczy ukazują się naszym zmysłom, i nie wchodzimy w rozważania dotyczące rzeczywistej ich natury i działania, nie grożą nam te wszystkie trudności i żadne zagadnienie nie może nam sprawić kłopotu. Oto, powiedzmy, postawi nam ktoś pytanie, czy niepodzielna i niedotykalna odległość, jaka istnieje między dwiema rzeczami, jest czymś czy niczym. Łatwa jest wówczas odpowiedź, że jest ona czymś, a mianowicie własnością tych rzeczy, które działają na zmysły w pewien określony sposób. Gdyby zaś ktoś postawił pytanie, czy dwie rzeczy, pomiędzy którymi jest taka odległość, stykają się, czy też nie stykają, to można powiedzieć, że to zależy od definicji słowa „stykać się.” Jeżeli powiemy, iż rzeczy się stykają, gdy nie ma między nimi żadnej rzeczy dostępnej zmysłom, to te rzeczy, o których mowa, się stykają. Jeśli natomiast powiemy, że stykają się rzeczy, gdy ich obrazy graniczą ze sobą w oku i gdy ręka czuje obie rzeczy kolejno bez pomocy ruchu, wówczas te rzeczy się nie stykają. Między obrazami rzeczy, które ukazują się naszym zmysłom, nie ma żadnej niezgodności; trudności mogą powstać tylko wskutek niejasności terminów, jakimi operujemy.

Jeśli badaniem naszym sięgniemy poza to, jak ukazują się rzeczy naszym zmysłom, to

obawiam się, że większość naszych wniosków będzie pełna sceptycyzmu i niepewności. Tak, na przykład, gdyby ktoś zapytał, czy niewidoczna i niedostępna dotykowi odległość zawsze jest wypełniona jakimś ciałem lub też czymś, co mogłoby być widzialne lub dotykalne, gdyby subtelniejsze były nasze organy zmysłowe, to muszę przyznać, że nie znalazłbym argumentów dostatecznie przekonujących ani po jednej, ani po drugiej stronie, choć skłonny jestem dać na to pytanie negatywną odpowiedź, jako że bardziej odpowiada ona pojęciom potocznym i popularnym. Jeśli filozofię Newtona rozumieć należycie, to okaże się, że nie stwierdza ona nic więcej. Stwierdza się, że istnieje pustka, to znaczy: mówi się, że ciała rozmieszczone są w taki sposób, iż mogą się między nimi znaleźć inne ciała, nie zderzając się i nie przenikając innych ciał. Jaka jest istotna natura położenia tych ciał, nie jest wiadome. My znamy tylko wpływ tego położenia na zmysły i wiemy tylko, że między tymi ciałami może się znaleźć inne ciało. Nic bardziej nie przystoi tej filozofii niż skromny sceptycyzm i uczciwe przyznanie się do niewiedzy w sprawach, które wychodzą poza wszelką zdolność ludzkiego pojmowania.

STRESZCZENIE

z książki niedawno ogłoszonej, która nosi tytuł
Traktat o naturze ludzkiej,
gdzie główne wywody tej książki otrzymują
dalszą ilustrację i wyjaśnienie

PRZEDMOWA

Moje oczekiwania w tym niewielkim wykładzie mogą się wydać nieco niezwykle, gdy oświadczę, że moim zamierzeniem jest uczynić większe dzieło bardziej zrozumiałym dla przeciętnych uzdolnień, dając jego skrót. Niemniej jest rzeczą pewną, że ludzie, którzy nie są przyzwyczajeni do rozumowania abstrakcyjnego, łatwo mogą tracić wątek argumentacji, gdy ona jest wyłożona bardzo długo i gdy każda jej część jest wzmocniona wszelkimi argumentami, zabezpieczona przed wszelkimi zarzutami i ilustrowana wszelkimi poglądami, które przychodzą na myśl pisarzowi, gdy pilnie czyni przegląd swoich zagadnień. Tacy czytelnicy łatwiej znacznie ujmą łańcuch rozumowania, który jest bardziej prosty i zwięzły, gdzie główne tezy tylko są powiązane ze sobą, ilustrowane niewielką ilością prostych przykładów i wzmocnione niewieloma spośród bardziej trudnych argumentów. Części, które znajdują się bliżej siebie, łatwiej porównać; i łatwiej prześledzić powiązanie ostatecznej konkluzji z pierwszymi i wyjściowymi zasadami.

Dzieło, którego streszczenie przedstawiam tutaj czytelnikowi, jest, jak narzekano, ciemne i trudne do zrozumienia; a ja skłonny jestem myśleć, że to wypływa w równej mierze z długości argumentacji, jak i z jej abstrakcyjności. Jeśli potrafiłem w pewnym stopniu usunąć tę trudność, to osiągnąłem mój cel. Książka ta, jak mi się zdaje, jest tak swoista i nowa, że domaga się uwagi ze strony publiczności; zwłaszcza jeśli się okaże, jak zdaje się dawać do zrozumienia autor, że gdyby została przyjęta jego filozofia, to musielibyśmy zmienić od podstaw bardzo znaczną część nauki. Takie śmiałe próby zawsze są pożyteczne w dziedzinie humanistyki, albowiem uwalniają od jarzma autorytetu, przyzwyczajają ludzi do tego, by myśleli samodzielnie, dają nowe pomysły, jakie ludzie o wybitnym umyśle mogą rozwijać dalej, i ilustrują przez samo przeciwstawienie pewne punkty, gdzie nikt dotąd nie podejrzewał żadnej trudności.

Autor musi się zadowolić tym, że będzie czekał cierpliwie przez czas pewien, nim świat uczony będzie mógł zgodzić się w swoich poglądach z jego rzeczy ujęciem. Jest to jego złym losem, że nie może apelować do ludzi, którzy we wszystkich sprawach zdrowego rozsądku i retoryki okazują się trybunałem tak nieomylnym. Jego muszą sędzić nieliczni, których werdykt łatwiej może być skażony stronniczością i przesądem, zwłaszcza że nikt nie jest właściwym sędzią w tych sprawach, kto nie myślał o nich często; a ci, co o nich myśleli często, łatwo tworzą sobie własne systemy, od których zdecydowanie nie odstępują. Mam nadzieję, że autor wybaczy mi to, iż się mieszam w tę sprawę, jako że moim celem jest tylko zwiększyć krąg jego czytelników,

usuwając pewne trudności, które wielu ludziom nie pozwalały zrozumieć jego intencji myślowej.

Wybrałem pewną prostą argumentację, którą starannie prześledziłem od początku do końca. To jest jedyna sprawa, jaką starałem się rozwinąć do końca. Reszta, to tylko wskazanie pewnych szczególnych fragmentów, jakie wydawały mi się ciekawe i godne uwagi.

STRESZCZENIE

Książka ta, jak mi się zdaje jest napisana wedle tego samego planu, jak wiele innych dzieł, które miały wielką poczytność w ostatnich latach w Anglii. Postawa filozoficzna, która tak bardzo polepszyła się w całej Europie w ostatnich latach osiemdziesiątych, wykazuje równie wielkie postępy w tym królestwie, jak i gdzie indziej. Nasi pisarze, jak się zdaje, dali początek nowemu rodzajowi filozofii, który obiecuje więcej, gdy chodzi o rozrywkę i pożytek ludzi, niż jakakolwiek inna filozofia, znana światu dotychczas. Większość filozofów starożytności, którzy traktowali o naturze ludzkiej, wykazała więcej subtelności wycucia, słuszne poczucie moralne, czy też wielkość duszy raczej niż głębię rozumowania i refleksji. Poprzestają oni na tym, że przedstawiają zdrowy rozsądek ludzki w najsilniejszym świetle, w najlepszym ujęciu myślowym i słownym, nie rozwijając stale łańcucha zdań, ani też nie porządkując wielu prawd w jedną uporządkowaną naukę. Tymczasem co najmniej warto spróbować, czy nauka o człowieku nie będzie dopuszczała tej samej ścisłości, jaka jest możliwa, jak się okazuje, w różnych działach filozofii natury. Jak się zdaje, istnieją wszelkie możliwe na świecie racje, by wyobrazić sobie, że tę naukę można doprowadzić do największego stopnia ścisłości. Jeśli, badając różne zjawiska, znajdujemy, że sprowadzają się one do jednej wspólnej zasady, i jeżeli możemy sprowadzić tę zasadę do innej, to wreszcie dojdziemy do tych nielicznych zasad prostych, na których wszystko inne się opiera. I jakkolwiek nigdy nie możemy dojść do zasad ostatecznych, to przecież daje to nam zadowolenie, jeśli posuwamy się tak daleko, jak nam pozwalają na to nasze władze duchowe.

To, jak się zdaje, było celem naszych filozofów z lat ostatnich, a między innymi i autora tego dzieła. Stawia on sobie zadanie, by zanalizować naturę ludzką w sposób systematyczny, i zapowiada, że nie będzie wyprowadzał żadnych innych konkluzji poza tymi, do jakich jest uprawniony przez doświadczenie. Mówi on z pogardą o hipotezach; i wysuwa myśl, że ci spośród naszych rodaków, którzy usunęli hipotezy z filozofii moralnej, oddali światu znacznieszą przysługę niż lord Bacon, którego nasz autor uważa za ojca fizyki doświadczalnej. Przy tej sposobności wspomina on Locke'a, Shaftesbury'ego, Mandeville'a, Hutchinsona, i Butlera, którzy, jakkolwiek różnią się w wielu punktach między sobą, zgodni są wszyscy, jak się zdaje, co do tego, że opierają całkowicie na doświadczeniu swoje ścisłe rozważania natury ludzkiej.

Pozostawiając na stronie zadowolenie z poznania tego, co nas obchodzi najbliższej, można z pewnością twierdzić, iż niemal wszystkie nauki obejmuje nauka o naturze ludzkiej i że wszystkie od niej są zależne. *Jedynym celem logiki jest wyjaśnić zasady i operacje naszej władzy rozumowania oraz naturę naszych idei; nauka o moralności rozważa nasze upodobania i uczucia; polityka zaś rozważa ludzi jako zjednoczonych w społeczności i zależnych między sobą.* Tak więc ten traktat o naturze ludzkiej, jak się zdaje, ma stworzyć system nauk. Autor doprowadził do końca rozważania, które dotyczą logiki; i położył podstawy innych działów w swoim przedstawieniu uczuć i namiętności.

Słynny Leibniz zrobił uwagę, że jest to ujemna strona potocznie znanych systemów logiki, iż mówią one obszernie, gdy wyjaśniają operacje rozumowania przy tworzeniu dowodów; że natomiast są zbyt małowodne, gdy traktują o prawdopodobieństwach i o tych innych miarach pewności danych, od których całkowicie zależy życie i działanie i które są naszymi przewodnikami nawet w większości naszych spekulatywnych rozważań filozoficznych. Tą uwagą krytyczną obejmuje on *esej o rozumie ludzkim, La recherche de la verité* oraz *l'art de penser*. Autor *Traktatu o naturze ludzkiej*, jak się zdaje, zdawał sobie sprawę z tego braku u tych filozofów i próbował go usunąć, o ile mógł. Wobec tego, że jego książka obejmuje wielką liczbę rozważań, zupełnie nowych i godnych uwagi, przeto będzie rzeczą niemożliwą dać czytelnikowi należne pojęcie o całości. Ograniczymy się więc głównie do rozważania tego, jak on wyjaśnia nasze rozumowania, które wysnuwają wnioski z przyczyny i ze skutku. Jeżeli będziemy mogli uczynić to zrozumiałym

dla czytelnika, to będzie to mogło służyć jako próbny wzór całości.

Nasz autor zaczyna od pewnych definicji. Nazywa on *percepcją* wszystko to, co może być obecne dla umysłu, czy to gdy posługujemy się naszymi zmysłami, czy też gdy nami porusza uczucie, czy też gdy działa nasza myśl i refleksja. Dzieli on percepcje na dwa rodzaje, a mianowicie na *impresje* i *idee*. Gdy doznajemy wzruszenia czy uczucia jakiegoś rodzaju, lub też gdy mamy obrazy przedmiotów zewnętrznych, jakie nam dają nasze zmysły, to postrzeżenie w umyśle jest, jak on to nazywa, *impresją*, przy czym słowem tym posługuje się w nowym znaczeniu. Gdy zwracamy się refleksją ku jakiemuś uczuciu czy jakiemuś przedmiotowi, który nie jest obecny, to postrzeżenie takie jest *idea*. Tak więc *impresje*, to nasze percepcje żywe i silne; *idee* zaś są bardziej mgliste i słabsze. Rozróżnienie to jest oczywiste; tak oczywiste, jak rozróżnienie doznania uczuciowego i myślenia.

Pierwszym twierdzeniem, jakie autor wysuwa, jest to, że wszelkie nasze idee, czyli percepcje słabe, wywodzą się z naszych impresji, czyli z percepcji silnych, oraz że nigdy nie możemy pomyśleć sobie jakiejś rzeczy, której poprzednio nie widzieliśmy na zewnątrz nas, albo też nie doznaliśmy w naszych własnych umysłach. To twierdzenie zdaje się być równoważne temu, jakie Locke ustalał z takim trudem, a mianowicie, że żadna idea nie jest wrodzona. Można tu tylko dodać uwagę, że jest nieścisłością u tego słynnego filozofa to, iż obejmuje on wszelkie nasze percepcje terminem „idea”, w którym to znaczeniu jest fałszem, że nie mamy żadnych idei wrodzonych. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że nasze silniejsze percepcje, czyli impresje, są wrodzone, oraz że nasze uczucia naturalne, takie jak umiłowanie cnoty, jak uraza i jak wszelkie inne uczucia, powstają bezpośrednio z natury. Jestem przekonany, że kto ujmie tę sprawę w tym świetle, łatwo pogodzi wszystkie strony. Malebranche czułby się w kłopotliwej sytuacji, gdyby miał wskazać jakąś myśl w umyśle, która by nie była obrazem czegoś, czego umysł doznał już uprzednio, już to wewnętrznie, już to z pomocą zmysłów zewnętrznych; i musi on przyznać, że bez względu na to, jak byśmy łączyli, mieszały, powiększali i zmniejszali nasze idee, to wszystkie one wywodzą się z tych źródeł. Locke, z drugiej strony łatwo by uznał, że wszystkie nasze uczucia są rodzajem instynktów naturalnych, które nie wypływają z niczego innego niż z pierwotnej konstytucji ludzkiego umysłu.

Nasz autor myśli, że „nie można by uczynić odkrycia bardziej szczęśliwie, by rozstrzygnąć wszelkie spory co do idei, niż że impresje zawsze poprzedzają idee i że każda idea, którą otrzymuje wyobraźnia, zjawia się najpierw w odpowiadającej jej impresji. Te późniejsze percepcje są wszystkie tak jasne i oczywiste, że nie dopuszczają żadnego sporu; jakkolwiek wiele spośród naszych idei jest tak ciemnych, iż nawet umysł, który je sobie tworzy, niemal nie jest w stanie powiedzieć dokładnie, jaka jest ich natura i struktura”. Zgodnie z tym gdziekolwiek jakaś idea jest niejasna, umysł zawsze może odwołać się do impresji, która musi ją uczynić jasną i ścisłą. A gdy podejrzewa, że jakiś termin filozoficzny nie jest związany z żadną ideą (co trafia się aż nazbyt często), to stawia zawsze pytanie, *z jakiej impresji wywodzi się dana idea?* A jeśli nie można wskazać żadnej impresji, to autor wyprowadza konkluzję, że dany termin jest całkowicie pozbawiony znaczenia. W ten to sposób rozważa on naszą ideę *substancji* i *esencji*; i należałoby sobie życzyć, żeby tę ścisłą metodę stosowano częściej we wszelkich dyskusjach filozoficznych.

Jest rzeczą oczywistą, że wszelkie rozumowanie, które dotyczy jakiegoś *stanu faktycznego*, opiera się na stosunku między przyczyną i skutkiem, i że nigdy nie możemy wnioskować o istnieniu jednego przedmiotu z istnienia innego, o ile nie są one ze sobą związane, już to pośrednio, już to bezpośrednio. A żeby więc rozumieć te rozumowania, musimy dokładnie się zapoznać z ideą przyczyny; a na to musimy się rozglądać, by znaleźć coś, co jest przyczyną czegoś innego.

Oto kula bilardowa leży na stole, a druga kula szybko porusza się w jej kierunku. Następuje zderzenie; i kula, która pierwotnie była w spoczynku, teraz zostaje wprawiona w ruch. To jest tak doskonały przykład stosunku między przyczyną i skutkiem, jak jakkolwiek inny, który znamy z doznania zmysłowego, czy też dzięki refleksji. Zbadajmy więc ten przykład. Jest rzeczą oczywistą, że te dwie kule dotknęły się wzajemnie, nim ruch został przekazany, i że nie było żadnego odstępu czasu między uderzeniem a ruchem. Tak więc *bezpośrednie sąsiedztwo* w czasie i przestrzeni jest nieodzowną okolicznością, by działała jakakolwiek przyczyna. Podobnie jest rzeczą oczywistą, że ruch, który był przyczyną, jest wcześniejszy, niż ruch, który był skutkiem. *Wcześniejszość* jest więc

drugą okolicznością, niezbędną w każdej przyczynie. Ale to nie wszystko. Weźmy jakieś inne bile tego samego rodzaju w sytuacji podobnej, a znajdziemy zawsze, że impuls, jaki daje jedna, wywołuje ruch drugiej. Jest tu więc okoliczność *trzecia*, a mianowicie *stałe powiązanie* między przyczyną i skutkiem. Każda rzecz, podobna do przyczyny, wywołuje zawsze jakąś rzecz, podobną do skutku. Poza tymi trzema okolicznościami, poza bezpośrednim sąsiedztwem, wcześniejszością i stałym powiązaniem, nie mogę znaleźć nic w tej przyczynie. Pierwsza bila jest w ruchu; dotyka drugą; bezpośrednio zaraz druga znajduje się w ruchu; i gdy powtarzam eksperyment z tymi samymi bilami, czy też z podobnymi do nich w tych samych lub podobnych okolicznościach, to znajduję, że po ruchu i zetknięciu jednej bili zawsze następuje ruch drugiej. Jakkolwiek ujmę tę sprawę i jakkolwiek poddam ją rozważaniu, nie mogę odnaleźć nic innego.

Tak rzecz się ma, gdy zarówno przyczyna, jak skutek są dane zmysłom. Zobaczmy teraz, na czym opiera się nasz wniosek, gdy z jednej rzeczy konkludujemy, iż inna istniała lub będzie istniała. Wyobraźmy sobie, że widzę kulę, która porusza się po linii prostej w kierunku innej kuli: wnioskuje bezpośrednio, że one się zderzą i że ta druga bila znajdzie się w ruchu. To jest wnioskowanie z przyczyny o skutku; i taką naturę mają wszelkie nasze rozumowania w praktyce życiowej; na tym też opiera się wszelkie nasze przeświadczenie w historii; i stąd wywodzi się wszelka filozofia, wyłączając geometrię i arytmetykę. Jeśli możemy wyjaśnić wnioskowanie ze zderzenia dwóch bil, to będziemy mieli możliwość wyjaśnić tę operację umysłu we wszelkich przypadkach.

Gdyby jakiś człowiek, taki, jak Adam, został stworzony w pełni sił umysłu, lecz bez doświadczenia, to nie byłby on w stanie wnosić o ruchu drugiej bili z ruchu i impulsu pierwszej. Nie ma takiej rzeczy, którą rozum widział by w przyczynie i która dawałaby nam podstawę, by *wnioskować* o skutku. Takie wnioskowanie, gdyby było możliwe, miałoby charakter dowodu dedukcyjnego, jako oparte jedynie na porównaniu idei. Ale żadne wnioskowanie z przyczyny o skutku nie ma charakteru takiego dowodu, czego rzecz następująca jest dowodem oczywistym. Umysł zawsze może *przedstawić sobie*, że jakiś skutek wypływa z jakiejś przyczyny, a nawet, że jakieś dowolne zdarzenie następuje po jakimś innym: cokolwiek możemy sobie przedstawić, to jest możliwe, co najmniej w sensie metafizycznym; gdzie natomiast mamy do czynienia z dowodem dedukcyjnym, tam przeciwieństwo jest niemożliwe i tkwi w nim sprzeczność. Nie ma więc dedukcyjnego dowodu, gdy chodzi o jakiegokolwiek powiązanie przyczyny i skutku. I to jest zasada, jaką uznają powszechnie filozofowie.

Tak więc byłoby rzeczą konieczną, iżby Adam (jeśli nie ma on inspiracji z zewnątrz) miał to *doświadczenie*, iż skutek powstaje po zderzeniu tych dwóch bil. Musiałby być widzieć w wielu przypadkach, że gdy jedna bila uderza drugą, to druga zawsze zostaje poruszona. Gdyby był widział dostateczną ilość przykładów tego rodzaju i to zawsze, gdy widzi, że jedna bila porusza się w kierunku innej, to zawsze wyprowadzałby bez wahania wniosek, że ta druga znajdzie się w ruchu. Jego umysł wyprzedzałby jego wzrok i tworzył by konkluzję, odpowiadającą jego doświadczeniu minionemu.

Stąd wynika, że wszelkie rozumowania, dotyczące przyczyny i skutku, opierają się na doświadczeniu i że wszelkie rozumowania, które mają za punkt wyjścia doświadczenie, opierają się na założeniu, iż bieg zdarzeń w naturze będzie nadal stale ten sam. Wyprowadzamy wniosek, że podobne przyczyny w podobnych okolicznościach zawsze będą wywoływały podobne skutki. Teraz warto będzie, być może, rozważyć, co nas skłania do tego, by wyprowadzać konkluzję o takiej nieskończonej liczbie konsekwencji.

Jest rzeczą oczywistą, że Adam z całą swoją wiedzą nie byłby nigdy zdolny *dowieść*, że bieg zdarzeń w naturze musi nadal stale być zupełnie taki sam i że przyszłość musi być zgodna z przeszłością. Co do tego, co jest możliwe, nie można nigdy dowieść, że jest fałszywe; a jest rzeczą możliwą, że bieg zdarzeń w naturze może się zmienić, możemy bowiem przedstawić sobie taką zmianę. Co więcej, posunę się dalej i powiem, że Adam nie mógłby dowieść nawet żadnym argumentem *prawdopodobnym*, iż przyszłość musi być zgodna z przeszłością. Wszelkie argumenty, które prowadzą do wniosków prawdopodobnych, oparte są na założeniu, że zachodzi zgodność między przyszłością a przeszłością; a wobec tego nie mogą one nigdy dać dowodu, że ta zgodność istnieje. Ta zgodność jest *sprawą faktu*; i jeśli by trzeba było jej dowieść, to nie dopuszczałaby żadnego innego dowodu niż dowód oparty na doświadczeniu. Ale nasze doświadczenie w

przeszłości nie może być dowodem niczego w odniesieniu do przyszłości. Chyba, że przyjmiemy założenie, iż zachodzi podobieństwo między przyszłością a przeszłością. Jest to więc sprawa, która nie dopuszcza w ogóle żadnego dowodu i którą przyjmujemy za oczywistą bez jakiegokolwiek dowodu.

Jedynie *nawyk* sprawia, że przyjmujemy, iż przyszłość jest zgodna z przeszłością. Gdy widzę kulę bilardową, która porusza się w kierunku innej kuli, to mój umysł dzięki nawykowi bezpośrednio przechodzi do zazwyczaj występującego skutku i antycypuje to, co zobaczę, przedstawiając sobie drugą kulę w ruchu. W tych rzeczach nie ma nic, biorąc w oderwaniu i niezależnie od doświadczenia, co by mnie prowadziło do tego, iżbym stworzył taką konkluzję: i nawet wtedy, gdy już w doświadczeniu wiele razy widziałem, że powtarzają się skutki tego właśnie rodzaju, to nie jest to argumentem, który by mnie skłaniał bym przyjął, że skutek będzie zgodny z doświadczeniem minionym. Siły, jakimi operują ciała, są zupełnie nieznanne. My postrzegamy tylko cechy tych ciał, które są dostępne zmysłom; a jakąż mamy rację, by myśleć, że te same siły będą zawsze związane z tymi samymi cechami dostępnymi zmysłom?

Nie rozum więc jest przewodnikiem w życiu, lecz nawyk. Tylko nawyk sprawia, że umysł we wszelkich przypadkach przyjmuje, iż przyszłość będzie zgodna z przeszłością. Choćby nie wiedzieć jak łatwy mu się wydawał ten krok, rozum nigdy, aż po samą wieczność, nie będzie zdolny tego uczynić.

Bardzo ciekawe jest to odkrycie, ale prowadzi nas ono do innych, które są jeszcze bardziej ciekawe. *Gdy widzę kulę bilardową, która porusza się w kierunku innej kuli, to umysł mój dzięki nawykowi przechodzi bezpośrednio do zwykłego tu skutku i wyprzedza to, co zobaczę, przedstawiając sobie drugą kulę w ruchu.* Lecz czyż to wszystko? Czy ja tutaj tylko *przedstawiam* sobie *pojęciowo* ruch drugiej kuli? Z pewnością nie. Ja jednocześnie mam *przeświadczenie*, że ona się poruszy. Czymże więc jest to *przeświadczenie*? I jak różni się ono od prostego przedstawienia pojęciowego jakiejś rzeczy? Tutaj mamy nowe zagadnienie, o jakim nie myśleli filozofowie.

Gdy jakiś dowód dedukcyjny przekonuje mnie o prawdziwości jakiegoś danego zdania, to sprawia on nie tylko to, że przedstawiam sobie pojęciowo to zdanie, lecz również przekonuje mnie, że jest rzeczą niemożliwą przedstawiać sobie pojęciowo rzecz przeciwną. Co jest fałszywe na mocy dedukcyjnego dowodu, to *implicite* zawiera w sobie sprzeczność; a co zawiera sprzeczność, tego nie można sobie przedstawić pojęciowo. Ale gdy chodzi o jakiś stan faktyczny, to choćby nie wiedzieć jak przekonujący mógł być dowód z doświadczenia, mogę sobie zawsze przedstawić pojęciowo stan rzeczy przeciwny, jakkolwiek nie zawsze mogę weń uwierzyć. Tak więc *przeświadczenie* stwarza pewną różnicę między przedstawieniem rzeczy, które uznajemy za prawdę, a przedstawieniem, którego za prawdę nie uznajemy.

Ażeby to wyjaśnić, istnieją tylko dwie hipotezy. Można powiedzieć, że *przeświadczenie* wiąże pewną nową ideę z tymi ideami, które możemy sobie przedstawiać, nie uznając ich za prawdziwe. Ale ta hipoteza jest fałszywa. Po pierwsze, nie można sobie stworzyć żadnej takiej idei. Gdy po prostu przedstawiamy sobie pojęciowo jakąś rzecz, to przedstawiamy ją sobie wraz z jej wszystkimi częściami. Przedstawiamy ją sobie tak, jak mogłaby istnieć, jakkolwiek nie mamy *przeświadczenia*, iż istnieje. Nasze *przeświadczenie*, dotyczące tej idei, nie odkryłoby żadnych nowych cech. Możemy namalować sobie w wyobraźni cały jakiś przedmiot, nie wierząc w jego istnienie. Możemy go w pewien sposób przedłożyć naszym oczom z wszelkimi okolicznościami czasu i miejsca. Jest to ten przedmiot przedstawiony tak, jak mógłby istnieć; a gdy wierzymy że on istnieje, to nie dodajemy żadnych nowych cech.

Po wtóre, umysł ma zdolność wiązania razem wszelkich idei, między którymi nie zachodzi sprzeczność; a wobec tego, gdyby *przeświadczenie* polegało na jakiejś idei, którą dodawalibyśmy do prostego przedstawienia rzeczy, to byłoby w mocy człowieka, dodając tę ideę, wierzyć w każdą rzecz, jaką może on sobie przedstawić.

Ponieważ więc *przeświadczenie* zakłada *implicite* przedstawienie pojęciowe, a niemniej jest czymś więcej; i ponieważ nie dodaje ono żadnej nowej idei do danego już przedstawienia, przeto stąd wynika, że jest to odmienny *sposób* ujmowania pojęciowego jakiejś rzeczy i że jest to *coś*, co można odróżnić od doznania i co nie zależy od naszej woli tak, jak zależą wszelkie nasze idee. Umysł mój dzięki nawykowi przechodzi od widocznego obrazu jednej kuli, poruszającej się w

kierunku drugiej, do zwykłego tu skutku, jakim jest ruch drugiej kuli. Umysł nie tylko przedstawia sobie pojęciowo ten ruch, lecz ma *poczucie*, że w tym przedstawieniu jest coś, co jest różne od prostego marzenia wyobraźni. Obecność tego widocznego obrazu i stałe powiązanie z nim tego konkretnego skutku, sprawia, że idea różni się tutaj tym *poczuciem* od innych idei luźnych, które zjawiają się w umyśle bez żadnego wprowadzenia. Ta konkluzja zdaje się być nieco dziwna; ale doprowadza nas do niej łańcuch zdań, które nie dopuszczają żadnej wątpliwości. Ażeby ułatwić sprawę pamięci czytelnika, zreasumuję po krótku te zdania. Żadnego stanu faktycznego nie można dowieść inaczej niż na podstawie jego przyczyny lub jego skutku. Nie można poznać, że coś jest przyczyną czegoś innego inaczej niż na podstawie doświadczenia. Nie możemy podać racji tego, iżby rozciągać na przyszłość nasze doświadczenie przeszłe. Ale nawyk decyduje o tym całkowicie, gdy przedstawiamy sobie, że jakiś skutek wypływa z jego zwykłej przyczyny. Ale my nie tylko przedstawiamy sobie, iż nastąpi ten skutek, lecz również jesteśmy o tym przeświadczeni. To przeświadczenie nie dodaje żadnej nowej idei do przedstawienia pojęciowego, tylko zmienia sposób ujmowania pojęciowego; i różnica polega tutaj tylko na poczuciu czy uczuciu. Tak więc przeświadczenie, co się tyczy wszelkich stanów faktycznych, powstaje tylko z nawyku i jest ideą, ujmowaną pojęciowo w pewien szczególny sposób.

Nasz autor przechodzi dalej do wyjaśnienia tego sposobu, czy też tego poczucia, które sprawia, że przeświadczenie jest czymś różnym od luźnego przedstawienia pojęciowego. Czuje on, jak się zdaje, że niepodobna opisać słowami tego poczucia, którego każdy człowiek musi być świadomy we własnym wnętrzu. Nazywa on to poczucie czasem *silniejszym* przedstawieniem pojęciowym, czasem przedstawieniem *bardziej żywym*, *bardziej mocnym*, czy też *bardziej intensywnym*. I w istocie bez względu na to, jaką nazwę dać możemy temu poczuciu, które tworzy przeświadczenie, w rozumieniu naszego autora jest rzeczą oczywistą, że ma ono bardziej silne działanie na nasz umysł, niż fikcja i proste przedstawienie pojęciowe. Autor dowodzi tego, wskazując na wpływ, jaki ma przeświadczenie na uczucia i na wyobraźnię, które porusza tylko prawda, albo to, co jest przyjmowane za prawdę. Poezja z całą swoją sztuką nie może nigdy wywołać takiego uczucia, jakie bywa w życiu rzeczywistym. Nie potrafi ona dać żywego przedstawienia swoich przedmiotów; i nie budzą one nigdy takiego poczucia, jak te przedmioty, które wpływają na nasze przeświadczenie i na nasz pogląd.

Nasz autor przyjmuje, że dostatecznie dowiódł, iż idee, jakie uznajemy za prawdę, są różne pod względem związanego z nimi poczucia od innych idei, i że to poczucie jest bardziej mocne i żywe niż nasze zwykłe przedstawienia pojęciowe; następnie zaś próbuje autor wyjaśnić przyczynę tego żywego poczucia przez analogię z innymi aktami umysłu. Jego rozumowanie jest, jak się zdaje, interesujące; ale chyba nie można by go uczynić zrozumiałym, a co najmniej prawdopodobnym dla czytelnika, nie rozwodząc się szczegółowo, co wykraczałoby poza zakres, jaki sobie tutaj wyznaczyłem.

Podobnie pomiąłem wiele argumentów, jakie przytacza autor, by dowieść, że przeświadczenie polega po prostu na swoistym poczuciu czy też uczuciu. Z tych argumentów wspomnę tylko jeden: nasze minione doświadczenie nie jest zawsze jednakowe. Czasem jeden skutek wypływa z danej przyczyny, czasem znowu inny: w tym przypadku mamy zawsze przeświadczenie, że zjawi się ten, który występuje najczęściej. Oto widzę kulę, która porusza się w kierunku innej. Nie mogę rozróżnić, czy się ona obraca koło swojej osi, czy też została uderzona tak, iżby się przesunąć po stole. W pierwszym przypadku wiem, że ona się nie zatrzyma po zderzeniu. W drugim przypadku może się zatrzymać. Pierwsze jest rzeczą najbardziej zwykłą, a wobec tego oczekuję tego skutku. Ale przedstawiam sobie również i drugi skutek. I przedstawiam sobie, że jest możliwy w połączeniu z daną przyczyną. Gdyby jedno z tych przedstawień pojęciowych nie było różne co do poczucia czy uczucia od drugiego, to nie było by między nimi żadnej różnicy.

Ograniczyliśmy się w całym tym rozumowaniu do stosunku między przyczyną i skutkiem tak, jak je odkrywamy w ruchach i działaniach materii. Ale to samo rozumowanie rozciąga się na działania umysłu. Gdy rozważamy wpływ woli na poruszanie się ciała, albo na kierowanie naszą myślą, to możemy bezpiecznie stwierdzić, że nie moglibyśmy nigdy przepowiedzieć skutku jedynie na podstawie rozważania przyczyny, bez pomocy doświadczenia. I nawet gdy doświadczyliśmy już

tych skutków, to wyłącznie nawyk, nie zaś rozum, sprawia, iż czynimy je wzorcem dla naszych sądów w przyszłości. Gdy zjawia się przyczyna, to umysł mocą nawyku bezpośrednio przechodzi do przedstawienia pojęciowego zwykłego tu skutku i do przeświadczenia, że on nastąpi. To przeświadczenie jest czymś różnym od przedstawienia pojęciowego. Ale nie dodaje ono do tego przedstawienia żadnej nowej idei. Ono tylko sprawia, że czujemy rzeczy odmienne, i czyni to przedstawienie bardziej silnym i żywym.

Załatwiwszy tę istotną sprawę, dotyczącą natury wnioskowania z przyczyny i ze skutku, nasz autor wraca na swoje ślady i bada na nowo ideę, stosunku między przyczyną i skutkiem. Rozważając ruch, jaki jedna bila przekazuje drugiej, nie mogliśmy znaleźć nic więcej poza bezpośrednim sąsiedztwem, wcześniejszością przyczyny i stałym powiązaniem. Ale poza tymi okolicznościami, przyjmuje się zwykle, że istnieje konieczne powiązanie pomiędzy przyczyną i skutkiem i że przyczyna posiada coś, co nazywamy *mocą, siłą, czy też energią*. Powstaje pytanie, jaka idea wiąże się z tymi terminami? Gdyby wszystkie nasze idee czy myśli wywodziły się z naszych impresji, to moc ta czy siła musiałaby albo sama ukazywać się naszym zmysłom, albo naszemu wewnętrznemu poczuciu. Ale taka *moc* tak dalece nie ukazuje się naszym zmysłom w działaniach materii, że kartezjanie nie robili sobie żadnego skrupułu, by twierdzić, iż materia całkowicie jest pozbawiona energii i że wszelkie jej działania dokonują się jedynie dzięki energii najwyższej Istoty. Ale powraca jeszcze pytanie: *jaka jest nasza idea energii czy mocy nawet u Istoty najwyższej?* Cała nasza idea bóstwa (wedle tych, którzy odrzucają idee wrodzone) nie jest niczym innym niż powiązaniem tych idei, jakie zdobywamy, myśląc o operacjach naszego własnego umysłu. A tymczasem nasz własny umysł nie daje nam pojęcia energii tak samo, jak i materia. Gdy rozważamy naszą wolę czy też decyzję apriorycznie, odrywając od doświadczenia, to nie możemy nigdy wysnuć z niej żadnego skutku. A gdy uciekniemy się do pomocy doświadczenia, to wskazuje nam ono tylko przedmioty, które sąsiadują ze sobą, następują po sobie i są ze sobą stale powiązane. Ogólnie więc biorąc, albo nie mamy w ogóle żadnej idei siły i energii i słowa te są całkowicie pozbawione znaczenia, albo też nie mogą one znaczyć nic innego, niż to, że myśl dzięki nawykowi przechodzi od przyczyny do jej zwykłego skutku. Lecz kto chciałby gruntownie zrozumieć tę sprawę, ten musi sięgnąć do samego autora. Tutaj wystarczy, jeśli pomogę ludziom uczonym zrozumieć, że jest pewna trudność w tej sprawie i że ten, kto tę trudność rozwiązuje, musi powiedzieć coś, co będzie bardzo nowe i niezwykle; tak nowe, jak trudność sama.

Na podstawie wszystkiego tego, co tu zostało powiedziane, czytelnik łatwo postrzeże, że filozofia zawarta w tej księdze, jest bardzo sceptyczna i że chce ona nam dać pojęcie o niedoskonałościach i wąskich granicach ludzkiego rozumienia. Wszelkie niemal rozumowanie zostaje tam sprowadzone do doświadczenia; a przeświadczenie, które towarzyszy doświadczeniu, wyjaśnia się tam jako jedynie uczucie swoiste, czy też jako żywe przedstawienie pojęciowe, powstałe dzięki nawykowi. Ale to nie wszystko: gdy mamy przeświadczenie, że istnieje jakaś rzecz *poza nami*, albo gdy przyjmujemy, że istnieje jakiś przedmiot w chwilę po tym, jak już nie jest postrzegany, to przeświadczenie takie nie jest niczym innym, niż uczuciem tego samego rodzaju. Autor nasz kładzie nacisk na różne inne tezy sceptyczne; i, biorąc ogólnie, wyprowadza konkluzję, że godzimy się z tym, co dają nasze władze umysłowe i że posługujemy się naszym rozumem jedynie dlatego, iż inaczej uczynić nie możemy. Filozofia uczyniłaby nas całkowicie zwolennikami pyrronizmu, gdyby natura nie była na to zbyt silna.

Zakończę rozważania, dotyczące logiki tego autora, przedstawiając dwa poglądy, które, jak się zdaje, są mu swoiste jak zresztą większość jego poglądów. Twierdzi on, że dusza, o ile możemy to pojąć, nie jest niczym innym, niż systemem, czy też ciągiem różnorodnych percepcji, takich jak ciepło i zimno, jak miłość i gniew, jak myśli i wrażenia zmysłowe; i że wszystkie one są związane razem, ale nie ma w tym doskonałej prostoty ani też tożsamości. Kartezjusz utrzymywał, że myśl jest istotą umysłu; nie ta myśl, czy tamta, lecz myśl w ogóle. To, jak się zdaje, jest całkiem niezrozumiałe, jako że wszystko, co istnieje, jest szczegółowe i indywidualne. A wobec tego na umysł nasz składać się muszą różne nasze postrzeżenia poszczególne. Mówię: *składają się* na umysł, nie zaś do niego *należą*. Umysł nie jest substancją, w której percepcje inhereją. To pojęcie jest równie niezrozumiałe jak kartezjuszowskie, wedle którego myśl czy też percepcja w ogóle jest istotą umysłu. Nie mamy idei substancji jakiegokolwiek rodzaju, jako że nie posiadamy innych idei

niż takie, które wywodzą się z jakiejś impresji; a impresji substancji, czy to materialnej, czy też duchowej, nie posiadamy. Nie znamy żadnej innej rzeczy poza określonymi poszczególnymi jakościami i percepcjami. Podobnie jak nasza idea jakiegokolwiek ciała, na przykład, brzoskwini, jest tylko ideą poszczególnego określonego smaku, barwy, kształtu, objętości, konsystencji, i tak dalej, tak też nasza idea jakiegokolwiek umysłu jest tylko ideą, składającą się z poszczególnych percepcji; i nie ma w niej pojęcia jakiejś rzeczy, którą byśmy nazywali substancją, już to prostą, już to złożoną.

Druga zasada, którą zamierzałem tutaj przedstawić, dotyczy geometrii. Odrzuciwszy nieskończoną podzielność rozciągłości, nasz autor czuje się zmuszony odrzucić te argumenty matematyczne, jakie przytaczano za nieskończoną podzielnością; a te właśnie jedynie mają pewną wagę. Czyni to, zaprzeczając, jakoby geometria była nauką dostatecznie ścisłą, by dopuszczać konkluzje tak subtelne, jak te, które dotyczą nieskończonej podzielności. Argumenty autora można wyjaśnić w sposób następujący. Geometria opiera się na pojęciach równości i nierówności, i, co za tym idzie, zależnie od tego, czy mamy, czy też nie mamy dokładnego probierza tego stosunku, sama ta nauka będzie dopuszczała wielką ścisłość, albo też dopuszczać jej nie będzie. Otóż teraz istnieje taki ścisły probierz równości, jeśli założymy, że wielkość składa się z niepodzielnych punktów. Dwie linie są równe, gdy równa jest liczba punktów, które się na nie składają, i gdy jeden punkt na jednej linii odpowiada punktowi na drugiej. Ale jakkolwiek ten probierz byłby ścisły, to jest bezużyteczny, jako że nigdy nie możemy obliczyć liczby punktów na jakiejś linii. Poza tym probierz ten opiera się na założeniu, że podzielność jest skończona i że, co za tym idzie, probierz ten nie może doprowadzić nigdy do konkluzji z nią sprzecznej. Jeśli odrzucimy ten probierz równości, to nie mamy żadnego, który by miał roszczenia do ścisłości. Ja znajduję dwa probierze, których zazwyczaj się używa. O dwóch liniach, dłuższych niż jard, na przykład, mówi się, że są równe, gdy jakaś mniejsza wielkość, powiedzmy cal, mieści się w nich równą liczbę razy. Ale powstaje tu błędne koło. Albowiem wielkość, którą nazywamy caliem na jednej linii, wedle założenia jest *równa* temu, co nazywamy caliem na drugiej. I zachodzi nadal pytanie, na jakim probierzu się opieramy, gdy wydajemy sąd, że te dwie linie są równe; czyli innymi słowy, zachodzi pytanie, co rozumiemy, gdy mówimy, iż one są równe. Jeżeli weźmiemy jeszcze mniejsze wielkości, to prowadzi to nas *in finitum*. Nie jest to więc probierz równości. Większość filozofów, gdy ich zapytać, co rozumieją przez równość, odpowiada, iż to słowo nie dopuszcza żadnej definicji i że wystarczy postawić nas przed dwoma równymi ciałami, takimi jak dwa koła o równej średnicy, byśmy zrozumieli to słowo. Ale tak rzecz ujmować, to brać *ogólny wygląd* przedmiotu za probierz tego stosunku, co czyni naszą wyobraźnię i nasze zmysły ostatecznymi sędziami, co się tyczy równości. Ale taki probierz nie dopuszcza ścisłości i nie może nigdy dać konkluzji, która by była sprzeczna z wyobraźnią i zmysłami. Czy takie postawienie sprawy jest słuszne, czy niesłuszne, to trzeba pozostawić sądowi świata uczonych. Z pewnością trzeba by sobie życzyć, iżby dojsz do jakiegoś środka pomocniczego, który by pogodził filozofię i zdrowy rozsądek, które, co się tyczy nieskończonej podzielności, prowadziły ze sobą wojny jak najbardziej okrutne.

Musimy teraz przejść do tego, ażeby dać sprawozdanie z drugiego tomu tego dzieła, który traktuje o *uczuciach*. Ten drugi tom łatwiej rozumieć niż pierwszy; ale są w nim poglądy, które również są całkiem nowe i niezwykłe. Autor rozpoczyna od *dumy* i *pokory*. Zauważa on, że bardzo liczne są przedmioty, które budzą te uczucia, i że, jak się zdaje, są one bardzo różne od siebie. Duma czy też miłość własna może powstawać ze względu na cechy umysłu, takie, jak dowcip, zdrowy rozsądek, uczoność, odwaga, uczciwość; albo ze względu na cechy ciała, takie jak piękno, moc, zręczność, sprawność w tańcu, w jeździe konnej, w fechtunku; a także ze względu na okoliczności zewnętrzne, takie jak kraj, rodzina, dzieci, stosunki rodzinne, bogactwo, domy, ogrody, konie, psy, ubrania. Dalej autor znajduje tę wspólną okoliczność, co do której zgodne są wszystkie te przedmioty i która sprawia, że mają one wpływ na uczucia. Jego teoria w podobny sposób rozciąga się na miłość i nienawiść oraz na inne wzruszenia. Wobec tego, że tych zagadnień, choć są ciekawe, nie można by zrozumieć bez długich wywodów, przeto je tutaj opuścimy.

Czytelnik zgodzi się, być może, raczej na to, że go poinformujemy, co mówi autor o *wolnej woli*. Położył on podstawy swojej koncepcji w tym, co powiedział o przyczynie i skutku, jak to wyjaśniliśmy powyżej. „Powszechnie jest uznane, że działania ciał zewnętrznych mają charakter

konieczny i że w tym, iż one przenoszą swój ruch na inne ciała, że je przyciągają i że wzajemnie do siebie przystają, nie ma najmniejszego śladu obojętności czy też wolności”. „Cokolwiek więc pod tym względem stoi na równi z materią, to trzeba uznać za konieczne. Ażebyśmy mogli wiedzieć, czy rzecz się ma tak samo z działaniami umysłu, możemy zbadać materię i rozważyć, na jakiej idei konieczności opierają się jej działania i dlaczego wnioskujemy, że jedno ciało czy też jedno działanie jest niewątpliwą przyczyną innego”.

„Zauważaliśmy już powyżej, że w żadnym poszczególnym przypadku nie można odkryć ostatecznego powiązania jakiegoś danego przedmiotu ani z pomocą naszych zmysłów, ani rozumu; a także, że nigdy nie możemy wnikać tak dalece w istotę i strukturę ciał, iżby dostrzec zasadę, na której opiera się wzajemny wpływ tych ciał, znamy tylko i jedynie stałe ich powiązanie; i z tego stałego powiązania powstaje konieczność, gdy umysł ma przejść od jednego przedmiotu do drugiego, który mu towarzyszy zazwyczaj, i gdy ma wnioskować o istnieniu jednego z istnienia drugiego. Są tu więc dwie rzeczy konkretne, które mamy uważać za istotne dla *konieczności*, a mianowicie, jest *stałe powiązanie oraz wnioskowanie* umysłu; i gdziekolwiek odkrywamy te dwie rzeczy, musimy uznać, że istnieje konieczność”. Otóż teraz nie ma rzeczy bardziej oczywistej, niż stałe powiązanie pewnych konkretnych działań z pewnymi konkretnymi motywami. Gdyby wszelkie działania nie były stałe powiązane z właściwymi im motywami, to ta niepewność nie byłaby większa, niż ta, jaką możemy spostrzegać codziennie w działaniach materii, gdzie skutek tego, iż przyczyny mieszają się ze sobą i są niepewne, skutek często jest zmienny i niepewny. Trzydzieści gramów opium zabije każdego człowieka, który nie jest do niego przyzwyczajony; natomiast trzydzieści gramów rabarbaru nie zawsze wywoła u niego przeczyszczenie. W podobny sposób obawa śmierci zawsze sprawi, że człowiek zejdzie ze swej drogi o dwadzieścia kroków, ale nie zawsze skłoni go do działania złego.

I podobnie, jak często zachodzi stałe powiązanie między działaniami woli a ich motywami, tak też wnioskowanie z działań o motywach jest często tak pewne, jak wszelkie rozumowanie, dotyczące ciał; i wniosek ten zawsze jest proporcjonalny do stałości tego powiązania. Na tym opiera się nasza wiara w świadectwa, jakie dają ludzie, nasze zaufanie do historii oraz wszelkie przeświadczenie moralne, a także niemal całe postępowanie w życiu.

Autor nasz utrzymuje, że to rozumowanie stawia cały spór w nowym świetle przez to, iż daje nową definicję konieczności. Istotnie też najbardziej gorliwi obrońcy wolnej woli muszą uznać to powiązanie oraz to wnioskowanie, co się tyczy działań ludzkich. Zaprzeczają oni tylko temu, jakoby na tym polegała cała konieczność. Ale wówczas muszą wskazać, że mamy ideę czegoś jeszcze innego, gdy chodzi o działania materii; a to jest niemożliwe zgodnie z poprzedzającym rozumowaniem.

W całej tej książce są wielkie roszczenia do nowych odkryć w filozofii. Lecz jeśli jest jakaś rzecz, która daje autorowi tytuł do tak zaszczytnej nazwy, jak nazwa wynalazcy, to jest tym sposób, w jaki posługuje się on zasadą kojarzenia idei, która to zasada wchodzi w skład całej niemal jego filozofii. Nasza wyobraźnia ma wielki wpływ na nasze idee; i nie ma takich idei, które by różniły się od siebie, a których wyobraźnia nie mogłaby rozdzielić, połączyć i ułożyć we wszelkie odmiany obrazów fantazji. Lecz chociaż tak wielka jest władza wyobraźni, istnieje jakiś tajemny związek między poszczególnymi ideami, który sprawia, iż umysł wiąże je częściej razem i że, gdy zjawi się jedna, to zjawia się i druga. Stąd powstaje to, co nazywamy *í* propositum w mowie; stąd powiązanie w tym, co piszemy; i stąd ten łańcuch myśli, jaki z natury rzeczy powstaje u człowieka nawet w najbardziej luźnym marzeniu. Te zasady kojarzenia sprowadzają się do trzech następujących — do podobieństwa: portret z natury rzeczy sprawia, że myślimy o człowieku portretowanym; do styczności przestrzennej: gdy jest mowa o St. Dennis, to z natury rzeczy zjawia się idea Paryża; do przyczynowości: gdy myślimy o synu, to łatwo przenosimy naszą uwagę na ojca. Łatwo pojąć, jak wielkie znaczenie muszą mieć te zasady w nauce o naturze ludzkiej, jeśli zważymy, że, co się tyczy umysłu, to są one jedynymi wiązadłami, jakie łączą razem części wszechświata, czy też jakie wiążą nas z jakąś inną osobą lub z przedmiotem zewnętrznym. Podobnie bowiem, jak jedynie za pośrednictwem myśli jakaś rzecz może wpływać na nasze uczucia, i podobnie jak te są jedynymi łącznikami naszych myśli, tak też w rzeczywistości są one dla nas cementem, który spaja wszechświat; i wszelkie operacje umysłu w znacznej mierze muszą od nich zależeć.