

BIBLIOTEKA LOGOS

Uređuju

Aleksa Buha, Muhamed Filipović, Vladimir Premec, Kasim Prohić, Vojin Simeunović, Vanja Sutlić i Abdulah Šarčević

Odgovorni urednik

Kasim Prohić

DEJVID HJUM

RASPRAVA O LJUDSKOJ PRIRODI

Veselin Masleša 1983.

Naslov originala:
David Hume
A Treatise of Human Nature

Preveo
Borivoje Nedić



СИГН. 1

УЧВ. БР. 18294

NAPOMENA

Moja namera o ovome delu dovoljno je objašnjena u Uvodu. Čitalac samo mora zapaziti da svi predmeti o kojima sam mislio govoriti nisu obrađeni u ovim dvema knjigama. Predmeti Razuma i Strasti čine se za potpun lanac umovanja i rado sam iskoristio ovu prirodnu podelu da bih iskušao ukus javnosti. Ako me posluži dobra sreća da postignem uspeh, nastaviću sa ispitivanjem morala, politike i kritike, što će upotpuniti ovu Raspravu o ljudskoj prirodi. Odobravanje javnosti smatram najvećom nagradom za moj trud, no rešen sam da gledam na njen sud, ma kakav on bio, kao na svoju najbolju pouku.



RASPRAVA O LJUDSKOJ PRIRODI

Ništa nije običnije ni prirodnije nego da oni koji polažu pravo da otkrivaju svetu ma šta novo u filozofiji i naukama hvale izokola svoje vlastite sisteme nipodaštavajući one koji su bili postavljeni pre njih. I doista, kad bi se oni zadovoljili vajkanjem na ovo saznanje u kojem još čamimo u pogledu najvažnijih pitanja koja se mogu izneti pred sud ljudskoga razuma, malo je onih koji poznaju nauke što se ne bi rado saglasili s njima. Čoveku, razboritom i učenom, lako je da uoči slab temelj čak i onih sistema koji su zadobili najviše poverenja i najviše izveli svoje težnje do tačnog i dubokog umovanja. Principi primljeni na veru, zaključci hromo iz njih izvedeni, nedostatak povezanosti među delovima i osvedočenja u celini, nalaze se svuda u sistemima najuglednijih filozofa i izgleda da su i samu filozofiju izvrgli sramoti!

Nije ni potrebno duboko saznanje da bi se otkrilo sadašnje nesavršeno stanje nauka, tako da čak i svet napolju može da prosudi, po graji i buci koju čuje, da unutra nije sve kako treba. Nema ničega što nije predmet raspre i o čemu učeni ljudi nemaju protivna mišljenja. Najbeznačajnije pitanje ne prolazi bez našeg pregonjenja, a o najvažnijim nismo kadri da donesemo ikakvu izvesnu odluku. Raspravljanja se množe, kao da je sve neizvesno. Usred sve te halabuke ne odnosi pobedu razum već rečitost, i niko ne mora da strahuje da neće steći pristalice za najpreteraniju hipotezu, ako je dovoljno vešt da je prikaže u povoljnim bojama. Pobedu ne snose oružnici, ljudi koji se bore kopljem i mačem, već trubači, dobošari i vojni muzikanti.

Otuda, po mom mišljenju, nastaje ona opšta predrasuda protiv metafizičkog umovanja svake vrste, čak i među ljudima

koji se bave naukom i imaju neko osećanje prave vrednosti za svaku drugu oblast literature. Pod metafizičkim umovanjima oni ne razumeju umovanja o nekoj posebnoj grani nauke, već svaku vrstu argumenta koji je na ma koji način težak i zahteva nešto pažnje da bi se razumeo. Trud nam nije tako često bio uzaludan u takvim istraživanjima da ih obično odbacujemo bez kolebanja i odlučujemo, ako uvek moramo da budemo plen grešaka i obmana, da one bar budu prirodne i zabavne. I, odista, ništa sem najodlučnijeg skepticizma, zajedno sa velikim stepenom lenosti, ne može da opravda ovu omrazu prema metafiziци. Jer, ako je istina uopšte na domaku ljudske moći, izvesno je da se ona mora nalaziti negde vrlo duboko i teško pristupačna, a nadanje da ćemo doći do nje bez pô muke, dok najveći duhovi uz krajnje zalaganje nisu u tome uspeli, mora se zace- lo oceniti kao tašto i previše smelo. Ja ne polažem pravo na takvo preimućstvo u filozofiji koju ću da razvijam, i smatrao bih snažnom osnovom podozrenja protiv nje kad bi ona bila tako laka i očigledna.

Očevidno je da sve nauke stoje u nekom odnosu, većem ili manjem, prema ljudskoj prirodi i da se, ma koliko izgledalo da se neke od njih udaljuju od nje, one, ipak vraćaju ovim ili onim putem. Čak i *matematika*, *prirodna filozofija* i *prirodna religija* zavise u izvesnoj meri od nauke o Čoveku, jer one pripadaju ljudskom saznanju i o njima sude ljudi pomoću svojih sposobnosti i moći. Nemogućno je reći kakve bismo promene i unapređenja mogli postići u tim naukama kad bismo potpuno poznavali obim i snagu ljudskog razuma i mogli da objasnimo prirodu ideja koje upotrebljavamo i radnji koje obavljamo u našim umovanjima. I tim unapređenjima valja se više nadati u prirodnoj religiji, pošto se ona ne zadovoljava time što nas uči o prirodi viših sila, već svoja gledišta prostire dalje, ka njihovom raspoloženju prema nama i našim dužnostima prema njima, i, sledstveno, mi nismo samo bića koja umuju, već isto tako jedan od predmeta koji se tiču onoga o čemu umujemo.

Ako, dakle, nauke kao što su matematika, prirodna filozofija i prirodna religija stoje u takvoj zavisnosti od poznavanja čoveka šta se može očekivati u drugim naukama, čija je veza sa ljudskom prirodom još bliža i prisnija? Jedini cilj logike je da objasni principe i radnje naše moći mišljenja i prirodu naših ideja; etika i kritika razmatraju naše ukuse i čuvstva;

a politika razmatra ljude ujedinjene u društvu i zavisne jedne od drugih. U ove četiri nauke, *logici, etici, kritici i politici*, obuhvaćeno je bezmalo sve što na ma koji način može za nas biti značajno da znamo, ili što može težiti bilo unapređenju bilo ukrašavanju ljudskoga uma.

Jedino, dakle, sredstvo u koje se možemo uzdati da će nam omogućiti da poženjemo uspeh u našim filozofskim istraživanjima jeste da se mahnemo dosadnog i oklevajućeg metoda koji smo dosad sledili i, umesto da zauzimamo s vremena na vreme po neku tvrđavu ili selo na granici, da udarimo pravo na presto-nicu ili središte tih nauka, na samu ljudsku prirodu, pa kad jednom zagospodarimo njome, možemo se svuda nadati lakoj pobe-di. Sa ovog položaja možemo proširiti naša zavojevanja preko svih onih nauka koje se prisnije tiču ljudskog života, a potom možemo nastaviti natenane da potpunije otkrivamo one koje su predmeti čiste radoznalosti. Nema pitanja od značaja čije rešenje nije sadržano u nauci o čoveku, i nema nijednoga koje se može rešiti sa iole izvesnosti pre nego što se upoznamo sa tom naukom. Prema tome, polazeći pravo da objasnimo principe ljudske prirode, mi u stvari predlažemo jedan potpun sistem nauka, sazdan na temelju bezmalo potpuno novom i jedinom na kojem one mogu da stoje sa iole sigurnosti.

I, kao što je nauka o čoveku jedini čvrst temelj za druge nauke, tako jedini čvrst temelj koji možemo dati samoj toj nauci mora biti postavljen na iskustvu i opažanju. Ne čudi misao što je primena eksperimentalne filozofije na moralne predmete došla posle primene na prirodne u razmaku dužem od čitavog jednog stoleća; vidimo, u stvari, da je postojao otprilike isti vremenski razmak između postanja tih nauka i da je, računajući od Talesa do Sokrata, raspon vremena gotovo ravan rasponu između lorda Bekona i nekih nedavnih filozofa u *Engleskoj** koji su počeli da postavljaju nauku o čoveku na jednu novu osnovu, pa su privukli pažnju i izazvali radoznalost javnosti. Ovo je tako tačno da, ma koliko se drugi narodi mogli nadmetati sa nama u poeziji i nadmašivati nas u nekim drugim prijatnim umetnostima, napretka u razumnosti i filozofiji može biti samo zahvaljujući zemlji trpeljivosti i slobode.

* G. Lok (Locke), lord Šaftsberi (Shaftesbury), dr Mandevil (Mandeville), g. Hačinson (Hutchinson) dr Batler (Butler) i dr.

Ne treba da mislimo da će ovaj potonji napredak u nauci o čoveku doneti manje časti našoj otadžbini nego što je to učinio onaj prvi u prirodnoj filozofiji, već bi pre trebalo da ga smatramo većom slavom, zbog većeg značaja te nauke, kao i zbog potrebe u kojoj se ona nalazila za takvom reformom. Jer meni izgleda očevidno da budući da nam je suština uma podjednako nepoznata kao i suština spoljašnjih tela, mora biti podjednako nemoguće stvoriti ikakav pojam o njegovim sposobnostima i kvalitetima drukčije nego pomoću pažljivih i tačnih eksperimenata i opažanja onih posebnih posledica koje proizlaze iz njegovih različitih okolnosti i prilika. I premda se moramo truditi da sve naše principe načinimo univerzalnim koliko je to moguće, provodeći naše eksperimente do krajnosti i objašnjavajući sve posledice na osnovu najprostijih i najmalobrojnijih uzroka, još uvek je izvesno da ne možemo ići dalje od iskustva; i svaku hipotezu koja tobož tvrdi da otkriva osnovne prvobitne kvalitete ljudske prirode treba odmah odbaciti kao smelu i himeričnu.

Ja ne mislim da bi se filozof koji bi se ozbiljno latio da objasni poslednje principe duše pokazao tako veliki znalac same te nauke o ljudskoj prirodi koju on tobož tumači, pa ni da je veoma upućen u ono što prirodno zadovoljava um čoveka. Jer ništa nije izvesnije nego da očajanje ima na nas bezmalo isto dejstvo kao i uživanje i da svaka naša žudnja iščezava čim shvatimo nemogućnost da je zadovoljimo. Kad vidimo da smo prispeli do krajnje granice ljudskog razuma, mi sedamo zadovoljni, iako smo savršeno uvereni u glavninu našeg neznanja i uviđamo da ne možemo dati razloga za naše najopštije i najutančanije principe, sem našeg iskustva o njihovoj stvarnosti, a to je razlog običnog prostog čoveka i takav da ne zahteva nikakvu prethodnu studiju da bi se otkrila najosobenija i najizvanrednija pojava. I kao što je ova nemogućnost ikakvog daljeg napretka dovoljna da zadovolji čitaoca, tako i pisac može naći jedno tananije zadovoljstvo u slobodnom priznanju svog neznanja, kao i u svojoj obazrivosti što je izbegao grešku u koju su mnogi pali, naturajući svetu svoja nagađanja i hipoteze kao najizvesnije principe. Kad se ovo uzajamno zadovoljenje i uverenje može postići između učitelja i učenika, ja ne znam šta se još može zahtevati od naše filozofije.

No ako bi ova nemogućnost objašnjenja poslednjih principa bila smatrana nedostatkom u nauci o čoveku, usudiću se da kažem da je taj nedostatak zajednički svim naukama i veštinama kojima se možemo baviti, pa bile one takve kakve se ne guju u školama filozofâ, ili pak one koje se obavljaju u radionicama najprostijih zanatlija. Nijedna od njih ne može da ide dalje od iskustva, niti da uspostavi ikakve principe koji se ne bi osnivali na tom autoritetu. Moralna filozofija ima, odista, posebnu nezgodu, na koju prirodna ne nailazi, što prilikom sakupljanja svojih eksperimenata ne može da ih stvara namereno, sa predumišljajem i na taj način koji bi je zadovoljio u pogledu svake posebne teškoće koja se može pojaviti. Kad sam u nedoumici da saznam dejstva jednog tela na neko drugo u ma kojem položaju, potrebno je samo da ih postavim u taj položaj i opažam šta proizlazi iz njega. Ali, ako bih pokušao da na isti način raščistim neku sumnju u moralnoj filozofiji, stavljajući sebe u onaj isti slučaj koji razmatram, očevидno je da će to razmatranje i predumišljanje tako poremetiti radnju mojih prirodnih principa da će to onemogućiti stvaranje ma kakvog ispravnog zaključka iz te pojave. Moramo, stoga, pabirčiti naše eksperimente u ovoj nauci iz obazrivog opažanja ljudskog života i uzimati ih onako kako se javljaju u običnom toku stvari ovoga sveta, u ponašanju ljudi u društvu, u poslovima i u njihovim zadovoljstvima. Onde gde su eksperimenti ove vrste razborito sabrani i upoređeni, možemo se nadati da ćemo na njima osnovati nauku koja neće biti slabija u pogledu izvesnosti, a biće mnogo jača u pogledu korisnosti nego što je ijedna druga koja počiva na moći ljudskog shvatanja.

KNJIGA I

O RAZUMU



DEO I

O predstavama, njihovom postanju, sastavu, vezivanju i uopštavanju

ODELJAK I

O postojanju naših predstava

Svi opažaji ljudskoga uma dele se u dve različite vrste koje ću nazvati *utisci* i *predstave*. Razlika između njih sastoji se u stepenima jačine i živosti kojima pogađaju um i prodiru u našu misao ili svest. One opažaje koji ulaze u najviše jačine i silovitosti možemo nazvati *utiscima* — a pod tim imenom ja podrazumevam sve naše osećaje, strasti i emocije kakvi su pri njihovom prvom javljanju u duši. Pod *predstavama* podrazumevam blede slike ovih utisaka pri mišljenju i umovanju; takvi su, na primer, svi opažaji izazvani sadašnjim izlaganjem, izuzimajući samo one koji potiču od vida ili dodira, i izuzimajući neposredno zadovoljstvo ili nelagodnost koje ono može proizvesti. Verujem da neće biti potrebno upotrebiti mnogo reči da se objasni ova razlika. Svako će sâm lako uočiti razliku između osećanja i mišljenja. Obični stepeni ovih lako se razlikuju, premda nije nemoguće da se oni, u naročitim slučajevima, gotovo približe jedan drugom. Tako se u snu, u vrućici, u ludilu, ili u ma kakvim veoma snažnim emocijama duše naše predstave mogu približiti našim utiscima — kao što se, u drugu ruku, katkada događa da su naši utisci tako bleđi i slabi da ne možemo da ih razlikujemo od naših predstava. No, i pored ove bliske sličnosti u malom broju slučajeva, oni su uopšte tako veoma različni da se niko ne može kolebati da ih svrsta pod različna poglavlja i svako nazove posebnim imenom da bi označio razliku.*

Postoji još jedna podela naših opažanja koju valja uočiti i koja obuhvata i naše utiske i naše predstave. Ta podela je na *proste* i *složene*. Prosti opažaji, ili utisci i predstave, jesu oni koji ne dopuštaju razlikovanje ni razdvajanje. Složeni su

suprotni ovima i mogu se razlikovati po delovima. Iako su posebna boja, ukus i miris kvaliteti koji su ujedinjeni u ovoj jabuci, lako je opaziti da oni nisu isti, već se, u najmanju ruku, razlikuju jedan od drugog.

Pošto smo ovim podelama uspostavili red i raspored naših predmeta, možemo se sad latiti da razmotrimo, sa više tačnosti, njihove kvalitete i odnose. Prvo što pada u oči je velika sličnost između naših utisaka i predstava u svakoj drugoj pojedinosti sem njihovom stepenu jačine i živahnosti. Jedne izgledaju da su, na izvestan način, odblesci onih drugih, tako da su svi opažaji uma dvogubi i pojavljuju se kao utisci i predstave. Kad zažmurim i zamislim svoju sobu, predstave koje stvaram tačna su predstavljena utisaka koje sam osetio; ni u jednom nema nijedne okolnosti koja se ne nalazi u drugim. Razmotrim li moje druge opažaje, nalazim uvek istu sličnost i predstavljanje. Predstave i utisci kao da uvek odgovaraju jedni drugima. Ta okolnost mi izgleda upadljiva i za trenutak obuzima moju pažnju.

Kad tačnije razmotrim, vidim da me je prvi privid isuviše daleko odveo i da moram da se koristim podelom opažaja na *proste* i *složene* da bih ograničio ovu opštu odluku — *da su sve naše predstave i utisci slični*. Primećujem da mnoge naše složene predstave nikad nisu imale odgovarajuće utiske i da se mnogi naši složeni utisci nikad tačno ne preslikavaju u predstavama. Ja mogu da zamislim grad kao što je Novi Jerusalim, sa pločnicima od zlata a zidovima od rubina, iako takav grad nikad nisam video. Ja sam video Pariz, ali zar da kažem da mogu stvoriti takvu predstavu o tome gradu koja će savršeno predstaviti sve njegove ulice i kuće u njihovim pravim i tačnim srazmerama?

Primećujem, dakle, da iako, uopšte uzev, postoji velika sličnost između naših *složenih* utisaka i predstava, da su oni tačne kopije jedne drugih, ipak, nije univerzalno. Možemo zatim razmotriti kakav je slučaj sa našim *prostim* opažajima. Posle

Ja ovde upotrebljavam pojmove *utisak* (*impression*) i *predstava* (*idea*) u smislu drukčijem od uobičajenog i nadam se da će mi ta sloboda biti dopuštena. Možda ja pre vraćam reč *ideja* njenom prvobitnom smislu, koji joj je g. Lok oduzeo, učinivši da ona stoji za sve naše opažaje. Pod pojmom *utisak* ne bih da se razume da izražavam način na koji se svi naši živi opažaji proizvode u duši, već prosto same opažaje za koje nema posebne reči u engleskom jeziku, kao ni u jednom drugom jeziku koji je meni poznat.

najtačnijeg ispitivanja za koje sam sposoban, usuđujem se da tvrdim da pravilo ovde važi bez izuzetka i da svaka prosta predstava ima prost utisak koji joj je sličan, a svaki prost utisak odgovarajuću predstavu. Predstava crvenog, koju obrazujemo u mraku, i utisak koji nadražuje naše oči pri sunčanoj svetlosti razlikuju se samo u stepenu, ne u prirodi. Da je slučaj isti sa svim našim prostim utiscima i predstavama, nemoguće je dokazati njihovim posebnim nabranjem. Svako može u to da se uveri ako se priseti mnogobrojnih primera. No, ako bi neko poricao ovu univerzalnu sličnost, ja ne znam drugog načina da ga uverim, sem da ga zamolim da pokaže neki prost utisak koji nema odgovarajuće predstave, ili pak prostu predstavu koja nema odgovarajućeg utiska. Ako on ne odgovori na ovaj poziv, a izvesno je da neće moći, možemo, na osnovu njegovog ćutanja i našeg vlastitog opažanja, da uspostavimo naš zaključak.

Tako vidimo da sve proste predstave i uticaji liče jedni na druge i, pošto se složeni obrazuju od njih, možemo tvrditi da ove dve vrste opažanja tačno odgovaraju jedna drugoj. Pošto sam otkrio taj odnos koji ne zahteva dalje ispitivanje, rad sam da saznam neke druge njihove kvalitete. Razmotrimo kako oni stoje u pogledu svoga postojanja i koji su od utisaka i predstava uzroci, a koji posledice.

Potpuno ispitivanje ovog pitanja predmet je ove rasprave i zato ćemo se ovde zadovoljiti uspostavljanjem jedne opšte postavke — *da sve naše proste predstave u svome prvom javljanju potiču od prostih utisaka koji njima odgovaraju i koje one tačno predstavljaju.*

Kad tražim pojave da dokažem ovu postavku, nalazim samo dve vrste, ali svakoj vrsti pojave su očevidne, brojne i zaključne. Novim razmatranjem postižem izvesnost o tačnosti onoga što sam već ustvrdio, da svaki prost utisak prati odgovarajuća predstava, a svaku prostu predstavu odgovarajući utisak. Iz ove stalne spojenosti sličnih opažanja odmah zaključujem da postoji velika veza između naših odgovarajućih utisaka i predstava i da postojanje jednih ima znatnog uticaja na one druge. Takva stalna spojenost, u takvom beskrajnom broju primera, ne može nastati slučajno i jasno dokazuje, zavisnost utisaka od predstava, ili predstava od utisaka. Da bih znao na kojoj strani zavisnost leži, razmatram rad njihovog prvog javljanja; i vidim, u stalnom iskustvu, da prosti

utisci uvek predhode odgovarajućim predstavama, no nikad se ne javljaju u protivnom redu. Da bih dao detetu predstavu o skrletnom ili narandžastom, slatkom ili gorkom, ja prikazujem predmete, ili, drugim rečima, prenosim na nj te utiske; no ne postupam tako besmisleno da pokušavam da proizvedem utiske izazivanjem predstava. Naše predstave, kad se pojave, ne proizvode odgovarajuće utiske, niti mi opažamo boju, ili imamo ma kakav osel kad samo o njima mislimo. U drugu ruku, vidimo da svaki utisak, bilo tela ili uma, uvek prati neka predstava koja mu je slična i razlikuje se samo u stepenu jakosti ili živahnosti. Stalna spojenost naših sličnih opažanja uverljiv je dokaz da su jedni uzroci onih drugih, a ovaj prioritet utisaka isto tako dokazuje da su naši utisci uzroci naših predstava, a ne naše predstave uzroci naših utisaka.

Da potvrdim ovo, razmatram još jednu jasnu i uverljivu pojavu naime, kad god su, nekim slučajem, naše moći koje primaju utiske ometene u svojim radnjama, kao kad se čovek rodi slep ili gluv, gube se ne samo utisci, već isto tako i njegove odgovarajuće predstave, tako da se u umu nikad ne javlja ni najmanji trag ni jednih ni drugih. Ovo je ne samo tačno onda kad su čula potpuno uništena, već isto tako i onda kad nisu bila stavljena u dejstvo da proizvedu neki poseban utisak. Mi ne možemo stvoriti sebi tačnu predstavu ukusa ananasa ako ga stvarno nismo okusili.

Ima, međutim, jedna protivrečna pojava, kojom se može dokazati da nije potpuno nemoguće da predstave idu pre njihovih odgovarajućih utisaka. Verujem da će se lako dopustiti da se razne odelite predstave bojâ, koje se dobivaju vodom, ili predstave zvuka, koje se prenose sluhom, stvarno razlikuju jedne od drugih, premda su, u isto vreme, slične. Sad, ako je ovo tačno o različitim bojama, ne može biti manje tačno o različitim prelivima iste boje, naime, da svaki od njih proizvodi odelitu predstavu, nezavisnu od ostalih. Jer, ako bi se ovo poreklo, moguće je, neprestanim stepenovanjem prelivâ, neosetno preći iz jedne boje u onu koja joj je najdalja, pa, ako ne dopuštate da su ma koje srednje različne, ne možete, bez apsurdnosti, poreći da one sa krajeva nisu iste. Zamislite, dakle, da je neki čovek uživao vid trideset godina i da je savršeno dobro upoznao boje svih vrsta, sem jednog posebnog preliva plavog, na primer, na koji nikad nije imao prilike da naiđe. Neka se svi različni

prelivi te boje, izuzev onog jednog jedinog, stave preda nj, idući postepeno od najtamnijeg do najsvetlijeg; jasno je da će on opaziti prazninu onde gde taj preliv nedostaje i biće svestan da postoji veća udaljenost na tome mestu između dodirnih boja negoli na ma kojem drugom. Sad ja pitam, može li on, iz svoje sopstvene uobrazilje, da popuni taj nedostatak i da stvori sebi predstavu tog posebnog preliva, iako ga nikag nije primetio preko čulâ. Verujem da je malo onih koji neće reći da može; a to može da posluži kao dokaz da proste predstave ne potiču uvek od odgovarajućih utisaka, premda je primer tako poseban i jedinstven da je jedva vredan naše pažnje i ne zaslužuje da, samo njega radi, promenimo našu opštu maksimu.

No pored ovog izuzetka, možda nije zgoreg da primetimo, u vezi s tim, da se princip prvenstva utisaka nad predstavama mora razumeti tako da on ima još jedno ograničenje; naime, ako su naše predstave slike naših utisaka, onda možemo da obrazujemo sekundarne predstave, koje su slike primarnih, kao što se vidi iz samog ovog umovanja o njima. Ovo nije, pravo govoreći, izuzetak od pravila toliko koliko je njegovo objašnjenje. Predstave proizvode slike sebe samih u novim predstavama; ali, pošto se smatra da prve predstave potiču od utisaka, još uvek ostaje tačno da sve naše proste predstave proizlaze, posredno ili neposredno, iz odgovarajućih utisaka.

Ovo je, dakle, prvi princip koji postavljam u nauci o ljudskoj prirodi i ne treba da ga prezremo zbog prostote njegovog izgleda. Jer značajno je da je današnje pitanje o prethođenju naših utisaka ili naših predstava istovetno sa onim koje je podiglo tolike buke u drugim pojmovima, kada se raspravljalo o tome postoje li *urođene predstave*, ili pak sve predstave potiču iz osećanja i mišljenja. Možemo zapaziti da filozofi, da bi dokazali da predstave prostornosti i bojâ nisu urođene, ne čine ništa drugo sem što ukazuju da nam one dolaze preko čulâ. Da dokažu da predstave strasti i žudnje nisu urođene, oni primećuju da mi u sebi imamo neko prethodno iskustvo tih emocija. Međutim, ako pažljivo ispitamo te argumente, videćemo da oni ne dokazuju ništa drugo doli to da predstavama prethode drugi i življi opažaji, od kojih one potiču i koje predstavljaju. Nadam se da će ovo jasno postavljanje pitanja otkloniti sva sporenja o njemu i pomoći da ovaj princip bude od veće koristi u našem umovanju nego što je, kanda, to bio do sada.

ODELJAK II

Podela predmeta

Pošto se pokazuje da naši prosti utisci prethode svojim odgovarajućim predstavama i da su izuzeci veoma retki, čini se da metod kaže da bi trebalo da ispitamo naše utiske pre nego što razmotrimo naše predstave. Utisci se mogu podeliti na dve vrste, na utiske *oseta* i na utiske *refleksije*. Prva vrsta nastaje u duši prvobitno, iz nepoznatih uzroka. Druga potiče, u velikoj meri, od naših predstava, i to sledećim redom: Utisak najpre pleni čula i čini da opažamo toplotu ili hladnoću, žeđ ili glad, zadovoljstvo ili bol, ovo ili ono. Um uzima kopiju tog utiska i ona ostaje kad utisak prestane— i to nazivamo predstavom. Ta predstava zadovoljstva ili bola, kada se vrati u dušu, proizvodi nove utiske žudnje i odbijanja, nade i straha, koji se umesno mogu nazvati utisci refleksije, jer potiču od nje. Pamćenje i uobrazilja opet od ovih stvaraju kopije i one postaju predstave: sad one možda, sa svoje strane, podstiču druge utiske i predstave, tako da utisci refleksije nisu samo antecedentni odgovarajućim predstavama, već su posteriorni utiscima oseta i od njih potiču. Ispitivanje naših oseta više pripada anatomistima i prirodnjacima negoli moralnim filozofima i stoga mi nećemo zasad u nj ulaziti. Pa, pošto utisci refleksije, naime strasti, žudnje i emocije, koji poglavito zaslužuju našu pažnju, najvećma potiču od naših predstava, biće potrebno da obrnemo onaj metod koji nam je isprva izgledao najprirodniji i, da bismo objasnili prirodu i principe ljudskog uma, da damo poseban prikaz predstavama pre nego što pređemo na utiske. Iz toga razloga opredelio sam se ovde da počnem s predstavama.

ODELJAK III

Predstave pamćenja i uobrazilje

Vidimo iz iskustva da, kad je neki utisak bio prisutan u umu, opet se pojavljuje u njemu kao predstava, a to može da čini na dva različita načina: bilo onda kad, pri svom prvom javljanju, zadrži znatan stepen svoje prvobitne živosti i nešto je između

utiska i predstave, bilo pak, kad potpuno gubi tu živahnost i kad je savršena predstava. Moć pomoću koje obnavljamo naše utiske na prvi način zove se *pamćenje*, a na drugi *uobrazilja*. Očevidno je, na prvi pogled, da su predstave pamćenja mnogo življe i jače negoli predstave uobrazilje i da prva moć bôji svoje predmete jasnijim bojama nego što su one koje upotrebljava ona druga. Kada se setimo nekog prošlog događaja, predstava o njemu plavi um na snažan način, dok je u uobrazilji opažaj bleđ i beživotan i um ne može bez teškoća da ga zadrži postojanim i jednoobraznim za duže vreme. Eto, dakle, osetne razlike između jedne vrste predstava i druge. No opširnije o tome docnije.*

Ima još jedna razlika između ove dve vrste predstava, koja nije manje očevidna; naime, iako ni predstave pamćenja ni predstave uobrazilje, ni živahne ni blede predstave, ne mogu da se pojave u umu ako im odgovarajući utisci nisu prethodili i pripremili put, ipak, uobrazilja nije ograničena na isti red i oblik prvobitnih utisaka; pamćenje je, međutim, na izvestan način vezano u tom pogledu, bez ikakve moći menjanja.

Očevidno je da pamćenje zadržava prvobitni oblik u kojem su njegovi predmeti bili prikazani i da svako udaljavanje od njega u sećanju dolazi usled nekog nedostatka ili nesavršenstva te sposobnosti. Istoričar sme, možda, da bi pogodnije razvio svoje pripovedanje, da ispriča neki događaj pre nekog drugog događaja posle kojega je stvarno onaj usledio; ali onda on, ako je tačan, uzima u obzir to remećenje reda i, na taj način, vraća predstavu na njeno mesto. Isti je slučaj u našem sećanju na mesta i osobe s kojima smo se ranije upoznali. Glavni zadatak pamćenja nije da zadrži proste predstave, već njihov red i položaj. Ukratko, ovaj princip potvrđuje takav broj običnih i prostih pojava da možemo uštedeti sebi trud da dalje to naglašavamo.

Isto osvedočenje sledi nas u našem drugom principu, o *slobodi uobrazilje da premešta i menja svoje predstave*. Bajke na koje nailazimo u pesmama i romanima pokazuju da o tome nema nikakve sumnje. Priroda je potpuno izvitoperena i pominju se samo krilati konji, plamene aždaje i čudovišni divovi. Ova sloboga mašte neće izgledati ni čudna, kad pomislimo da su sve naše predstave prekopirane sa naših utisaka i da nema ni dva utiska koji su savršeno nerazdvojni. Nepotrebno je i pomenuti da je

* Deo III, odeljak 5.

ovo očevidna posledica podele predstava na proste i složene. Gde god uobrazilja opazi razliku među predstavama, ona lako može da proizvede razdvajanje.

ODELJAK IV

O vezivanju ili udruživanju predstava

Pošto se sve proste predstave mogu razdvojiti uobraziljom i opet se sjediniti u kakvom obliku ona hoće, ništa ne bi bilo većma neobjašnjivo nego što su radnje te moći, kad ona ne bi bila vođena nekim univerzalnim principima koji je čine u izvesnoj meri jednoobraznom sa samom sobom u svim prilikama i mestima. Kad bi predstave bile potpuno slobodne i nepovezane, jedino bi ih slučaj udruživao; a nemoguće je da se iste proste predstave grupišu redovno u složene predstave /kao što obično čine/, ako među njima ne bi bilo neke spona jedinstva, nekog udružujućeg kvaliteta pomoću koga jedna predstava prirodno uvodi drugu. Ovaj sjedinjujući princip među predstavama ne sme se smatrati nerazdvojivom vezom; jer to je već bilo isključeno iz uobrazilje, niti pak smemo da zaključimo da bez njega um ne može združiti dve predstave; jer ništa nije slobodnije nego što je ta moć: no mi treba samo da ga smatramo nekom blagom silom, koja obično preovlađuje i uzrok je zašto, između ostalih stvari, jezici tako blisko odgovaraju jedni drugima, budući da Priroda, na izvestan način, pokazuje svakome one proste predstave koje su najpogodnije da se udruže u složenu predstavu. Kvaliteta iz kojih ovo udruživanje nastaje i pomoću kojih se um na taj način prenosi od jedne predstave drugoj, jesu tri: *sličnost, dodirnost u vremenu i mestu, uzrok i posledica*.

Verujem da neće biti nužno dokazivati da ovi kvaliteti stvaraju udruživanje među predstavama i, pri pojavljivanju jedne predstave, prirodno uvode drugu. Jasno je da, u toku našeg mišljenja i u stalnom smenjivanju naših predstava, naša uobrazilja lako prelazi od jedne predstave na ma koju drugu koja joj je *slična* i da ja sâm ovaj kvalitet za maštu dovoljna spona i združenje. Očevidno je, isto tako, da pošto čula, menjajući svoje predmete, neophodno ih menjaju pravilno i uzimaju onako kako se

dodirno nalaze jedni prema drugima, to uobrazilja, dugom navikom, neminovno stiže isti metod u mišljenju i kreće se duž delova prostora i vremena kad zamišlja svoje predmete. Što se tiče veze koju stvara odnos *uzroka i posledice*, imaćemo docnije prilike da je ispitamo do kraja, pa se zato nećemo zasad na tome zadržavati. Dovoljno je da primetimo da nema odnosa koji u mašti stvara jaču vezu i doprinosi da jedna predstava spremnije doziva u sećanje drugu nego što je odnos uzroka i posledice između njihovih predmeta.

Da bismo razumeli pun obim ovih odnosa, moramo imati u vidu da su dva predmeta vezana zajedno u uobrazilji ne samo onda kada je jedan uzrok ma kakvih radnji i kretanja ovog drugog, s njim, ili je njegov uzrok, već isto tako i onda kada je između njih umetnut neki treći predmet, koji se prema oba ova nalazi u ma kojem od ovih odnosa. Ovo se može proširiti vrlo daleko, premda možemo primetiti u isto vreme da svako udaljenje znatno slabi odnosi. Rođaci u četvrtom stepenu vezani su *uzročnošću*, ako mi je dopušteno da upotrebim taj izraz, ali ne tako blisko kao braća, mnogo manje kao dete i roditelj. Uopšte, možemo primetiti da sva krvna srodstva zavise od uzroka i posledice i smatraju se bliskim ili dalekim prema broju povezujućih uzroka umetnutih između osoba.

Od tri gore pomenuta odnosa odnos uzročnosti je najobimniji. Može se smatrati da se dva predmeta nalaze u ovom odnosu ne samo onda kada je raniji uzrok postojanja potonjeg, već i onda kada je jedan uzrok ma kakvih radnji i kretanja ovog drugog. Jer, pošto ta radnja ili kretanje nije ništa drugo doli sam predmet razmotren u izvesnoj svetlosti, i pošto predmet ostaje isti u svim svojim različnim situacijama, lako je zamisliti kako takav uticaj jednih predmeta na druge može da ih poveže u uobrazilji.

S ovim možemo ići i dalje i primetiti ne samo da se dva predmeta povezuju odnosom uzroka i posledice kad jedan proizvodi kretanje ili ma kakvu radnju u onom drugom, već isto tako kad on ima moći da je proizvede. I možemo zapaziti da je to izvor svih odnosa interesovanja i dužnosti kojima ljudi utiču jedni na druge u društvu i stavljaju sebe u obaveze upravljanja i potčinjenosti. Gospodar je onaj koji svojim položajem, nastalim silom ili pristankom, ima moć da upravlja u izvesnim pojedinostima radnjama drugog, koga nazivamo slugom. Sudija je onaj koji u svim sporovima može svojim mnijenjem da odluči o posedu

ili vlasništvu ma čega između članova društva. Kad čovek ima moć, potrebna je samo njegova volja da je pretvori u radnju; *to* se u svakom slučaju smatra mogućnim i u mnogim slučajevima verovatnim, naročito u slučaju vlasti, gde je poslušnost podređenog korist i zadovoljstvo pretpostavljenim.

Ovo su, prema tome, principi ujedinjenja ili kohezije među našim prostim predstavama i u uobrazilji popunjavaju mesto one nerazdvojne veze pomoću koje se ujedinjuju u pamćenju. Tu je neka vrsta privlačnosti koja, pokazaće se, u mentalnom svetu ima isto onako izvanredne posledice kao i u prirodnom i ispoljava se u isto tako mnogim i raznovrsnim oblicima. Njene su posledice svuda upadljive, ali što se tiče uzroka, oni su većinom nepoznati i moraju se razlučiti na *prvobitne* kvalitete ljudske prirode, na čije objašnjenje ja ne polažem pravo. Ništa nije potrebnije istinskom filozofu nego da obuzda neumerenu želju u traganju za uzrocima i, pošto je na dovoljnom broju eksperimenata postavio neko učenje, da ostane time zadovoljan kad uvidi da bi ga dalje ispitivanje odvelo u nejasne i neizvesne spekulacije. U tome slučaju njegovo će proučavanje biti mnogo bolje upotrebljeno ako bude ispitivao pre posledice negoli uzroke svog principa.

Među posledicama ovog ujedinjenja ili udruživanja predstava nema značajnijih nego što su one složene predstave koje su obični predmeti naših misli i umovanja i koje obično nastaju iz nekog principa ujedinjenja među našim prostim predstavama. Te složene predstave mogu se podeliti na *odnose*, *modalitete* i *supstance*. Ispitaćemo ukratko svako od ovih po redu i dodaćemo neka razmatranja o našim *opštim* i *pojedinačnim* predstavama pre nego što ostavimo sadašnji predmet, koji se može smatrati elementima ove filozofije.

ODELJAK V

O odnosima

Reč *odnos* obično se upotrebljava u dva smisla koji se znatno razlikuju jedan od drugog: ili za onaj kvalitet pomoću kojega se dve predstave vezuju zajedno u uobrazilji i jedna prirodno uvodi onu drugu, kao što je gore objašnjeno; ili pak za onu posebnu okolnost po kojoj, čak i na osnovu proizvoljnog ujedinje-

nja dveju predstava u mašti, možemo naći za umesno da ih uporedimo. U običnom jeziku ono prvo je uvek smisao u kojem upotrebljavamo reč odnos, a samo u filozofiji mi ga proširujemo da znači ma koji poseban predmet upoređivanja, bez povezujućeg principa. Tako, filozofi će dopustiti da je udaljenost istinski odnos, jer upoređenjem predmetâ stičemo predstavu o njoj; ali na običan način mi kažemo *da ništa ne može biti dalje jedno od drugoga nego što je takva i takva stvar, ništa ne može imati manje odnosa*, kao da bi udaljenost i odnos bili inkompatibilni.

Može, možda, izgledati beskrajan posao nabrojiti sve one kvalitete koji doprinose da predmeti dopuštaju upoređenje i pomoću koji se proizvode predstave *filozofskog* odnosa. Ali ako ih marljivo razmotrimo, videćemo da se oni bez teškoće mogu svrstati u sedam opštih poglavlja koja se mogu smatrati izvorima svakog filozofskog odnosa.

1. Prvi je *sličnost*: to je odnos bez kojega nijedan filozofski odnos ne može postojati, pošto upoređenje dopuštaju samo oni predmeti koji imaju neki stepen sličnosti. No iako je sličnost nužna svakom filozofskom odnosu, ne sledi da ona uvek proizvodi vezivanje ili udruživanje predstava. Kad neki kvalitet postane veoma opšti i zajednički velikom broju jedinki, on ne vodi um neposredno nijednoj od njih već, pružajući odjednom previše velik izbor, on time sprečava uobrazilju da se zadrži na ma kojem pojedinačnom predmetu.

2. *Istovetnost* se može smatrati drugom vrstom odnosa. Ovaj odnos ja ovde uzimam primenjen u njegovom najstrožijem smislu na stalne i nepromenljive predmete, ne ispitujući prirodu i osnov lične istovetnosti, o čemu će biti govora docnije. Od svih odnosa najuniverzalniji je odnos istovetnosti, budući da je on zajednički svakom biću čije postojanje ima ikakvog trajanja.

3. Posle istovetnosti, najuniverzalniji i najobuhvatniji odnosi su odnosi *prostora i vremena*, koji su izvori beskrajnog broja upoređenja, kao što su *dalek, dodiran, gore, dole, pre, posle itd.*

4. Svi oni predmeti koji dopuštaju *količinu ili broj* mogu se uporediti po toj osobenosti, što je još jedan vrlo plodan izvor odnosa.

5. Kad ma koja dva predmeta imaju isti zajednički *kvalitet, stepeni* u kojima ga imaju obrazuju petu vrstu odnosa. Tako od dva teška predmeta, jedan može imati ili veću ili manju težinu

nego onaj drugi. Dve boje, koje su iste vrste, mogu ipak imati različite prelive i u tom pogledu dopuštati upoređenje.

6. Odnos *suprotnosti* može se na prvi pogled smatrati izuzetkom od pravila da *nikakav odnos ma koje vrste ne može postojati bez izvesnog stepena sličnosti*. Ali opomenimo se da nikakve dve predstave nisu same po sebi suprotne, osim predstava postojanja i nepostojanja, koje su očividno slične, pošto obe podrazumevaju neku predstavu predmeta, premda ova druga isključuje predmet iz svih vremena i mesta u kojima se pretpostavlja da on ne postoji.

7. Svi drugi predmeti, kao vatra i voda, toplota i hladnoća, samo se iz iskustva pokazuju suprotni i iz suprotnosti njihovih *uzroka* ili *posledica*; taj odnos uzroka i posledica sedmi je filozofski odnos, i takođe, prirodni odnos. Sličnost koja se sadrži u ovom odnosu docnije će biti objašnjena.

Moglo bi se prirodno očekivati da pridružim *razliku* drugim odnosima, no ja to pre smatram nekom negacijom odnosa negoli nečim stvarnim ili pozitivnim. Razlika je od dve vrste prema tome da li se protivi istovetnosti ili sličnosti. Prva se naziva *razlika broja*, druga *vrste*.

ODELJAK VI

O modalitetima i supstancama

Rado bih upitao one filozofe koji tolika svoja umovanja osnivaju na razlikovanju supstance i akcidencije i zamišljaju da o svakoj imamo jasne predstave, da li predstava supstance potiče od utisakâ oseta ili od refleksije? Ako nam je prenose naša čula, ja pitam. koje od njih i na koji način? Ako je opažamo očima, ona mora biti boja; ako ušima, zvuk, ako jezikom i nepcem ukus; i tako u pogledu drugih čula. Ali verujemo da niko neće ustvrditi da je supstanca boja, ili zvuk, ili ukus. Predstava supstance mora, prema tome, poticati od utiska refleksije, ako ona stvarno postoji. Ali utisci refleksije razlučuju se na naše strasti i emocije; nemoguće je pak da ijedna od njih predstavlja supstancu. Prema tome, mi nemamo predstavu supstance drukčiju no što je skup pojedinačnih kvaliteta, niti joj pridajemo neko drugo značenje kad govorimo ili umujemo o njoj.

Predstava supstance, kao i predstava modaliteta, nije ništa drugo doli skup prostih predstava koje je ujedinila uobrazilja i dala im posebno ime pomoću kojeg smo kadri da dozovemo u sećanje, svoje ili tuđe, taj skup. Ali razlika između tih predstava sastoji se u tome što se pojedinačni kviliteti koji obrazuju neku supstancu obično dovode u vezu sa nekim nepoznatim *nečim*, u kojem se zamišlja da su oni nerazlučno spojeni; ili, dopuštajući da se ova fikcija ne zbiva, zamišlja se u najmanju ruku da su oni bliski i nerazdvojno povezani odnosima dodirnosti i uzročnosti. Posledica toga je da kakav god nov prost kvalitet otkrijemo da ima istu povezanost sa ostalima, mi ga odmah uključujemo među njih, čak iako nije ulazio u prvo poimanje supstance. Tako naša predstava zlata može najpre biti boja, težina, kovnost, topljivost; ali kad otkrijemo da ga *aqua regia* ne rastvara, mi to dodajemo drugim kvalitetima i zamišljamo da on pripada supstanci isto onoliko kao da je njegova predstava od početka bila deo jedne složene predstave. Princip ujedinjenja, budući smatran kao glavni deo složene predstave, daje pristup ma kakvom kvalitetu koji se docnije pojavi i podjednako je obuhvaćen njime, kao što su i drugi koji su se najpre javili.

Da se ovo ne može dogoditi kod modaliteta očividno je iz razmatranja njihove prirode. Proste predstave od kojih se obrazuju modaliteti predstavljaju ili kvalitete koji nisu ujedinjeni dodirnošću i uzročnošću, već su rastureni u različnim predmetima, ili, ako su svi ujedinjeni zajedno, ujedinjujući princip ne smatra se osnovom složene predstave. Predstava plesa primer je prve vrste modaliteta; predstava lepote one druge vrste. Razlog je očvidan zašto takve složene predstave ne mogu da prime nikakve nove predstave a da time ne promene ime kojim se razlikuje modalitet.

ODELJAK VII

O apstraktnim predstavama

Pokrenuto je jedno vrlo važno pitanje o *apstraktnim* ili *opštim* predstavama, da li su one opšte ili pojedinačne u tome kako njih um poima. Jedan veliki filozof* osporio je primljeno mišlje-

* Barkli (Berkeley).

nje o ovoj pojedinosti i ustvrdio da sve opšte predstave nisu ništa drugo do pojedinačne predstave prisajedinjene izvesnom pojmu koji im daje širi značaj i doprinosi da u prilikama dozivaju u sećanje druge pojedinačne predstave koju su im slične. Kako ja gledam na ovo kao na jedno od najvećih i najdragocenijih otkrića koje je poslednjih godina načinjeno u književnoj republici, potrudicu se ovde da to otkriće potvrdim nekim argumentima koji će ga, nadam se, postaviti izvan svake sumnje i osporavanja.

Očevdino je da, u obrazovanju većine naših opštih predstava, ako ne i svih njih, mi apstrahujemo iz svakog pojedinačnog stepena kvantiteta i kvaliteta, i da predmet ne prestaje da bude od ma koje pojedinačne vrste zbog svake male promene u njegovoj obimnosti, trajanju, i drugim svojstvima. Može se stoga pomisliti da je ovde jedna prosta dilema koja odlučuje o prirodi onih apstraktnih predstava koje su filozofima dale povoda da tako mnogo preturaju u mislima. Apstraktna predstava čoveka predstavlja ljude svih uzrasta i svih kvaliteta, što se smatra da ona ne može da učini, sem tako što bi ili predstavljala u isti mah sve moguće uzraste i sve moguće kvalitete, ili pak tako što bi predstavljala nešto što uopšte nije nijedan pojedinačan čovek. Međutim, budući da se smatra besmislenim braniti prvu postavku, pošto ona navešćuje beskrajnu sposobnost uma, obično se izvodi zaključak u prilog druge — i zamišljalo da naše apstraktne predstave ne predstavljaju nikakav pojedinačan stepen bilo kvantiteta bilo kvaliteta. Ali, ja ću se potruditi da pokažem da je ovo zaključivanje pogrešno, *prvo*, tako što ću dokazati da je potpuno nemoguće zamisliti ma koji kvantitet ili kvalitet, bez obrazovanja tačnog pojma o njegovim stepenima; *drugo*, tako što ću pokazati da iako sposobnost uma nije beskrajna, mi ipak možemo da obrazujemo odmah pojam o svim mogućnim stepenima kvantiteta i kvaliteta, na način u najmanju ruku takav koji će, ma kako nesavršen, moći da posluži svima svrhama razmišljanja i opštenja.

Da počnem sa prvom postavkom — *da um ne može da obrazuje nikakav pojam o kvantitetu ili kvalitetu bez obrazovanja tačnog pojma o stepenima svakog*, što možemo dokazati pomoću tri sledeća argumenta. Prvo, primetili smo da se svi predmeti koji su različni mogu i jasno razlikovati i da su svi predmeti koji se mogu jasno razlikovati razdeljivi u mišljenju i uobrazilji. I ovde možemo dodati da su ove postavke podjednako istinite, i *obrnuto*, — da se svi predmeti koji su razdeljivi isto tako mogu

jasno razlikovati, i da svi predmeti koji se mogu jasno razlikovati isto su tako i različni. Jer kako je moguće da možemo razdvojiti ono što se jasno ne razlikuje, ili kako jasno razlikovati ono što nije različno? Prema tome, da bismo znali da li apstrahovanje podrazumeva razdvajanje, potrebno je samo da ga razmotrimo sa ovoga gledišta i da ispitamo da li su sve okolnosti koje izdvajamo u našim opštim predstavama takve da se jasno razlikuju i da su drukčije od onih koje zadržavamo kao njihove bitne delove. Ali, očevidno je na prvi pogled da tačna dužina jedne prave nije različna niti je jasno razlikuje od same, prave, niti tačan stepen ma kojeg kvantiteta od kvaliteta. Ove predstave, prema tome, ne dopuštaju razdvajanje kao što ne dopuštaju distinkcije ni razlike. One su, sledstveno, združene jedna s drugom u poimanju; i opšta predstava prave, uprkos svim našim izdvajanjima i prečišćavanjima, ima, u svom javljanju u umu, tačan stepen kvaliteta i kvantiteta, ma kako ona mogla biti načinjena da predstavlja druge koje imaju drukčije stepene i jednog i drugog.

Drugo, priznaje se da se nijedan predmet ne može pojaviti čulima, ili, drugim rečima, da nijedan utisak ne može postati prisutan u umu, a da nije određen u svojim stepenima kako kvantiteta tako i kvaliteta. Zbrka u koju se utisci katkad upliću nastaje samo usled njihove nejasnosti i nestalnosti, ne usled neke sposobnosti uma da primi utisak koji u svom stvarnom postojanju nema poseban stepen ni proporciju. To je protivrečnost u pojmovima; i sadrži čak najizričniju protivrečnost, naime, da je moguće da ista stvar i jeste i nije.

Međutim, pošto sve predstave potiču od utisaka i nisu ništa drugo do njihove kopije i predstavljanja, sve što je istina o jednim mora se priznati i o drugima. Utisci i predstave razlikuju se samo po svojoj snazi i živosti. Prethodni zaključak ne osniva se ni na kakvom naročitom stepenu živosti. Prema tome, na njega ne može uticati nikakva izmena u toj pojedinosti. Predstava je slabiji utisak i, kako snažan utisak mora imati određen kvantitet i kvalitet, slučaj mora biti isti sa njegovom kopijom ili predstavnikom.

Treće, opšte je primljen princip u filozofiji da je sve u prirodi individualno i da je potpuno besmisleno zamišljati da stvarno postoji trougao koji nema tačnu proporciju strana i uglova. Prema tome, ako je to besmisleno kao činjenica i stvarnost, to

mora isto tako biti besmisleno i kao *predstava*, pošto ništa o čemu možemo da obrazujemo jasnu i razgovetnu predstavu nije besmisleno ni nemogućno. Ali, obrazovati predstavu nekog predmeta i obrazovati predstavu prosto — isto je, budući da je upućivanje predstave na neki predmet spoljašnje imenovanje o čemu ona sama po sebi ne nosi nikakvu oznaku ili crtu. Međutim, kako je nemogućno obrazovati predstavu nekog predmeta koji poseduje kvalitet i kvantitet, a ipak ne poseduje tačan stepen ni jednog ni drugog, to sledi da postoji podjednaka nemogućnost obrazovanja predstave koja nije omeđena i ograničena u obe ove pojedinosti. Apstraktne predstave, prema tome, po sebi su inditidualne, ma kako one mogle postati opšte u svome predstavljanju. Slika u umu samo je slika pojedinačkog predmeta, premda primena njena u našem umovanju može biti ista kao da je opšta.

Ova primena predstava, koja prevazilazi njihovu prirodu, proizlazi iz našeg sakupljanja svih njihovih mogućnosti stepenâ kvantiteta i kvaliteta na način koji je, iako nesavršen, ipak takav da može da posluži svrhama života, što čini drugu postavku koju želim da objasnim. Kad pronađem neku sličnost* među raznim predmetima, na koje često nailazimo, mi svima njima dajemo isto ime, ma kakve razlike mogli opažati u stepenima njihovog kvantiteta i kvaliteta i ma kakve se druge razlike mogle pojaviti među njima. Pošto smo stekli naviku te vrste, zvuk tog imena oživi predstavu jednog od tih predmeta i uobrazilja ga zamišlja u svim njegovim posebnim okolnostima i proporcijama. Ali pošto se pretpostavlja da je ista reč često bila primenjivana na druge primere, koji se u mnogo pogleda razlikuju od te predstave

* Očevidno je da čak različne proste predstave mogu imati sličnosti ili naličenja jedna s drugom; i nije nužno da tačka ili okolnost naličenja bude odelita ili razdvojljiva od onoga u čemu se one razlikuju. *Plavo* i *zeleno* različne su proste predstave, ali više nalikuju nego *plavo* i *skerletno*; iako njihova savršena prostota isključuje svaku mogućnost razdvajanja ili odelitosti. Isti je slučaj sa pojedinačnim zvucima, mirisima i ukusima. Oni dopuštaju beskrajna nalikovanja u opštem izgledu i poređenju, iako nemaju nikakve zajedničke okolnosti koje bi bile iste. I o tome možemo biti uvereni, čak na osnovu vrlo apstraktnih izraza *proste predstave*. Oni obuhvataju pod sobom sve proste predstave. One naliče jedna drugoj po svojoj prostoti. Pa ipak, na osnovu same njihove prirode, koja isključuje svako jedinjenje, ta okolnost, u kojoj one naliče, nije odelita ili razdvojljiva od ostatka. Isti je slučaj sa svima stepenima u ma kojem kvalitetu. Svi oni naliče, pa ipak kvalitet, u ma kojem pojedincu, nije odelit od stepena.

koja je odmah prisutna u umu, budući da reč nije kadra da oživi predstavu svih tih primera, ona samo dodirne dušu, ako smem tako da kažem, i oživi ovu naviku koju smo stekli razmatrajući ih. Oni nisu stvarno i *de facto* prisutni u umu, već samo u moći, i mi njih ne izvlačimo odelito u uobrazilji, već se držimo u pripravnosti da razmotrimo ma kojeg od njih, kako nas podstiče trenutna namera ili potreba. Reč izaziva pojedinačnu predstavu, zajedno sa izvesnom navikom, a ta navika stvara ma koju drugu pojedinačnu predstavu koja nam može biti potrebna. Ali pošto je stvaranje svih predstava na koje se ime može primeniti u većini slučajeva nemoguće, mi skraćujemo taj posao jednim jednostranijim obzirom i vidimo da u našem umovanju nastaje tek malo nezgoda usled tog skraćivanja.

Jer ovo je jedna od najizvanrednijih okolnosti u ovoj stvari; naime, pošto je um stvorio neku pojedinačnu predstavu o kojoj umujemo, pratilačka navika, oživljena opštim ili asptraktnim pojmom, spremno navešćuje ma koji drugi primer, ako slučajno obrazujemo neko umovanje koje se ne slaže s njim. Tako, ako pomenemo reč trougao i obrazujemo predstavu jednog pojedinačnog ravnostranog trougla da joj odgovara, i ako potom ustvrdimo *da su tri ugla jednog trougla jednaki jedan drugom*, drugi primeri, raznostrani i ravnokraki, koje smo prevideli u prvi mah, odmah povrve na nas i opažamo grešku ove postavke, premda je ona istinita u odnosu na predstavu koju smo obrazovali. Ako um ne navešćuje uvek ove predstave kad se ukaže potreba, to dolazi usled nekog nesavršenstva u njegovim moćima; a takvo nesavršenstvo često je izvor pogrešnog umovanja i sofistva. No, to je uglavnom slučaj sa onim predstavama koje su nejasne i složene. U drugim prilikama navika je celovitija i retko upadamo u takve greške.

Staviše, navika je tako celovita da se sama ona ista predstava može prisajediniti raznim različitim rečima i upotrebiti u različnim umovanjima, bez ikakve opasnosti da se načini greška. Tako nam predstava ravnokrakog trougla visine jednog inča može poslužiti da govorimo o slici, o pravolinijskoj slici, o pravilnoj slici, o trouglu, o ravnostranom trouglu. Sve ove izraze, prema tome, prati u ovom slučaju ista predstava; ali, kako je uobičajeno da se oni primenjuju u većem ili manjem opsegu, to oni izazivaju svoje pojedinačne navike i time drže um u pripravnosti

- ~ da pazi da se ne stvori nikakav zaključak suprotan predstavama koje su obično njima obuhvaćene.

Pre nego što te navike postanu potpuno savršene, um se može ne zadovoljavati obrazovanjem predstave samo jednog pojedinca, već može prelaziti preko nekoliko, da bi pomogao sebi da zauzme svoj spostveni smisao i opseg tog skupa koji želi da izrazi pomoću opšteg pojma.

Da bismo utvrdili značenje reči, slika, možemo da smenjujemo u umu predstave krugova, kvadrata, paralelograma, trouglova raznih veličina i oblika, a možemo i ne ostati na jednoj slici ili predstavi. Bilo kako mu drago, izvesno je *da* mi obrazujemo predstavu pojedinaca kad god upotrebimo opšti pojam, *da* retko kad možemo ili nikad ne možemo da iscrpimo te pojedince i *da* su oni koji ostanu samo predstavljeni pomoću one navike kojom ih dozivamo u sećanje kad god neka trenutna potreba to zahteva. Ovo je, dakle, priroda naših apstraktnih predstava i opštih pojmova; i na taj način objašnjavamo gornji paradoks, *da su neke predstave pojedinačne po svojoj prirodi, ali opšte po svome predstavljanju*. Pojedinačna predstava postaje opšta prisajedinjavanjem opštem pojmu, to jest, pojmu koji, usled uobičajene združenosti, stoji u odnosu prema mnogim drugim pojedinačnim predstavama i spremno ih doziva u uobrazilju.

Jedina teškoća koja još može postojati u vezi s ovim predmetom mora se ticati one navike koja tako spremno doziva svaku pojedinačnu predstavu za kojom nam se ukaže potreba i izaziva se ma kojom rečju ili zvukom kojima je obično prisajedinjujemo. Najispravniji metod, po mome mišljenju, za davanje zadovoljavajućeg objašnjenja o ovom činu uma sastoji se u iznošenju drugih primera koji su mu analogni i drugih principa koji potpomažu njegovo delovanje. Nemoguće je objasniti poslednje uzroke naših mentalnih radnji. Dovoljno je ako možemo da damo o njima zadovoljavajuće objašnjenje na osnovu iskustva i analogije.

Prvo, dakle, primećujem da kad pomenemo neki veliki broj, kao što je hiljada, um obično nema adekvatnu predstavu o njemu, već samo moć da stvori kakvu takvu predstavu pomoću adekvatne predstave decimala pod kojima se taj podrazumeva. Ovo nesavršenstvo u našim predstavama, međutim, nikad se ne oseća u našim umovanjima, što izgleda da je primer paralelan ovom sadašnjem o opštim predstavama.

Drugo, imamo razne primere navikâ koje se mogu oživeti jednom jedinom rečju, kao kad neka osoba zna naizust isvestan broj rečenica, ili izvestan broj stihova, ali ne može da ih se opomene, no setiće se u celini uz pomoć one jedne jedine reči ili izraza kojima oni počinju.

Treće, verujem da će se svako ko ispita stanje svoga uma pri umovanju složiti sa mnom da mi ne prisajedinjujemo odelite i potpune predstave svakom izrazu kojim se koristimo i da, kad govorimo o *vladi, crkvi, pregovorima, osvajanju*, retko kad razastiremo u umu sve proste predstave od kojih su ove složene sastavljene. Može se zapaziti, međutim, da uprkos ovom nesavršenstvu, možemo izbeći da govorimo besmislenosti o ovim predmetima, i možemo opaziti svako neslaganje među predstavama kao i kad bismo imali potpuno shvatanje o njima. Tako, ako umesto da kažemo *da u ratu slabija strana uvek pribegava pregovaranju*, kažemo *da ona uvek pribegava osvajanju*, navika koju smo stekli da pridajemo izvesne odnose predstavama još uvek sledi reči i odmah uviđamo besmislenosti te postavke; na isti način kao što jedna pojedinačna predstava može da nam posluži u umovanju u odnosu na druge predstave, ma kako se one razlikovale od nje u nekim okolnostima.

Četvrto, onaj odnos koji nastaje usled sabiranja pojedinih primera i njihovog stavljanja pod neki opšti pojam s obzirom na sličnost koju imaju jedni prema drugima, mora olakšavati njihov dalazak u uobrazilju i učiniti da se oni javljaju toliko spremnije kad prilika to zahteva. I odista, ako razmotrimo običan napredak misli, bilo u razmišljanju bilo u opštenju, videćemo da imamo krupan razlog da budemo zadovoljni u ovoj pojedinosti. Ništa ne zadivljuje više nego spremnost kojom uobrazilja navešćuje svoje predstave i daje ih u samom trenutku u kojem postaju potrebne ili korisne. Mašta juri s kraja na kraj vasiona, sabirajući one predstave koje pripadaju nekom predmetu. Čovek bi pomislio da je ceo intelektualni svet predstavâ odjednom potčinjen našem pogledu i da mi ne radimo ništa drugo nego probiramo one koje su najpodesnije za našu svrhu. Ne moraju, međutim, sve ni biti prisutne, sem onih predstava koje su tako sabrane pomoću neke vrste magične moći u duši, koju, iako je uvek najsavršenija u najvećih genija, i jest upravo ono što nazivamo genijem, ne mogu ipak objasniti ni najveći napori ljudskog razuma.

Možda ova četiri razmatranja mogu pomoći da se otklone sve teškoće po hipotezu koju sam izneo o apstraktnim predstavama, tako suprotnu onoj koja je do sada preovlađivala u filozofiji. No istinu govoreći, ja polažem najviše uzdanja u ono što sam već dokazao o nemogućnosti opštih predstava, prema običnom metodu njihovog objašnjenja. Mi zacemento moramo potražiti neki nov sistem u vezi s ovim poglavljem, a jasno je da nema drugog sem ovog koji sam ja predložio. Ako su predstave pojedinačne po svojoj prirodi i u isto vreme ograničene u svome broju, to one samo navikom mogu postati opšte u svome predstavljanju i sadržati pod sobom neograničen broj drugih predstava.

Pre nego što ostavim ovaj predmet, upotrebiću iste principe da objasnim ono *razlikovanje razuma*, o kojem se tako mnogo govori, a tako se malo razume u školama. Od te je vrste razlikovanje slike i tela naslikanog; kretanja i tela pokretnog. Teškoća da se objasni ovo razlikovanje proizlazi iz principa gore objašnjenog — *da sve predstave koje su različne jesu razdvojljive*. Jer otuda sledi da ako je slika različna od tela, njihove predstave moraju biti razdvojljive i odelite; ako one nisu različne, njihove predstave ne mogu biti ni razdvojljive ni odelite. Šta se onda razume pod razlikovanjem razuma, kad ono ne sadrži ni razliku ni razdvajanje?

Da bismo otklonili ovu teškoću, moramo se latiti prethodnog objašnjenja apstraktnih predstava. Izvesno je da um ne bi nikad ni u snu pomislio da razlikuje sliku od tela naslikanog, pošto u stvarnosti nisu ni odeliti, ni razdvojljivi, kad ne bi zapažao da se čak i u ovoj jednostavnosti mogu sadržati mnoge razne sličnosti i odnosi. Tako, kad nam se prikaže lopta od belog mermera, dobivamo samo utisak bele boje raspoređene u izvesnom obliku i nismo kadri da razdvojimo i odelimo boju od oblika. Ali kad potom ugledamo loptu od crnog mermera i kocku od belog i uporedimo ih s našim predašnjim predmetom, vidimo dve odvojene sličnosti u onome što je pređe izgledalo, i stvarno jeste, savršeno nerazdvojljivo. Posle još malo prakse ove vrste počinjemo da razlikujemo sliku od boje pomoću *razlikovanja razuma*; to jest, razmatramo sliku i boju zajedno, pošto su one, u stvari, iste i neodelite; no, još uvek ih gledamo u različnim vidovima, prema sličnostima za koje su prijemčive. Kad hoćemo da razmotrimo samo sliku lopte od belog mermera, mi u stvari obrazujemo pred-

stavu i slike i boje, no prećutno prenosimo naše oko na njenu sličnost sa loptom od crnog mermera; na isti način, kad hoćemo da razmotrimo samo njenu boju, mi skrećemo pogled na njenu sličnost sa kockom od crnog mermera. Na taj način mi pratimo naše predstave nekom vrstom refleksije, koje smo, dejstvom navike, u velikoj meri nesvesni. Onaj ko zaželi od nas da razmotrimo sliku lopte od belog mermera a da ne mislimo na njenu boju, želi nemogućnost; no, on time misli da mi treba da razmotrimo boju i sliku zajedno, ali da i dalje držimo u oku sličnost sa loptom od crnog mermera, ili sličnost sa ma kojom drugom loptom koje bilo boje ili supstance.

DEO II

O predstavama prostora i vremena

ODELJAK I

O beskonačnoj deljivosti naših predstava prostora i vremena

Što god izgleda kao paradoks i šta je suprotno prvim i najnepristrasnijim pojmovima ljudskog roda filozofi često prigrle, jer to tobož pokazuje nadmoćnost njihove nauke, koja je kadra da otkrije mnjenja tako daleko od prostog poimanja. U drugu ruku, sve ono što nam se predlaže, a što prouzrokuje iznenađenje i divljenje, pruža takvo zadovoljstvo umu da on povlađuje sebi u tim prijatnim uzbuđenjima i neće da bude uveren da je njegovo zadovoljstvo potpuno bez osnova. Iz ovih raspoloženja filozofâ i njihovih učenika proizlazi ona uzajamna povladljivost između njih; dok prvi isporučuju takvo obilje neobičnih i neobjašnjivih mnjenja, drugi im tako spremno veruju. Ne mogu da dam očevidniji primer ove uzajamne povladljivosti nego što ga nalazim u učenju o beskonačnoj deljivosti, sa čijim ću ispitivanjem početi ovu temu o predstavama prostora i vremena.

Opšte je priznato da je sposobnost uma ograničena i da nikad ne može postići potpuno i adekvatno poimanje beskonačnosti; pa čak i kad to ne bi bilo priznato, bilo bi očevidno iz najprostijeg opažanja i iskustva. Isto je tako očevidno da sve što se može deliti *in infinitum*, mora se sastojati od beskonačnog broja delova i da je nemoguće postaviti ma kakve granice broju delova a da se u isto vreme ne postave granice podeli. Jedva je potreban ikakav dokaz da se zaključi otuda da *predstava* koju obrazujemo o nekom konačnom kvalitetu nije beskonačno deljiva, ali da pomoću podesnih razlikovanja i razdvajanja možemo da svedemo ovu predstavu na niže predstave koje će biti savršeno proste i nedeljive. Odbacujući beskonačnu sposobnost uma, zamišljamo da on može doći do jednog kraja u deljenju svojih pred-

stava; i nema nikakvog mogućnog načina da se izbegne očevidnost ovog zaključka.

Izvesno je, prema tome, da uobrazilja dostiže jedan *minimum*, i može da dozove k sebi neku predstavu čiju potpodelu ne može da zamisli i koja se ne može umanjiti bez potpunog uništenja. Kad mi govorite o hiljaditom ili deset hiljaditom delu zrna peska, ja imam jasnu predstavu tih brojeva i njihovih različitih proporcija ali slike koje obrazujem u umu da bih predstavio same te stvari ne razlikuju se nimalo jedna od druge, niti zaostaju za onom slikom pomoću koje predstavljam samo zrno peska, a koja, smatra se, ove tako ogromno premaša. Ono što se sastoji od delova odelito je, a što je odelito jeste razdvojljivo. Ali, ma šta mogli da zamislimo o stvari, predstava zrna peska nije razdeljiva ni razdvojljiva na dvadeset, još manje na hiljadu, deset hiljada ili beskonačan broj različitih predstava.

Isti je slučaj sa utiscima čulâ kao i sa predstavama uobrazilje. Stavite mrlju mastila na hartiju, uperite pogled na nju i povlačite se do takve udaljenosti dok je najzad ne izgubite iz vida; jasno je da je do trenutka pre nego što je iščezla slika, ili utisak, bila savršeno nedeljiva. Ne dolazi to usled nedostatka svetlosti zrâka koji padaju na naše oči što sićušni delovi udaljenih tela ne prenose nikakve osetne utiske, već zato što su ona pomešana preko one udaljenosti pri kojoj su njihovi utisci svedeni na *minimum* i nesposobni za ikakvo dalje umanjenje. Mikroskop ili teleskop, koji ih čini vidljivim, ne proizvode nikakve nove zrake svetlosti, već samo širé one koji uvek teku iz njih i na taj način daju delove utiscima, koji golom oku izgledaju prosti i nesloženi i podižu od *minimuma* ono što je pređe bilo neprimetno.

Otuda možemo otkriti grešku običnog mišljenja da je sposobnost uma ograničena sa obe strane i da je nemoguće za uobrazilju da obrazuje adekvatnu predstavu o tome šta se zbiva preko izvesnog stepena sićušnosti kao god i veličine. Ništa ne može biti sićušnije nego što su neke predstave koje stvaramo u mašti i slike koje se javljaju čulima, pošto ima predstava i slike koje su savršeno proste i nedeljive. Jedini nedostatak naših čula je taj što nam daju nesrazmerne slike stvari i predstavljaju kao sićušno i nesloženo ono što je u stvari veliko i složeno od ogromnog broja delova. Mi nismo svesni te pogreške, već uzimajući utiske onih sićušnih predmeta koji izgledaju čulima jednaki, ili

bezmalo jednaki predmetima, i uviđajući razumom da postoje drugi predmeti ogromno sićušniji, mi prebrzo zaključujemo da su ovi niži od svake predstave naše uobrazilje ili utiska naših čula. Ovo je, međutim, izvesno: mi možemo obrazovati predstave koje neće biti veće nego što je najmanji atom volje za životom jednog insekta hiljadu puta manjeg od crva; i trebalo bi pre da zaključimo da teškoća leži u tolikom proširenju naših poimanja da možemo da obrazujemo ispravan pojam o crvu, ili čak o insektu hiljadu puta manjem od crva. Jer, da bismo obrazovali ispravan pojam o tim životinjama, moramo imati jasnu predstavu koja predstavlja svaki njihov deo; a to je, prema sistemu beskonačne deljivosti, potpuno nemoguće, a prema sistemu nedeljivih delova ili atoma do krajnosti teško usled ogromnog broja i raznovrsnosti ovih delova.

ODELJAK II

O beskonačnoj deljivosti prostora i vremena

Gde kod su predstave adekvatna predstavljanja predmeta svi odnosi, protivrečnosti i slaganja primenljivi na te predmete; to je, možemo u opšte primetiti, osnov sveg ljudskog saznanja. Ali naše su predstave adekvatna predstavljaju najsićušnijih delova prostornosti; i, putem ma kakvih podela i potpodela mi zamišljali da se do ovih delova dolazi, oni ne mogu postati niži u odnosu na neke predstave koje obrazujemo. Jasna posledica je da sve što *izgleda* nemoguće i protivrečno kad se uporedi s ovim predstavama, mora biti *stvarno* nemoguće i protivrečno, bez ikakvog daljeg izvinjenja ili izvrđavanja.

Sve što može da se deli beskonačno — sadrži beskonačan broj delova, inače bi nedeljivi delovi, do kojih bismo odmah došli, prekinuli deljenje. Ako je, prema tome, neka konačna prostranost beskonačno deljiva, ne može biti protivrečnost zamisliti da konačna prostornost sadrži beskonačan broj delova: i *vice versa*, ako je protivrečnost zamisliti da konačna prostornost sadrži beskonačan broj delova, nikakva konačna prostornost ne može biti beskonačno deljiva. No da je ova druga postavka besmislena, ja mogu lako da se uverim razmatranjem mojih jasnih predstava. Najpre uzimam najmanju predstavu koju mogu

da obrazujem o jednom delu prostornosti i, budući uveren da nema ničeg sićušnijeg nego što je ta predstava, zaključujem da sve što otkrijem njenim posredstvom mora biti stvaran kvalitet prostornosti. Ja onda ponavljam tu predstavu jedanput, dva-put, triput, itd. i vidim da bi se složena predstava prostornosti, nastajući iz njenog ponavljanja, uvek uvećavala i postajala dvostruka, trostruka, četverostruka, itd, dok najzad ne naraste do znatnog obima, većeg ili manjeg, srazmerno ponavljanju više ili manje iste predstave. Kad prestanem sa sabiranjem delova, predstava prostornosti prestaje da se uvećava; a kad bih produžio sabiranje *in infinitum*, opažam jasno da predstava prostornosti mora isto tako postati beskonačna. Uzev sve u svemu, zaključujem da je predstava beskonačnog broja delova individualno ista predstava kao i ona o beskonačnoj prostornosti; da nikakva konačna prostornost ne može da sadrži beskonačan broj delova; i, sledstveno, da nikakva konačna prostornost nije beskonačno deljiva.*

Mogu dodati još jedan argument koji je izneo jedan zapažen pisac*, a koji meni izgleda veoma snažan i lep. Očevidno je da samo postojanje pripada samo jedinstvu i nikad se ne može primeniti broju, sem zbog jedinica od kojih je broj sastavljen. Može se reći da dvadeset ljudi postoji; no to je samo zato što jedan, dva, tri, četiri, itd. postoje; pa ako poričete postojanje ovih drugih, postojanje prvih, naravno, pada. Prema tome, potpuno je besmisleno pretpostaviti postojanje nekog broja, a ipak odricati postojanje jedinica; a pošto je prostornost uvek broj, prema običnom mišljenju metafizičara, i nikad se ne razlučuje na jedinicu ili nedeljiv kvalitet, to sledi da prostornost ne može uopšte postojati. Uzaludno je odgovoriti da svaki određeni kvantitet prostornosti jeste jedinica, no takva da dopušta beskonačan broj razlomaka i neiscrpna je u svojim potpodelama. Jer po istome pravilu, onih dvadeset ljudi *mogu se smatrati jedinicom*.

* Prigovarano mi je da beskonačna deljivost pretpostavlja samo beskonačan broj *proporcionalnih* a ne *aliquotnih* delova i da beskonačan broj proporcionalnih delova ne obrazuje beskonačnu prostornost. Ali ovo razlikovanje potpuno je neozbiljno. Nazvali mi te delove *aliquotni* ili *proporcionalni*, oni ne mogu biti niži od onih sićušnih delova koje zamišljamo; pa prema tome, svojim združenjem ne mogu obrazovati neku manju prostornost.

* Malezje (Malezien).

Cela zemljina lopta, štaviše, cela vasiona *može se smatrati jedinicom*. Taj pojam jedinstva samo je fiktivna oznaka koju um može dati ma kojoj količini predmeta koje sabere zajedno; i takvo jedinstvo ne može postojati samo kao što ni broj ne može, budući da je ono ustvari istinski broj. Ali jedinstvo koje može da postoji samo i čije je postojanje nužno po postojanje svakog broja, druge je vrste i mora biti savršeno nedeljivo i nesposobno da bude razlučeno na neko manje jedinstvo.

Sve ovo umovanje vodi se s obzirom na vreme, zajedno s jednim dopunskim argumentom koji valja uočiti. Nerazdeljivo je svojstveno vremenu i ono na izvestan način čini njegovu suštinu — da svaki od njegovih delova sledi za nekim drugim i da nijedan od njih, ma kako dodiran, nikad ne može biti koegzistentan. Iz tog razloga što godina 1737. ne može padati zajedno sa sadašnjom godinom 1738., svaki trenutak mora biti odelit od drugog i ovome slediti ili prethoditi. Izvesno je, dakle, da vreme, kao što postoji, mora biti sačinjeno od nedeljivih trenutaka. Jer ako u vremenu nikad ne bismo mogli doći do jednog kraja podele, i ako svaki trenutak, kako sledi drugi, ne bi bio savršeno jedinit i nedeljiv, postojao bi beskonačan broj koegzistentnih trenutaka ili delova vremena; a priznaće se, verujem, da je to upadljiva protivrečnost.

Beskonačna deljivost prostora podrazumeva istu deljivost vremena, kao što je to očividno iz prirode kretanja. Prema tome, ako je ova druga nemogućna, prva podjednako mora biti ista takva.

Ne sumnjam da će i najuporniji branilac učenja o beskonačnoj deljivosti rado priznati da ovi argumenti jesu teškoće i da je nemoguće dati na njih odgovor koji će biti savršeno jasan i zadovoljavajući. No ovde možemo primetiti da ništa ne može biti besmislenije nego što je ta navika da se naziva *teškoćom* ono što polaže pravo na to da bude *logično izlaganje* i nastojavati da se tim načinom umakne od njegove snage i osvedočenja. Kod logičkih izlaganja ne mogu, kao kod verovatnoća, da nastaju teškoće i jedan argument da bude protivteža drugom i da umanjuje njegov autoritet. Logičko izlaganje, ako je ispravno, ne dopušta nikakvu suprotnu teškoću; a ako nije ispravno, ono je običan sofizam i, sledstveno, ne može sačinjavati nikakvu teškoću. Ono je ili neodoljivo ili nema nikakve snage. Govoriti, prema tome, o zamerkama i odgovorima i o

izravnjavanju argumenata u takvom pitanju kao što je ovo, znači priznati ili da ljudski razum nije ništa doli igra rečima, ili pak da čovek koji tako govori nije svojom sposobnošću dorastao takvim temama. Logička izlaganja mogu biti teška za razumevanje zbog apstraktnosti predmeta, no ona nikad ne mogu imati takvih teškoća koje će oslabiti njihov autoritet, kad ih jednom shvatimo.

Tačno je da matematičari imaju običaj da kažu da ovde postoje jaki argumenti i na drugoj strani pitanja i da je učenje o nedeljivim tačkama isto tako podložno neodgovorivim zamerama. Pre nego što ispitam te argumente i zamerke u pojedinstvi, uzeću ih ovde skupa i pokušaću, kratkim i presudnim razlogom, da dokažem, odmah da je potpuno nemoguće da oni imaju ikakvu opravdanu osnovu.

Utvrđena je maksima u metafizici *da sve što um jasno poima uključuje predstavu mogućnog postojanja*, ili, drugim rečima, *da ništa što zamišljamo nije opsolutno nemoguće*. Možemo obrazovati predstavu zlatne planine i otuda zaključiti da takva planina može stvarno postojati. Mi ne možemo obrazovati predstavu planine bez udoline, pa je, prema tome, smatramo nemogućom.

Sad je izvesno da imamo predstavu prostornosti, jer inače zašto razgovaramo i umujemo o njoj? Isto je tako izvesno da ta predstava, kao što je uobrazilja, premda deljiva na delove ili niže predstave, nije beskonačno deljiva niti se sastoji od beskonačnog broja delova, jer to prevazilazi shvatanje naših organičenih sposobnosti. Eto, dakle, predstave prostornosti, koja se sastoji od delova ili nižih predstava savršeno nedeljivih, sledstveno, ta predstava ne sadrži nikakvu protivrečnost; sledstveno, moguće je za prostornost stvarno da postoje saobrazno s njome; i, sledstveno, svi argumenti upotrebljeni protiv mogućnosti matematičkih tačaka obična su sholastička varaknja i nedostojni naše pažnje.

U ovim zaključcima možemo otići i jedan korak dalje i reći da su sva tobožnja izlaganja u prilog beskonačne deljivosti prostornosti podjednako sofistička, pošto je izvesno da ta izlaganja ne mogu biti ispravna bez dokaza o nemogućnosti matematičkih tačaka; a to tobož učiniti — očevidna je besmislica.

ODELJAK III

O drugim kvalitetima naših predstava prostora i vremena

Ni jedno otkriće nije moglo biti načinjeno srećnije po rešavanje svih sporova o predstavama nego što je ono gore pomenuto, da utisci uvek prethode njima i da se svaka predstava kojom je uobrazilja snabdevena prvo pojavljuje u odgovarajućem utisku. Ovi drugi opažaji tako su jasni i očevidni da ne dopuštaju nikakvo osporavanje, premda su mnoge naše predstave tako nejasne da je bezmalo nemoguće čak da i um, koji ih obrazuje, kaže tačno njihovu prirodu i sastav. Primenimo ovaj princip da bismo dalje otkrili prirodu naših predstava prostora i vremena.

Kad otvorim oči i pogledam po okolnim predmetima, opažam mnoga vidljiva tela; a kad ih opet zatvorim i razmotrim udaljenost između tih tela, stičem predstavu prostornosti. Pošto svaka predstava potiče od nekog utiska koji je tačno sličan njoj, utisci slični toj predstavi prostornosti moraju biti ili neki oseti koji potiču od čula vida ili pak neki unutrašnji utisci koji nastaju iz tih oseta.

Naši unutrašnji utisci jesu naše strasti, emocije, žudnje i nenaklonosti; nikad se neće ustvrditi, verujem, da je ijedno od ovih uzor iz kojega predstava prostora potiče. Prema tome, ne ostaje ništa drugo sem čula koja mogu da nam prenesu prvobitni utisak. Dakle, kakav nam to utisak naša čula ovde prenose? To je glavno pitanje i odlučuje bez pogovora o prirodi predstave.

Sto preda mnom dovoljan je sâm svojim izgledom da mi dâ predstavu prostornosti. Ta predstava, onda, pozajmljena je od nekog utiska koji se tog trenutka pojavljuje u čulima i predstavlja taj utisak. Ali, moja mi čula prenose samo utiske obojenih tačaka, raspoređenih na izvestan način. Ako je oko prijemljivo za ma šta drugo, želeo bih da mi se na to ukaže. No, ako je nemoguće da se išta drugo pokaže, možemo s izvesnošću zaključiti da predstava prostornosti nije ništa drugo doli kopija tih obojenih tačaka i načina njihovog pojavljivanja.

Recimo da su tačke u protežnom predmetu ili sastavu obojenih tačaka, od kojega smo prvom dobili predstavu prostornosti, bile purpurne boje; sledi da pri svakom ponavljanju te

predstave mi nećemo staviti samo tačke u isti red u pogledu jedne prema drugoj, već da ćemo im pridati tačno onu boju s kojom smo jedino upoznati. No docnije, upoznavši u iskustvu druge boje, ljubičastu, zelenu, crvenu, belu, crnu i sve razne mešavine ovih, i nalazeći neku sličnost u rasporedu obojenih tačaka od kojih se one sastoje, mi prenebregavamo osobenosti boje, koliko je to moguće, i gradimo jednu apstraktnu predstavu samo na ovom rasporedu tačaka, ili načinu pojavljivanja, u kojem se one slažu. Štaviše, čak i onda kad sličnost ide dalje od predmeta jednog čula i pokaže se da su utisci dodira slični utiscima vida u rasporedu njihovih delova, to ne ometa apstraktnu predstavu da predstavlja i jedne i druge, usled njihove sličnosti. Sve apstraktne predstave nisu stvarno ništa drugo doli pojedinačne predstave, posmatrane u izvesnoj svetlosti; ali budući prisajedinjene opštim pojmovima, one su kadre da predstavljaju ogromnu raznovrsnost i da obuhvataju predmete, koji, kao što su slični u nekim pojedinostima, u drugima su ogromno udaljeni jedni od drugih.

Budući da predstava vremena potiče od sledovanja naših opažanja svake vrste, predstave kao god i utisci, i utisci refleksije kao god i oseti, pružiće nam primer apstraktne predstave koja obuhvata još veću raznovrsnost negoli predstava prostora, a ipak je u mašti predstavlja neka pojedinačna individualna predstava određenog kvantiteta i kvaliteta.

Kao što iz rasporeda vidljivih i opipljivih predmeta dobivamo predstavu prostora, tako iz sledovanja predstava i utisaka obrazujemo predstavu vremena, a nije moguće da se samo vreme pojavi i bude zapaženo umom. Čovek u tvrdom snu, ili snažno obuzet jednom mišlju, neosetljiv je za vreme; i prema tome kako njegovi opažaji slede jedni druge — većom ili manjom brzinom, isto trajanje izgleda duže ili kraće njegovoj uobrazilji. Jedan veliki filozof* je primetio da naši opažaji imaju u toj pojedinosti izvesne granice, koje postavljaju prvobitna priroda i sastav uma i preko kojih nikakav uticaj spoljašnjih predmeta na čula ne može da ubrza ili uspori našu misao. Ako brzo okrećete u krug komadić zažarenog ugljena, on će pokazati, čulima sliku vatrenog kruga; i izgledaće da između njegovih obrtaja nema vremenskog intervala samo zato što je nemoguće

* G. Lok.

našim opažanjima da slede jedni druge istom brzinom kojom se kretanje može preneti na spoljašne predmete. Gde god nemamo uzastopnih opažaja, nemamo poimanja vremena, čak i ako postoji stvarno sledovanje u predmetima. Iz ovih pojava, kao i iz mnogih drugih, možemo zaključiti da se vreme ne može pojaviti u umu, ni sâmo — niti u pratnji nekog postojanog nepromenljivog predmeta, već se uvek otkriva pomoću nekog *opažljivog* sledovanja promenljivih predmeta.

Da ovo potvrdimo, možemo dodati sledeći argument, koji meni izgleda savršeno presudan i uverljiv. Očevidno je da se vreme ili trajanje sastoji od različnih delova — jer inače ne bismo mogli poimati duže ili kraće trajanje. Isto je tako očevidno da ti delovi nisu koegzistentni — jer taj kvalitet koegzistencije delova pripada prostornosti i jest ono što je razlikuje od trajanja. Sad, kako je vreme sastavljeno od delova koji nisu koegzistentni, nepromenljiv predmet, pošto ne proizvodi druge sem koegzistentne utiske, ne proizvodi nijedan utisak koji nam može dati predstavu o vremenu; sledstveno, ta predstava mora poticati od sledovanja promenljivih predmetâ i vreme se u svome prvom javljanju ne može odvojiti od takvog sledovanja.

Pošto smo, dakle, našli da je vreme pri svom prvom pojavljivanju u umu uvek združeno sa sledovanjem promenljivih predmetâ i da ono drukčije nikad ne može postati predmet naše pažnje, sad moramo da ispitamo da li se ono može *zamisliti* a da pritom ne zamišljamo nikakvo sledovanje predmetâ i da li ono sâmo može da obrazuje odelitu predstavu u uobrazilji.

Da bismo saznali da li su neki predmeti, koji su spojeni u utisku, razdvojivi u predstavi, potrebno je samo da razmotrimo da li su oni različni jedan od drugog; u tome slučaju jasno je da se oni mogu zamisliti podvojeno. Sve što je različito jest odelito, a sve što je odelito može se razdvojiti, prema gore objašnjenim maksimama. Ako, naprotiv, oni nisu različni, nisu ni odeliti, a ako nisu odeliti, oni se ne mogu razdvojiti. No, ovo je tačno slučaj u pogledu vremena, upoređenog sa našim uzastopnim opažanjima. Predstava vremena ne potiče od nekog pojedinačnog utiska pomešanog sa drugima i jasno odelitog od njih, već potpuno proizlazi iz načina na koji se utisci pojavljuju u umu, a da pritom ne odgovara ni jednom od

njih posebno. Pet tonova odsviranih na flauti daju nam utisak i predstavu vremena, iako vreme nije šesti utisak koji se javlja sluhu ili ma kojem drugom čulu, niti je to šesti utisak koji um nalazi u sebi refleksijom. Tih pet zvukova, javljajući se na ovaj poseban način, ne izazivaju nikakvu emociju u umu, niti proizvode afekt ma kakve vrste koji bi, opažen njime, mogao da podstakne pojavu neke nove predstave. Jer *to* je potrebno da se proizvede nova predstava refleksije; a um ne bi mogao nikad, obrćući hiljadu puta sve svoje predstave oseta, da izvuče iz njih ijednu novu originalnu predstavu, da priroda nije tako sklopila njegove moći da on oseća nastajanje nekog originalnog utiska iz takve kontemplacije. No ovde on samo obraća pažnju na *način* na koji se različni zvukovi javljaju i to može docnije da razmotri ne razmatrajući ove pojedinačne zvuke, no može ga združiti sa ma kojim drugim predmetima. Predstave nekih predmeta on izvesno mora imati i nemoguće mu je da bez tih predstava ikada dođe do nekog pojma o vremenu, koje, pošto se ne pojavljuje kao neki primaran odelit utisak, očevidno ne može biti ništa drugo doli različne predstave, ili utisci, ili predmeti raspoređeni na izvestan način, to jest, sledeći jedni druge.

Znam da ima ljudi koji tvrde da se predstava trajanja može primeniti u pravom smislu predmetima koji su savršeno nepromenljivi; i to je, smatram, obično mišljenje filozofâ kao god i prostih ljudi. No da bismo se uverili u njegovu neistinu, treba samo da razmislimo o prethodnom zoključku, da predstava trajanja uvek potiče od sledovanja promenljivih predmetâ i nikad se ne može preneti u um ničim što je stalno i nepromenljivo. Jer otuda neizbežno sledi, da pošto predstava trajanja ne može poticati od takvog predmeta, ona se nikad ne može ni sa kakvom prikladnošću ili tačnošću primeniti na njega, niti se o ičem nepromenljivom može ikad reći da ima trajanje. Predstave uvek predstavljaju predmete ili utiske od kojih potiču i ne mogu nikad, bez neke fikcije, predstavljati neke druge niti se na njih primenjivati. Pomoću kakve fikcije primenjujemo predstavu vremena čak i na ono što je nepromenljivo i zamišljamo, kao što je uobičajeno, da je trajanje mera mirovanja kao god i kretanja — razmotrićemo docnije.*

* Odeljak 5.

Ima još jedan veoma presudan argument koji uspostavlja ovo učenje o našim predstavama prostora i vremena, a osniva se samo na onom prostom principu — *da naše predstave o njima jesu sastavljene od delova koji su nedeljivi*. Taj argument vredi ispitati.

Budući da svaka predstava koja je odelita jeste isto tako i razdeljiva, uzmimo jednu od onih prostih nedeljivih predstava od kojih se obrazuje složena predstava *prostornosti*, pa razdvojivši je od svih drugih i razmotrivši je odvojeno, obrazujmo jedan sud o njenoj prirodi i kvalitetima.

Jasno je da to nije predstava prostornosti: jer se predstava prostornosti sastoji od delova; a ova predstava, prema pretpostavci, savršeno je prosta i nedeljiva. Je li ona, prema tome, ništa? To je potpuno nemoguće. Jer pošto je složena predstava prostornosti, koja je stvarna, sastavljena od takvih predstava, onda i kad bi ove bile toliko nebića bilo bi neko stvarno postojanje sačinjeno od nebića, što je besmisleno. Ovde, prema tome, moram da upitam: *Kakva je naša predstava proste i nedeljive tačke?* Neće biti čudnovata ako moj odgovor bude izgledao nešto nov, pošto se na samo pitanje dosad jedva ikad pomišljalo. Uobičajeno je da raspravljamo o prirodi matematičkih tačaka, ali retko kad o prirodi njihovih predstava.

Predstava prostora prenosi se u um preko dva čula, vida i dodira; i ništa nikad ne izgleda protežno što nije ili vidljivo ili opipljivo. Onaj složeni utisak, koji predstavlja prostornost, sastoji se od nekoliko manjih utisaka koji su nedeljivi za oko ili pipanje i mogu se nazvati utisci atoma ili telašca obdarenih bojom ili čvrstinom. No, to nije sve. Nije dovoljno da ti atomi budu samo obojeni ili opipljivi da bi se otkrili našim čulima; potrebno je isto tako da zadržimo predstavu njihove boje ili opipljivosti da bismo ih shvatili našom uobraziljom. Ništa sem predstave njihove boje ili opipljivosti ne može ih načiniti pojmljivim umu. Kad se uklone predstave ovih čulnih kvaliteta, oni su potpuno uništeni za misao ili uobrazilju.

Sad, kakvi su delovi, takva je i celina. Ako se neka tačka ne smatra obojenom ili opipljivom, ona nam ne može preneti nikakvu predstavu; i, sledstveno, predstava prostornosti, koja je sačinjena od predstave tih tačaka, nemoguće je da ikad postoji: ali ako predstava prostornosti stvarno može da postoji, kao što smo svesni da može, njeni delovi moraju isto tako da

postoje; a da bi to bilo, moraju se smatrati obojenim ili opipljivim. Prema tome, nemamo predstave prostora ili prostornosti, sem kad je smatramo predmetom ili našeg vida ili našeg pipanja.

Isto umovanje dokazaće da nedeljivi trenuci vremena moraju biti ispunjeni nekim stvarnim predmetom ili postojanjem, čije sledovanje obrazuje trajanje i čini da ono bude pojmljivo umom.

ODELJAK IV

Odgovor na zamerke

Naš sistem koji se tiče prostora i vremena sastoji se od dva dela koja su prisno povezani jedan s drugim. Prvi zavisi od ovog lanca umovanja. Sposobnost uma nije beskonačna, pa prema tome nijedna predstava prostornosti ili trajanja ne sastoji se od beskonačnog broja delova ili nižih predstava, već od konačnog broja, i to prostih i nedeljivih; prema tome, moguće je za prostor i vreme da postoje saobrazni ovoj predstavi — a ako je to moguće, izvesno je da oni stvarno i postoje saobrazni njoj, pošto je njihova beskonačna deljivost potpuno nemogućna i protivrečna.

Drugi deo našeg sistema posledica je ovoga. Delovi, na koje se predstave prostora i vremena razlučuju, postaju naposljetku nedeljivi; i ti nedeljivi delovi, pošto sami po sebi nisu ništa, nepojmljivi su kad nisu ispunjeni nečim stvarnim i postojećim. Predstave prostora i vremena, prema tome, nisu nikakve razdvojene ili odelite predstave, već prosto su predstave načina ili reda u kojem predmeti postoje; ili, drugim rečima, nemoguće je zamisliti ni vakuum ni prostornost bez materije, ni vreme kad nema sledovanja ili promene u nekom stvarnom postojanju. Prisna povezanost između ovih delova našeg sistema razlog je zašto hoćemo da ispitamo skupno zamerke koje su bile stavljane protivu oba, i počecemo sa onima protiv konačne deljivosti prostornosti.

I. Prva od tih zameraka na koju ću se osvrnuti pogodnija je da dokaže tu povezanost i zavisnost jednoga dela sa drugim negoli da razori bilo koji od njih. U školama se često tvrdilo

da prostornost mora biti deljiva, *in infinitum*, zato što je sistem matematičkih tačaka besmislen; a taj sistem je besmislen zato što matematička tačka jeste nebiće, i sledstveno ne može nikad, svojim združenjem sa drugima, obrazovati stvarno postojanje. Ovo bi bilo savršeno presudno kad ne bi bilo medijuma između beskonačne deljivosti materije i nebića matematičkih tačaka. Ali postoji očevидno medijum, naime, davanje boje ili čvrstine tim tačkama, i besmislenost obe krajnosti dokaz je istinitosti i stvarnosti ovog medijuma. Sistem *fizičkih* tačaka, koji je još jedan medijum, isuviše je besmislen da bi opovrgavanje bilo potrebno. Stvarna prostornost, takva kakva se zamišlja da je fizička tačka, nikad ne može postojati bez delova različitih jednih od drugih; a svi predmeti koji su različni, odeliti su i razdvojiivi pomoću uoubrazilje.

II. Druga zamerka potiče od nužnosti *prodiranja* koje bi postojalo, ako bi se prostornost sastojala od matematičkih tačaka. Prost i nedeljiv atom koji dodirne drugi mora nužno prodreti u nj; jer nemoguće je da ga dodirne svojim spoljašnjim delovima, po samoj pretpostavci o njegovoj savršenoj prostoti, koja isključuje sve delove. On ga prema tome mora dodirnuti prisno, i u svoj svojoj suštini, *secundum se, tota, et totaliter**, što je sama definicija prodiranja. Ali prodiranje je nemoguće: matematičke tačke su sledstveno podjednako nemoguće.

Odgovaram na ovu zamerku zamenom jedne ispravnije predstave o prodiranju. Zamišlimo da se dva tela, koja ne sadrže nikakvu prazninu u svome opsegu, približuju jedno drugome, i da se ujedine na takav način da telo, koje nastaje iz njihovog ujedinenja, nije protežnije nego što je bilo koje od njih; to je zacemento ono na šta mislimo kad govorimo o prodiranju. No očevидno je da to prodiranje nije ništa drugo do uništenje jednog od tih tela, i očuvanje drugog, bez mogućnosti razaznavanja koje je očuvano a koje uništeno. Pre približenja imamo predstavu dvaju tela; posle njega imamo predstavu samo jednog. Nemoguće je za um da zadrži ikakav pojam o razlici između dva tela iste prirode koja postoje na istome mestu i u isto vreme.

Uzimajući prodiranje u ovome smislu, kao uništenje jednog tela prilikom njegovog približenja drugom, pitam svakoga

* Sam po sebi, čitav i potpuno. Prim. red.

vidi li nužnost da neka obojena ili opipljiva tačka bude uništena usled približenja neke druge obojene ili opipljive tačke? Naprotiv, ne opaža li on očevidno da iz ujedinjenja ovih tačaka proizlazi jedan predmet koji je složen i deljiv, i može se odeliti na dva dela od kojih svaki zadržava svoje postojanje, odelito i razdvojeno, uprkos njegove dodirnosti s onim drugim. Neka pomogne svojoj mašti zamišljajući da su te tačke različitih boja da bi tako bolje sprečio da se one zadrže i pobrkaju. Jedna plava i jedna crvena tačka mogu zacelo ležati dodirne bez ikakvoga prodiranja ili uništenja. Jer ako ne mogu, šta će onda postati od njih? Da li će crvena ili plava biti uništena? Ili ako se te boje ujedine u jednu, kakvu će novu boju proizvesti svojim ujedinjenjem?

Ono što uglavnom daje povoda ovim zamerkama, i u isto vreme toliko otežava da se na njih dâ zadovoljavajući odgovor, jeste prirodna nejakost i kolebljivost kako naše uobrazilje tako i naših čula kad se upotrebe na takve sićušne predmete. Stavite mastiljavu mrlju na hartiju, povucite se do takve udaljenosti da mrlja postane potpuno nevidljiva opazićete da, pri povratku i približavanju, mrlja postaje vidljiva u kratkim razmacima, a potom postaje uvek vidljiva; a potom dobiva ne samo novu jačinu u svojoj obojenosti, bez uvećavanja svoga obima; i potom, kad je narasla da tođ stepena da je stvarno opružna, uobrazilji je još uvek teško da je razbije na njene sastavne delove, zbog teškoće koju nalazi u poimanju takvog sićušnog predmeta kao što je jedinita tačka. Ta nejakost deluje na većinu naših umovanja o ovom predmetu i gotovo onemogućava da se na razumljiv način, i pravim izrazima, odgovori na mnoga pitanja koja se mogu javiti u vezi s njim.

III. Bilo je mnogo zameraka protiv nedeljivosti delova prostornosti izvedenih iz matematike, premda na prvi pogled ta nauka izgleda dosta povoljna po ovo učenje; pa ako je ono suprotno njenim *dokazima* (demonstracijama), ono je savršeno saobrazno njenim *definicijama*. Moj sadašnji posao dakle mora biti da odbranim definicije i opovrgnem demonstracije.

Površina se *definiše* kao dužina i širina bez dubine; prava kao dužina bez širine ili dubine; tačka kao ono što nema ni dužine ni širine ni dubine. Očevidno je da je ovo savršeno neiteligibilno pod ma kojom drugom pretpostavkom osim pod

pretpostavkom o tome da je prostornost sastavljena od nedeljivih tačaka ili atoma. Kako bi inače išta moglo da postoji bez dužine, bez širine ili bez dubine?

Dva odgovora su, vidim, bila data na ovaj argument, od kojih ni jedan, po mome mišljenju, ne zadovoljava. Prvi je da predmeti geometrije, one površine, prave i tačke čije proporcije i položaje ona ispituje, jesu samo predstave u umu; i ne samo da nikad nisu postojale, no nikad ne mogu postojati u prirodi. One nisu nikad postojale — jer niko neće tobož tvrditi da povlači pravu ili gradi površinu potpuno saobraznu definiciji; one ne mogu nikad postojati — jer možemo izvesti dokaze iz samih ovih predstava da pokažemo da su one nemoguće.

Može li se zamisliti išta besmislenije i većma protivrečno nego što je ovo umovanje? Sve ono što se može pojmiti jasnom i odelitom predstavom, nužno podrazumeva mogućnost postojanja, a onaj ko polaže pravo da dokaže nemogućnost njegovog postojanja pomoću nekog argumenta izvedenog iz jasne predstave, u stvari tvrdi da mi o tome nemamo jasnu predstavu. Uzalud je tražiti neku protivrečnost u ma čemu što um odelito zamišlja. Kad bi to sadržalo neku protivrečnost, nemoguće je da bi ikad bilo zamišljeno.

Prema tome, nema medijuma između dopuštanja u najmanju ruku mogućnosti nedeljivih tačaka, i odricanja njihovih predstava; i na ovom drugom principu osniva se drugi odgovor na gornji argument. Bilo je navođeno* da, iako je nemoguće zamisliti dužinu bez ikakve širine, ipak pomoću neke apstrakcije bez razdvajanja možemo razmatrati jednu a da ne uzimamo u obzir onu drugu; na isti način kao što možemo da mislimo o dužini puta između dva grada a da se ne obaziremo na njegovu širinu. Dužina je nerazdvojiva od širine kako u prirodi tako i u našem umu, ali to ne isključuje jedno delimično razmatranje i jedno *razlikovanje razuma*, na način kao što je gore objašnjen.

U opovrgavanju ovog odgovora neću naglašavati argument, koji sam već dovoljno objasnio, da ako je nemoguće za um da dođe do nekog *minimuma* u svojim predstavama, njegova sposobnost mora biti beskonačna da bi shvatio beskonačan broj delova od kojih bi se njegova predstava ma kakve prostornosti sastojala. Potrudicu se da nađem neke nove besmislenosti u ovom umovanju.

* L'Art de penser.

Površina ograničava telo; prava ograničava površinu; tačka ograničava pravu; no ja tvrdim da ako predstave tačke, prave, ili površine ne bi bile nedeljive, nemoguće je da bismo ikad zamislili ta ograničavanja. Jer pretpostavljamo da su te predstave beskonačno deljive, a onda neka se mašta potruži da se zadrži na predstavi poslednje površine, prave, ili tačke, i videće se odmah da se ta predstava razbija u delove; i čim uhvati poslednji od tih delova, ona gubi svoj hvataj usled jedne nove podele, i tako dalje *in infinitum*, bez ikakve mogućnosti da dođe do jedne zaključne predstave. Broj razlomaka ne dovodi je ništa bliže poslednjoj podeli nego prva predstava koju je obrazovala. Svaki delić izmiče hvataju pomoću novog razlomka, kao živa kad pokušamo da je uhvatimo. Ali kako u stvari mora postojati ono što ograničava predstavu svakog konačnog kvantiteta, i kako se sama ta ograničavajuća predstava ne može sastojati od delova ili inferiornih predstava, inače bila bi poslednja od njenih delova, koja završava predstavu, i tako dalje; ovo je jasan dokaz da predstave površina, pravih i tačaka ne dopuštaju nikakvu podelu; predstave površinâ po dubini, pravih po širini i dubini, a tačaka ni po kojoj dimenziji.

Sholastičari su bili tako osetljivi na snagu ovog argumenta da su neki od njih tvrdili da je priroda pomešala među one čestice materije koje su deljive *in infinitum* jedan broj matematičnih tačaka da bi telima dala ograničenje; a drugi su izvrđavali snazi ovog umovanja pomoću gomile nerazumljivog izvrtanja i cepidlačenja. Oba ova protivnika podjednako ustupaju pobedu. Čovek koji se krije isto tako očevidno priznaje nadmoć svog neprijatelja kao i onaj koji pošteno položi oružje.

Tako izgleda da definicije matematike nište tobožnje demonstracije, i da je, ako imamo predstavu o nedeljivim tačkama, pravim i površinama, saobraznu definiciju, njihovo postojanje izvesno moguće; no, ako nemamo takvu predstavu, nemoguće je da ikad zamislimo ograničenje neke slike, a bez te zamisli ne može biti geometrijske demonstracije.

No ja idem dalje i tvrdim da nijedna od tih demonstracija nema dovoljno težine da uspostavi princip kao što je ovaj o beskonačnoj deljivosti; i da zato što se odnose na takve sićušne predmete, one nisu demonstracije u pravom smislu, budući da su sazdane na predstavama koje nisu tačne, i na maksimama koje nisu precizno istinite. Kad geometrija rešava nešto o pro-

porcijama kvantiteta, ne treba da očekujemo krajnju *preciznost* i tačnost. Nijedan njen dokaz ne ide tako daleko; ona uzima dimenzije i proporcije slika ispravno, ali grubo, i sa svesnom slobodom. Njene greške nikad nisu znatne, niti bi ona grešila uopšte kad ne bi stremila takvom apsolutnom savršenstvu.

Ja najpre pitam matematičare šta oni misle kad kažu da je jedna prava ili jedna površina *jednaka* sa nekom drugom, ili *veća*, ili *manja* od nje? Neka ma ko od njih odgovori, bilo kojoj sekti pripadao, i bilo da drži da se prostornost sastoji od nedeljivih tačaka, bilo pak od kvantiteta deljivih *in infinitum*. Ovo pitanje pomešće ih obojicu.

Veoma je malo matematičara, ako takvih ima, koji brane hipotezu o nedeljivim tačkama, a ipak takvi imaju najspremniji i najispravniji odgovor na ovo pitanje. Oni treba samo da odgovore da prave ili površine jesu jednake onda kad brojevi tačaka u svakoj jesu jednaki, i da, kao što se proporcija brojeva menja, tako isto menja se proporcija pravih i površinâ. No, iako je ovaj odgovor *ispravan* kao i očigledan, ipak, smem da ustvrdim da je ovo merilo jednakosti potpuno *beskorisno*, i da mi nikad iz takvog upoređenja ne određujemo da su predmeti jednaki ili nejednaki u odnosu jedan prema drugome. Jer pošto su tačke koje ulaze u sastav neke prave ili površine, bilo da su one opažene vidom ili dodirom, tako sićušne i tako zbrkane jedne sa drugima da je potpuno nemoguće za um da sračuna njihov broj, takvo sračunavanje nikad nam neće dati merilo pomoću kojega možemo suditi o proporcijama. Niko nikad neće moći da utvrdi, pomoću tačnog nabiranja, da inč ima manje tačaka nego stopa, ili stopa manje nego aršin, ili ma koja druga veća mera; iz tog razloga mi retko, ako ikad, smatramo ovo kao merilo jednakosti ili nejednakosti.

Što se tiče onih koji zamišljaju da je prostornost deljiva *in infinitum*, nemoguće je da se oni mogu koristiti ovim odgovorom, ili da utvrde jednakost neke prave ili površine nabiranjem njenih sastavnih delova. Jer pošto, prema njihovoj hipotezi, najmanje kao i najveće slike sadrže beskonačan broj delova i pošto beskrajni brojevi, pravo govoreći, ne mogu biti ni jednaki ni nejednaki u odnosu jedan prema drugome, jednakost ili nejednakost ma kojim odeljaka prostora ne može nikad zavisiti od broja njihovih delova. Tačno je, može se reći, da se ne-

jednakost jednog aršina i jednog jarda sastoji u različnim brojevima stopa od kojih su sastavljeni, a razlika stope i jardi u broju inčeva. No kako se onaj kvantitet koji nazivamo inč u jednome smatra jednakim onom koji nazivamo inč u drugome, i kako je nemoguće za um da nađe ovu jednakost pomoću produžavanja *in infinitum* u pogledu inferiornih kvantiteta, očividno je da naposljetku moramo da utvrdimo neko merilo jednakosti drukčije od nabranjanja delova.

Ima nekih koji navode* da se jednakost najbolje definiše kao *podudarnost* (kongruitet), te da su dve slike jednake, kad postavljanjem jedne na drugu, svi njihovi delovi odgovaraju jedni drugima i dodiruju jedni druge. Da bismo sudili o ovoj definiciji, imajmo u vidu da, pošto je jednakost odnos, ona nije, strogo govoreći, svojstvo u samim slikama već proizilazi samo iz upoređenja koje um čini među njima. Prema tome, ako se ona sastoji u ovoj imaginarnoj primeni i uzajamnom dodiru delova, moramo, u najmanju ruku, imati odelitu zamisao o tim delovima, i moramo poimati njihov dodir. Međutim, jasno je da bismo mi u tom poimanju zahvatili ove delove do najveće sićušnosti koja se može zamisliti, pošto dodir krupnih delova ne bi načinio slike jednakim. Ali najsićušniji delovi koje možemo da zamislimo matematičke su tačke, pa prema tome ovo merilo jednakosti isto je kao i ono izvedeno iz jednakosti broja tačaka o kojem smo već utvrdili da je ispravno ali beskorisno merilo. Moramo prema tome potražiti na nekoj drugoj strani rešenje ove teškoće.

Ima mnogo filozofa koji odbijaju da odrede neko merilo *jednakosti*, već tvrde da je dovoljno izneti dva predmeta koja su jednaka, da bismo dobili ispravan pojam o toj proporciji. Sve definicije, kažu oni, jalove su bez opažanja takvih predmeta; a onde gde opažamo takve predmete, ne treba nam više nikakva definicija. Ja se potpuno slažem sa ovim umovanjem, i tvrdim da jedini koristan pojam jednakosti, ili nejednakosti, potiče iz celokupnog ujedinjenog izgleda i upoređenja pojedinačnih predmeta.

Očividno da je oko, ili tačnije um, često kadro da jednim pogledom odredi proporcije tela i kaže da su ona jednaka, ili

* Videti Matematička predavanja dra Baroa (Dr Barrow's *Mathematical Lectures*).

veća, ili manja, ne ispitujući niti upoređujući broj njihovih sićušnih delova. Takvi sudovi nisu samo obični već su u mnogim slučajevima izvesni i nepogrešivi. Kad se iznese mera jednog jarda i jedne stope, um ne može sumnjati da je prva duža nego druga, kao što ne može sumnjati ni u one principe koji su najjasniji i najodređeniji.

Postoje prema tome tri proporcije koje um razlikuje u opštem izgledu njegovih predmeta i naziva ih imenima *veća*, *manja*, i *jednaka*. No iako su njegove presude o ovim proporcijama katkad nepogrešive, one to nisu uvek; ni naši sudovi ove vrste nisu ništa više pošteđeni sumnje i greške nego što su to sudovi o ma kojem drugom predmetu. Mi često ispravljamo naše prvobitno mišljenje novim osvrtom i razmišljanjem, i oglašujemo jednakim one predmete koje smo u prvi mah smatrali nejednakim; i gledamo na neki predmet kao na manji, iako nam je ranije izgledao veći nego drugi. Nije ovo jedina ispravka kojoj se ovi sudovi naših čula podvrgavaju; no mi često otkrivamo našu grešku kad jedan predmet stavimo pored drugog; ili, gde je to neizvodljivo, kad upotrebimo neku zajedničku i nepromenljivu meru koja nam, primenjena na jedan pa na drugi predmet, kazuje njihove različite proporcije. Pa čak i ova ispravka podložna je novoj ispravci, i drukčijih stepena tačnosti, prema prirodi instrumenata kojim merimo tela i pažljivosti kojom vršimo upoređenje.

Kad se um prema tome navikne na ove sudove i njihove ispravke da ista proporcija, koja uslovljava da dve slike imaju za oko onaj izgled koji nazivamo *jednakošću*, čini isto tako da one odgovaraju jedna drugoj i svakoj zajedničkoj meri s kojom su upoređene, mi obrazujemo jedan mešovit pojam jednakosti koji potiče i od slobodnijeg i od strožeg metoda upoređenja. Ali mi time nismo zadovoljni. Jer kao što nas zdrav razum uverava da ima tela mnogo sićušnijih nego što su ona koja se pokazuju čulima; i kao što bi jedan lažan razum hteo da nas nagovori da ima tela *beskonačno* sićušnijih, mi jasno opažamo da ne posedujemo nikakav instrument ili veštinu merenja kojom bi se mogli obezbediti od svake greške i neizvesnosti. Svesni smo da dodavanje ili uklanjanje jednog od tih sićušnih delova ne postaje primetno ni u izgledu ni u merenju; kako zamišljamo da dve slike, koje su bile jednake ranije, ne mogu biti jednake posle tog uklanjanja ili dodavanja, mi prema tome pretpostavljamo

neko imaginarno merilo jednakosti, koje izglede i merenje tačno ispravlja, a slike svodi potpuno na tu proporciju. Jasno je da je to merilo imaginarno. Jer kako je sama predstava jednakosti predstava takvog posebnog izgleda, ispravljena stavljanjem predmetâ jednog pored drugog, ili nekom zajedničkom merom, pomisao na svako ispravljanje koje prevazilazi ono za koje imamo instrumente i veštinu da ga možemo izvršiti, obična je fikcija uma, i beskorisna je kao što je i neshvatljiva. No iako je ovo merilo samo imaginarno, fikcija je, međutim, vrlo prirodna i nije ništa običnije nego da um nastavi na ovaj način svaku radnju, čak i pošto je prestao onaj razlog koji je najpre odredio da ona počne. Ovo se pokazuje vrlo upadljivo u pogledu vremena, gde, iako je očevidno da nemamo tačnog metoda za određivanje proporcija delova, čak ni tako tačnih kao što je to kod prostornosti, ipak nam razne ispravke naših merâ, i njihovi različni stepeni tačnosti, daju nejasan i implicitaran pojam o savršenoj i potpunoj jednakosti. Isti je slučaj u mnogim drugim predmetima. Muzičar, videći da mu sluh postaje svakim danom sve utančeniji, i ispravljajući se refleksijom i pažnjom, nastavlja sa istom radnjom uma čak i onda kad ga predmet izdaje, i gaji zamisao o potpunoj *terci* ili *oktavi*, a da pritom nije kadar da kaže otkuda izvodi svoje merilo. Slikar obrazuje istu fikciju u pogledu boja; mehaničar u pogledu kretanja. Prvome se čini da *svetlost* i *senka*, drugome da *brzo* i *sporo* mogu da imaju tačno poređenje i jednakost koje prevazilaze sudove čulâ.

Isto umovanje možemo primeniti na *krive* i *prave* duži. Ništa nije očevidnije čulima nego što je razlika između krive i prave duži, niti ima predstava koje lakše obrazujemo nego što obrazujemo predstave tih predmeta. No ma koliko lako obrazovali te predstave, nemoguće je o njima dati neku definiciju koja će utvrditi tačne granice između njih. Kad povučemo duži na hartiji ili na nekoj kontinuiranoj površini, postoji izvestan red po kojem duži idu od jedne tačke do druge, da bi mogle da proizvedu potpun utisak krive ili prave duži; ali taj red je savršeno nepoznat i ne opaža se ništa sem sjedinjenog izgleda. Tako, čak i u sistemu nedeljivih tačaka, mi možemo da obrazujemo samo neku daleku zamisao o nekom nepoznatom merilu za ove predmete. U sistemu beskonačne deljivosti ne možemo čak ni toliko, već ostajemo samo pri opštem izgledu, kao pravilu pomoću kojega odlučujemo da su duži ili krive ili prave. No iako ne možemo

da damo savršenu definiciju ovih duži, niti da pružimo veoma tačan metod razlikovanja jednih od drugih, to nas ipak ne ometa u ispravljanju prvog izgleda pomoću tačnijeg razmatranja, i pomoću poređenja sa nekim pravilom, o čijoj ispravnosti, na osnovu ponovljenih ogleda, imamo veću uverenost. Na osnovu ovih ispravljanja, i time što produžavamo istu radnju uma, čak i kad nestaje razloga da je sledimo, obrazujemo labavu predstavu o savršenstvu merila za ove slike, a da nismo kadri da ih objasnimo ili razumemo.

Doduše, matematičari tvrde da oni daju tačnu definiciju prave duži kad kažu, *ona je najkraći put između dve tačke*. Ali, na prvome mestu, primećujemo da je to pre otkriće jednog od svojstava prave duži negoli njena prava definicija. Jer pitam svakoga, zar kad govorimo o pravoj duži ne mislimo odmah na takav poseban izgled, i zar nije tek slučajnost što razmatramo i ovo svojstvo? Prava duž može se shvatiti sama; no ova definicija je neinteligibilna bez upoređenja sa drugim dužima, koje zamišljamo prostranijim. U običnom životu, postavlja se kao pravilo da je najpraviji put uvek najkraći, što bi bilo isto tako besmisleno kao i reći — najkraći put je uvek najkraći, ako naša predstava prave duži ne bi bila različna od predstave najkraćeg puta između dve tačke.

Drugo, ponavljam što sam već uspostavio, da mi nemamo tačne predstave jednakosti i nejednakosti, kraćeg i dužeg, isto onako kao što nemamo tačne predstave prave ili krive duži; i, sledstveno, da nam ono prvo nikad ne može dati savršeno merilo za ovo drugo. Tačna predstava nikad se ne može izgraditi na onima koje su labave i neodređene.

Predstava *ravne površine* isto je tako malo podložna tačnom merilu kao i predstava prave duži; i sem njenog opšteg izgleda mi nemamo drugog načina da razlikujemo takvu površinu. Uzalud je što matematičari predstavljaju ravnu površinu kao nastalu pomeranjem prave duži. Zameriće se odmah da je naša predstava površine isto tako nezavisna od ovog metoda obrazovanja površine, kao što je naša predstava elipse nezavisna od predstave kupe; da naša predstava prave duži nije ništa tačnija nego što je predstava ravne površine; da se prava duž može pomerati nepravilno i na taj način obrazovati sliku sasvim drukčiju od ravni, te da, prema tome, moramo pretpostaviti da se ona pomera duž dveju

pravih duži koje su paralelne jedna drugoj, i na istoj ravni; a to je opis koji objašnjava stvar samom sobom, i vraća se u krug.

Pokazuje se, dakle, da predstave koje su najbitnije po geometriju, naime, predstave jednakosti i nejednakosti, prave duži i ravne površine, jesu daleko od toga da bi bile tačne i određene, prema načinu kako ih mi obično zamišljamo. Ne samo da smo nesposobni da kažemo da li je slučaj u ma kojem stepenu sumnjiv, kad su takve posebne slike jednake; kad je takva duž prava, i takva površina ravna površina; no mi ne možemo da obrazujemo predstavu te proporcije, ili tih slika, koja je čvrsta i nepromenljiva. Mi još uvek moramo da se pozivamo na slab i pogrešiv sud koji stvaramo na osnovu izgleda predmetâ, a ispravljamo ga pomoću šestara ili zajedničke mere; a ako tome dodamo pretpostavku o nekoj daljoj ispravci, ona je takva da je ili beskorisna ili imaginarna. Uzalud bismo pribegavali onom opštem mestu i latili se pretpostavke o nekom Božanstvu, čija mu svemogućnost može omogućiti da obrazuje savršenu geometrijsku sliku, ili da povuče pravu duž bez ikakve krivine ili savijanja. Pošto poslednje merilo ovih slika ne potiče ni od čega drugog doli od naših čula i uobrazilje, besmisleno je govoriti o ma kakvom savršenstvu koje je iznad onoga o čemu te moći mogu da sude; jer istinsko savršenstvo svake stvari sastoji se u njenoj saobraznosti njenom merilu.

Dakle, kad su ove predstave tako labave i neizvesne, rado bih upitao svakog matematičara kakvo nepogrešno uverenje on ima, ne samo o zapletenijim i nejasnijim postavkama svoje nauke, već i o najprostijim i najčovečnijim principima? Kako on može, na primer, da mi dokaže da dve duži ne mogu imati zajednički odsečak? Ili da je nemoguće povući više od jedne prave duži između ma koje dve tačke? Ako bi mi on rekao da su mnjenja očevidno besmislena i protivna našim jasnim predstavama, odgovorio bih da ne poričem ako se dve prave duži naslanjaju jedna na drugu pod приметnim uglom, ali besmisleno je zamisliti da imaju zajednički odsečak. Ali ako pretpostavimo da se te dve duži približavaju za jedan inč na dvadeset milja, ne vidim ništa besmisleno u tvrđenju da one postaju jedna kad se dodirnu. Jer, molim vas, po kojem pravilu ili merilu vi sudite kad tvrdite da duž, u kojoj sam pretpostavio da se one podudaraju, ne može da stvara istu pravu duž sa onim dvema koje obrazuju između sebe tako mali ugao? Vi zacemento morate imati neku predstavu prave

duži sa kojom se ova duž ne slaže. Mislite li prema tome da ona ne uzima tačke istim redom i po istom pravilu, Kao što je to osobeno i bitno za prvu duž. Ako je tako, moram vas obavestiti da, pored toga što sudeći na taj način dopuštate da se prostornost sastoji od nedeljivih tačaka /što je, možda, više nego što nameravate/, pored toga, velim, moram vas obavestiti da to niti je merilo na osnovu kojega obrazujemo predstavu prave duži; niti, pak, kad bi ono to bilo, ima u našim čulima i uobrazilji takve neke čvrstine da odredi kad je takav red povređen ili sačuvan. Prvobitno merilo prave duži nije u stvari ništa drugo do izvestan opšti izgled; i očevидno je da se prave duži mogu načiniti tako da se podudaraju jedna s drugom, a ipak da odgovaraju ovom merilu, premda ispravljenom pomoću svih sredstava, izvodljivih ili zamišljivih.

Na koju god se stranu matematičari okrenuli, uvek nailaze na ovu dilemu. Ako sude o jednakosti, ili o ma kojoj drugoj proporciji, pomoću ispravnog i tačnog merila, naime, nabiranja sićušnih nedeljivih delova, oni upotrebljavaju i merilo koje je beskorisno u praksi, te stvarno uspostavljaju nedeljivost prostornosti koju se trude da odbace. Ili pak ako upotrebljavaju, kao što je obično, netačno merilo, izvedeno iz upoređenja predmeta, na osnovu njihovog opšteg izgleda, ispravljenog merenja i stavljanjem jednog pored drugog, njihovi prvi principi, iako izvesni i nepogrešivi, isuviše su grubi da bi omogućili takvo zaključivanje kakvo oni obično iz njih izvode. Prvi principi osnivaju se na uobrazilji i čulima; zaključak, prema tome, nikad ne može ići dalje od tih moći, a još manje protivrečiti im.

Ovo nam može malo otvoriti oči da vidimo da nikakav geometrijski dokaz o beskonačnoj deljivosti ne može imati toliko snage koliko prirodno pridajemo svakom argumentu koji ima podršku takvog veličanstvenog polaganja prava. U isto vreme možemo saznati razlog zašto geometrija podbacuje u osvedočenju u ovoj jedinosti tački, dok sva njena druga umovanja imaju našu najpotpuniju saglasnost i odobravanje. I odista, izgleda potrebnije obrazložiti ovaj izuzetak negoli pokazati da stvarno moramo da načinimo takav izuzetak i da smatramo sve matematičke argumente o beskrajnoj deljivosti kao potpuno sofističke. Jer, očevидno je da, pošto nijedna predstava kvantiteta nije konačno deljiva, ne može se zamisliti očevидnija besmislenost nego pokušaj da se dokaže da sâm kvantitet dopušta takvu podcelu, i to da se do-

kaže pomoću predstava koje su neposredno suprotne u toj pojedinačnosti. I kao što je ta besmislenost vrlo očevидna sama po sebi, tako nema ni argumenta osnovanog na njoj koji ne prati nova besmislica i koji ne sadrži očevидnu protivrečnost.

Mogao bih dati kao primere one argumente o beskonačnoj deljivosti, koji se izvode iz *tačke dodira*. Znam da nema matematičara koji neće odbiti da mu se sudi prema dijagramima koje povlači na hartiji, pošto su oni, reći će on, labavi crteži, i služe samo za to da sa više lakoće prenesu izvesne predstave koje su istinska osnova sveg našeg umovanja. Ja to primam, i voljan sam da spor ostane samo na tim predstavama. Želim prema tome, da naš matematičar obrazuje, što je moguće tačnije, predstave kruga i prave duži; i onda pitam da li, kad zamišlja njihov dodir, on može da ih zamisli tako kao da se dotiču u jednoj matematičkoj tački, ili pak mora nužno da ih zamisli tako kao da se donekle u prostoru podudaraju. Koju god stranu izabrao, nailazi na podjednake teškoće. Ako tvrdi da, povlačeći te slike u svojoj uobrazilji, on može da ih zamisli tako kao da se dotiču samo u jednoj tački, dopušta mogućnost te predstave i, sledstveno, stvari. Ako kaže da u njegovoj zamisli dodira tih duži on mora da ih načini tako kao da se podudaraju, on priznaje time grešku geometrijskih dokaza kad se sprovode preko izvesnog stepena preciznosti; jer, izvesno je da on ima dokaze protiv podudarnosti kruga i prave duži; drugim rečima, on može da dokaže da je jedna predstava, naime, predstava podudarnosti, *nesaglašljiva* sa dvema drugim predstavama, naime, predstavama kruga i prave duži. iako on u isto vreme priznaje da su ove predstave nerazdvojljive.

ODELJAK V

Nastavak istog predmeta

Ako je drugi deo moga sistema tačan, da predstava prostora ili prostornosti nije ništa doli predstava vidljivih ili opipljivih tačaka raspoređenih u izvesnom redu, onda sledi da ne možemo obrazovati predstavu vakuuma ili prostora u kojem nema ničeg vidljivog ili opipljivog. Ovo izaziva tri zamerke koje ću razmotriti

zajedno, zato što odgovor koji ću dati na jednu jeste posledica ovog čime ću se koristiti za druge.

Prvo, može se reći da su se ljudi sporili u toku mnogih vekova o vakuumu i plenumu, a da nisu bili kadri da stvar dovedu do konačne odluke: i filozofi, čak i danas, zamišljaju da su slobodni da se opredele za jednu ili drugu stranu, kako ih mašta povede. No ma kakvog osnova moglo biti za raspru o samim stvarima, može se tvrditi da je sâm spor odlučujući po predstavu, te da je nemoguće da su ljudi mogli tako dugo da umuju o vakuumu, da ga opovrgavaju ili brane, a da nemaju pojma o tome šta opovrgavaju ili brane.

Drugo, ako bi ovaj argument bio osporen, stvarnost, ili u najmanju ruku mogućnost *predstave* vakuuma može se dokazati sledećim umovanjem. Svaka predstava je mogućna koja je nužna i nepogrešiva posledica onih koje su moguće. Sad, iako dopuštamo da je svet danas plenum, možemo ga lako zamisliti lišena kretanja; i zacelo dopustiće se da je ta predstava mogućna. Mora se isto tako dopustiti da je moguće zamisliti uništenje nekog dela materije pomoću svemoći Božanstva, dok drugi delovi ostaju na miru. Jer pošto svaka predstava koja je jasno različna jeste razdvojljiva uobraziljom, i pošto se svaka predstava koja je razdvojljiva uobraziljom može zamisliti kao odvojeno postojeća, očevidno je da postojanje jedne čestice materije ništa više ne podrazumeva postojanje druge, kao što ni kvadratna slika u jednom telu ne podrazumeva kvadratnu sliku u svakom drugom. Budući da je ovo prihvaćeno, ja sada pitam šta proizlazi iz podudarnosti ovih dveju mogućih predstava *mirovanja i uništenja*, te šta moramo zamisliti da sledi uništenju svega vazduha, i slične materije u odaji, pretpostavljajući da zidovi ostaju isti, bez ikakvog kretanja ili promene? Ima metafizičara koji odgovaraju da, pošto su materija i prostornost isti, uništenje jednog nužno podrazumeva uništenje onog drugog; i pošto sada nema razdaljine između zidova odaje, oni dodiruju jedni druge, na isti način kao što moja šaka dodiruje hartiju koja je neposredno preda mnom. No, iako je ovaj odgovor vrlo običan, ja čekam metafizičare da zamisle stvar prema svojoj hipotezi, ili da predstave pod, tavanicu, i sve suprotne zidove odaje tako kao da se dodiruju, dok ostaju na miru i zadržavaju isti položaj. Jer, kako mogu dva zida koji idu od juga ka severu da dodiruju jedan drugog dok dodiruju suprotne krajeve dvaju zidova koji idu od istoka ka zapadu? I kako

mogu pod, tavanica da se ikad sretnu dok ih razdvajaju četiri zida koje stoje u suprotnom položaju? Ako promenite njihov položaj, pretpostavljate kretanje. Ako zamislite ma šta između njih, pretpostavljate novo stvaranje. Ali držeći, se strogo dveju predstava *mirovanja* i *uništenja*, očevidno je da predstava koja proizlazi iz njih nije predstava dodira delova već nešto drugo, za što zaključujemo da je predstava vakuuma.

Treća zamerka odvodi stvar još dalje, tvrdeći ne samo da je predstava vakuuma stvarna i mogućna već da je isto tako nužna i neizbežna. Ovo tvrđenje osniva se na kretanju koje opažamo u telima, koje bi, tvrdi se, bilo nemoguće i nepojmljivo bez vakuuma u koji jedno telo mora da se pokrene da bi načinilo mesta za drugo. Ja neću da duljim o ovoj zamerci, zato što ona uglavnom pripada prirodnoj filozofiji koja leži izvan našeg sadašnjeg područja.

Da bismo odgovorili na ove zamerke, moramo zahvatiti stvar prilično duboko i razmotriti prirodu i postanje nekoliko predstava da ne bismo raspravljali bez savršenog razumevanja predmeta spora. Očevidno je da predstava mraka nije nikakva pozitivna predstava već samo negacija svetlosti, ili, tačnije govoreći, obojenih i vidljivih predmeta. Čovek koji ima vid nema nikakvih drugih opažanja kad okreće pogled na sve strane, ako je potpuno lišen svetlosti, nego što ih ima ko je rođen slep; a izvesno je da takav čovek nema predstave ni svetlosti ni mraka. Iz toga sledi da iz samog uklanjanja vidljivih predmeta ne dobivamo utisak prostornosti bez materije, i da predstava potpunog mraka ne može biti ista sa predstavom vakuuma.

Zamislimo, opet, da se neki čovek održava u vazduhu i da ga blago prenosi neka nevidljiva sila; očevidno je da on nije svestan ničega i da ne dobiva predstavu kretanja, niti odista ikakvu predstavu, iz ovog nepromenljivog kretanja. Čak ako i zamislimo da on pokreće svoje udove tamo-amo, to mu ne može preneti tu predstavu. On oseća u tom slučaju izvestan oset ili utisak, čiji su delovi uzastopni jedni drugima, i mogu dati predstavu vremena, ali izvesno nisu raspoređeni na takav način kakav je potreban da se prenese predstava prostora ili prostornosti.

Pošto se, dakle, pokazuje da nam mrak i kretanje, sa potpunim uklanjanjem svega vidljivog i opipljivog, ne mogu nikad dati predstavu prostornosti bez materije, ili vakuuma, sledeće pitanje

je — da li oni mogu preneti tu predstavu kad su pomešani sa nečim vidljivim i opipljivim?

Filozofi obično dopuštaju da se sva tela koja se otkrivaju oku, pokazuju kao obojena na ravnoj površini, te da se njihovi različni stepeni udaljenosti od nas otkrivaju više razumom nego čulima. Kad držim šaku gore pred sobom i raširim prste, njih razdvaja isto tako savršeno plava boja neba kao što bi ih mogao razdvajati ma koji vidljiv predmet koji bih stavio između njih. Prema tome, da bismo saznali da li vid može da prenese utisak i predstavu vakuuma, moramo pretpostaviti da usred potpunog mraka postoje svetla tela koja su nam data, čija svetlost otkriva jedino sama ta tela, ne dajući nam nikakav utisak o okolnim predmetima.

Moramo napraviti paralelnu pretpostavku o predmetima našeg pipanja. Nije umesno pretpostaviti potpuno uklanjanje opipljivih predmeta — moramo dopustiti da se nešto opaža pipanjem: i posle jednog intervala i pokreta ruke ili drugog organa oseta, nailazi se na još jedan predmet dodira; kad se ostavi taj, na još jedan, i tako dalje, koliko god puta hoćete. Pitanje je da li nam ti intervali ne daju predstavu prostornosti bez tela?

Da počnemo sa prvim slučajem; očevidno je da kad se dva svetla tela pokažu oku, mi možemo da opazimo da li su ona združena ili su odvojena, da li ih razdvaja velika ili mala udaljenost; i ako se ta razdaljina menja, mi možemo da opazimo njeno povećanje ili umanjenje, sa kretanjem telâ. Ali kako udaljenost nije u ovom slučaju ništa obojeno ni vidljivo, može se pomisliti da ovde postoji vakuum ili čista prostornost, ne samo inteligibilna umu već očevidna samim čulima.

Ovo je naš prirodan i najuobičajeniji način mišljenja, no malo razmišljanja naučiće nas da ga popravimo. Možemo zapaziti da — kada se dva tela pojave onde gde je pređe bila potpuna tama, jedina promena koja se otkriva jeste u pojavi tih dvaju predmeta, a sve drugo ostaje kao ranije, potpuna negacija svetlosti i svakog obojenog ili vidljivog predmeta. Ovo je ne samo tačno o onome što se može reći da je daleko od tih tela, već isto tako o samoj razdaljini koja je između njih; to nije ništa doli tama, ili negacija svetlosti, bez sastava, nepromenljiva i nedeljiva. Sad, pošto ta razdaljina ne prouzrokuje opažaj drukčiji od onog koji slepac ima pomoću svojih očiju, ili koji mi dobivamo u najmračnijoj noći, ona mora deliti ista svojstva; a pošto slepilo i

mrak nama ne pružaju predstave prostornosti, nemoguće je da mrak i neraznamljiva udaljenost između dva tela ikad proizvede tu predstavu.

Jedina razlika između aspolutnog mraka i pojave dvaju ili više vidljivih svetlih predmeta sastoji se, kao što sam rekao, u samim predmetima i u načinu na koji oni deluju na naša čula. Uglove koje zraci svetlosti što potiču iz njih obrazuju jedni s drugim, kretanje koje je potrebno oku pri prelazu sa jednog na drugi, različni delovi čulâ na koja oni deluju — svi oni proizvode jedine opažaje po kojima možemo da sudimo o udaljenosti. Ali kako je svaki od ovih opažaja prost i nedeljiv, oni nam nikad ne mogu dati predstavu prostornosti.

Ovo možemo očigledno predstaviti ako razmotrimo čulo pipanja i imaginarnu udaljenost ili razmak između opipljivih ili čvrstih predmeta. Uzimam dva slučaja: slučaj čoveka koji se drži u vazduhu pokrećući udove tamo i amo ne nailazi ni na šta opipljivo; drugo, slučaj čoveka koji napipavši nešto opipljivo, ostavlja to, i. posle kretanja kojeg je svestan, opaža drugi opipljiv predmet; i onda pitam — u čemu se sastoji razlika između ova dva slučaja? Niko se neće nimalo dvoumiti da potvrdi da se ona sastoji samo u opažanju tih predmeta, te da je oset koji nastaje od kretanja u oba slučaja isti; a kako taj oset nije kadar da nam prenese predstavu prostornosti, kad nije praćen nekim drugim opažanjem, on nam isto tako ne može dati tu predstavu i kad je pomešan sa utiscima opipljivih predmeta pošto ta mešavina ne stvara na njemu nikakvu promenu.

No premda kretanje i tmina, bilo sami bilo praćeni opipljivim i vidljivim predmetima, ne prenose predstavu vakuuma ili prostornosti bez materije, oni su ipak uzroci što pogrešno zamišljamo da možemo da obrazujemo takvu predstavu. Jer postoji jedan blizak odnos između tog kretanja i tmine, i jedne stvarne prostornosti, ili sastava vidljivih i opipljivih predmeta.

Prvo, možemo primetiti da dva vidljiva predmeta, pojavljujući se usred potpune tmine, deluju na čula na isti način, obrazuju isti ugao od zrakova koji potiču od njih i susreću se u oku, kao i kad bi razdaljina između njih bila ispunjena vidljivim predmetima, što nam daje istinsku predstavu prostornosti. Osećaj kretanja takođe je isti kad nema ničeg opipljivog što bi bilo umetnuto između dva tela, kao i kad osećamo neko složeno telo čiji su različni delovi stavljeni jedan iza drugog.

Drugo, vidimo iz iskustva da su dva tela, koja su tako postavljena da dejstvuju na čula na isti način kao i dva druga između kojih je umetnuto izvesno prostranstvo vidljivih predmeta, sposobno da prime isto prostranstvo bez ikakvog primetnog udara ili prodiranja i bez kakve promene na onome uglu pod kojim se javljaju čulima. Na isti način, onde gde ima jedan predmet koji ne možemo osetiti posle drugog bez razmaka i opažanja onog oseta koji nazivamo kretanje, u našoj šaci ili čulu oseta, iskustvo nam pokazuje da je moguće da se isti predmet oseti sa istim osetom kretanja, zajedno sa umetnutim utiskom čvrstih i opipljivih predmeta koji prate oset. Drugim rečima, nevidljiva i neopipljiva udaljenost može se obrnuti u vidljivu i opipljivu udaljenost bez ikakve promene na udaljenim predmetima.

Treće, možemo zapaziti, kao još jedan odnos između ove dve vrste udaljenosti, da one imaju bezmalo iste posledice po svaku prirodnu pojavu. Jer kao što se svi kvaliteti — toplota, hladnoća, svetlost, privlačnost, itd. — umanjuju u srazmeri prema udaljenosti, to se opaža tek mala razlika da li tu udaljenost određuju složeni i čulni objekti, ili je ona saznana samo pomoću načina na koji udaljeni predmeti dejstvuju na čula.

Ovde, dakle, imamo tri odnosa između one udaljenosti, koja prenosi predstavu prostornosti, i one druge-koja nije ispunjena nijednim obojenim ili čvrstim predmetom. Udaljeni predmeti dejstvuju na čula na isti način, bilo da su razdvojeni jednom udaljenošću ili drugom; druga vrsta udaljenosti može da primi onu prvu, a obe podjednako umanjuju snagu svakog kvaliteta.

Ovi odnosi između dve vrste udaljenosti lako će nam dati razlog zašto je jedna tako često uzimana umesto druge, te zašto zamišljamo da imamo predstavu prostornosti bez predstave makakvog predmeta vida ili pipanja. Jer možemo postaviti kao opšte pravilo u ovoj nauci o ljudskoj prirodi da gdegod postoji blizak odnos između dve predstave, um je veoma sklon da pogreši u njima, te da u svim svojim izlaganjima i umovanjima upotrebljava jednu umesto druge. Ova pojava događa se u tako mnogo prilika i takve je važnosti, da ne mogu izbeći a da zastanem za časak da razmotrim njene uzroke. Istaći ću samo da moramo tačno razlikovati između same pojave i uzrokâ koje ću joj pripisati; i ne smemo zamišljati, zbog kakve neizvesnosti ovih drugih, da je i prva isto tako neizvesna. Pojava može biti stvarna, iako moje objašnjenje može biti varljivo. Neistinitost jednog nije posledica

onoga drugog, iako u isto vreme možemo primetiti da je vrlo prirodno da izvedemo takav zaključak, što je očevidan primer upravo onog principa koji se trudim da objasnim.

Kad sam prihvatio odnose *sličnosti*, *dodirnosti*, i *uzročnosti* kao principe ujedinjenja među predstavama, ne ulazeći u ispitivanje njihovih uzroka, to je bilo više u sprovođenju moje prve maksime, da na kraju moramo ostati zadovoljni iskustvom, negoli zato što ne bih imao nešto dopadljivo i naizgled prihvatljivo što bih mogao da iznesem na pazar o tome predmetu. Bilo bi lako načiniti imaginarno seciranje mozga i pokazati zašto, kad poimamo neku predstavu, nervna živost prodire u sve dodirne tragove i izaziva druge predstave koje su joj srodne. No premda sam postavio svako preimućstvo koje sam iz ovog izvora mogao izvući da bih objasnio odnose predstava, sada, na žalost, moram pribeći tome da bih objasnio greške koje proizlaze iz tih odnosa. Primetiću stoga da, pošto je um obdaren moći da izazove koju god predstavu želi, to kad god on uputi nervnu živost u onu oblast mozga u kojoj se predstava nalazi, ta živost uvek izazove predstavu kad prodre tačno u prave tragove, i pretežuje onu ćeliju koja pripada predstavi. Ali kako je njeno kretanje retko kad neposredno, a prirodno skreće pomalo na jednu ili na drugu stranu, to ona, upadajući u dodirne tragove, izaziva druge srodne predstave, umesto one koju je um najpre želeo da razmotri. Mi nismo uvek svesni promene, već nastavljajući još uvek isti tok misli, koristimo srodnu predstavu, koja nam je data, i upotrebjavamo je u našem umovanju kao da je ona ista koju smo tražili. Ovo je uzrok mnogih grešaka i sofizama u filozofiji, kao što će se prirodno zamisliti i kao što bi bilo lako pokazati ako bi bilo potrebe.

Od tri gorepomenuta odnosa, odnos sličnosti najplodniji je izvor zablude; i odista malo je grešaka u umovanju koje velikim delom ne vode otuda svoje poreklo. Slične predstave nisu samo srodne među sobom, veći radnje uma kojih se laćamo kad ih razmatramo tako se malo razlikuju da mi nismo kadri da ih jasno razlikujemo. Ova poslednja okolnost je od velikog značaja: i možemo primetiti uopšte da gde god su radnje uma pri obrazovanju dvaju predstava iste ili slične, mi smo veoma skloni da pobrkamo te predstave i da uzmemo jednu umesto druge. Ovakvih primera videćemo mnogo u toku ove rasprave. No, iako je sličnost onaj odnos koji najlakše proizvodi grešku u predstavama, ipak i oni

drugi, uzročnost i dodirnost, mogu sadejstvovati u istome uticaju. Mogli bismo uzeti slike pesnikâ kao dovoljan dokaz o ovome, kad bi bilo uobičajeno kao što je razložno, u stvarima metafizike, uzimati dokaze sa te strane. No da metafizičari ne bi ovo smatrali ispod svog dostojanstva, navešću dokaz na osnovu jednog zapažanja koje se može načiniti na većini njihovih vlastitih izlaganja, naime, da je obično da ljudi upotrebljavaju reči umesto predstava, da govore umesto da misle u svojim izlaganjima. Upotrebljavamo reči umesto predstava zato što su one obično tako blisko povezane da um lako pogreši u njima. A to je isto tako razlog što postavljamo predstavu udaljenosti, koja nije ništa doli sastav vidljivih i opipljivih tačaka raspoređenih u izvesnom redu. U prouzrokovanju ove greške sadejstvuju i odnosi *uzročnosti* i odnosi *ličenja*. Pošto je prva vrsta udaljenosti preobratljiva u drugu, ona je u tom pogledu neka vrsta uzroka, a sličnost njihovog načina dejstvovanja na čula, i umanjenja svakog kvaliteta, sačinjava odnos ličenja.

Posle ovog niza umovanja i objašnjavanja mojih principa, sada sam spreman da odgovorim na sve zamerke koje su bile stavljene, poticale one iz *metafizike* ili iz *mehanike*. Česte rasprave o vakuumu, ili prostornosti bez materije, ne dokazuju stvarnost predstave oko koje se raspra vodi, pošto ništa nije običnije nego videti ljude kako obmanjuju sebe u ovoj pojedinosti, naročito kada je, usled nekog bliskog odnosa, data neka druga predstava koja može biti povod njihove greške.

Možemo dati bezmalo isti odgovor na drugu zamerku, koja potiče iz spajanja predstava mirovanja i uništavanja. Kad je sve uništeno u odaji, a zidovi ostanu nepokrenuti, odaja se mora zamisliti umnogome na isti način kao sada, kad vazduh koji je ispunjava nije predmet čulâ. To uništenje ostavlja *oku* onu fiktivnu udaljenost koja se otkriva pomoću različnih delova čula na koje je izvršen uticaj pomoću stepenâ svetlosti i senke, dok čulu *pipanja* ostavlja onu koja se sastoji u osetu kretanja ruke ili nekog drugog dela tela. Uzalud bismo tragali dalje. Kako god okrenuli ovu stvar, videćemo da su ovo jedini utisci koje takav objekt može da proizvede posle datog uništenja; a već je bilo rečeno da utisci ne mogu izazvati druge predstave sem takvih koje su im slične.

Pošto se može zamisliti da telo umetnuto između dva druga tela može da proizvede posle datog uništenja; a već je bilo rečeno da

koja se nalaze levo i desno od njega, lako je pojmljivo da ono može biti stvoreno iznova a ipak da izazove isto tako malo promene. Kretanje tela ima umnogome istu posledicu kao i njegovo stvaranje. Udaljena tela ništa više ne trpe uticaj u jednome slučaju nego u drugom. Ovo je dovoljno da uveri uobrazilju i dokazuje da nema poprečnosti u takvom kretanju. Docnije, iskustvo stupa u dejstvo da nas uveri da dva tela, postavljena na goreopisani način, imaju stvoreno tu sposobnost da prime telo između sebe, te da nema nikakve prepreke preobraćanju nevidljive i neopipljive udaljenosti u udaljenost vidljivu i opipljivu. Ma koliko to preobraćanje moglo izgledati prirodno, mi ne možemo biti sigurni da je ono izvodljivo pre nego što smo imali iskustva o tome.

Tako, izgleda da sam odgovorio na tri gorepomenute zamerke premda sam u isto vreme svestan da će malobrojni biti oni koje će ovi odgovori zadovoljavati, već odmah će iznositi nove zamerke i teškoće. Reći će se verovatno da moje umovanje ne doprinosi ništa stvari o kojoj je reč i da objašnjava samo način na koji predmeti dejstvuju na čula, a da ja ni ne pokušavam da objasnim njihovu prirodu i delovanja. Iako ništa vidljivo ili opipljivo nije umetnuto između dva tela, ipak vidimo *iz iskustva* da se dva tela mogu tako postaviti, u pogledu vida, i potrebno je isto kretanje šake u prelaženju s jednog na drugi kao da ih deli nešto vidljivo i opipljivo. Pokazuje se *iz iskustva* isto tako da ova nevidljiva i neopipljiva udaljenost sadrži sposobnost primanja tela, ili postajanja vidljivom i opipljivom. Tu je ceo moj sistem; ni u jednom delu njegovom ja nisam pokušao da objasnim uzrok koji razdvaja tela na ovaj način i daje im sposobnost da primaju druga između sebe bez nekog pokrenuća ili prodiranja.

Odgovaram na ovu zamerku priznavanjem krivice i ispovešću da moja namera nikad nije bila da podrem u prirodu tela, niti da objasnim tajne uzroke njihovog delovanja. Jer, po-
red toga što ovo ne pripada mojoj sadašnjoj svrsi, takav poduhvat, bojim se, premaša domet ljudskog razuma i mi nikad ne možemo polagati pravo da poznajemo telo drukčije doli po onim spoljašnjim svojstvima koja se otkrivaju čulima. Što se tiče onih koji pokušavaju da idu dalje, ja ne mogu da se saglasim sa njihovom ambicijom dokle god ne vidim, bar u jednom primeru, da su u tome imali uspeha. No za sada se zadovoljavam time što savršeno znam način na koji predmeti utiču na moja čula, kao i njihov vezu jednih sa drugima, ukoliko me iskustvo o njima obave-

štava. To je dovoljno za vođenje života; i to je isto tako dovoljno za moju filozofiju koja polaže pravo samo na to da objasni prirodu i uzroke naših opažaja ili utisaka i predstava.*

Ovu temu o prostornosti zaključicu jednim paradoksom koji će se tako objasniti na osnovu prethodnog umovanja. Taj paradoks je, sledeći: ako izvolite da je nevidljivoj i neopipljivoj udaljenosti, ili drugim rečima, sposobnosti postajanja vidljivom i opipljivom udaljenošću, ime vakuum, prostornost i materija su isti, a ipak postoji vakuum. Ako nećete da joj date to ime, kretanje je moguće u plenumu, bez ikakvog pokrenuća *in infinitum*, bez vraćanja u krugu i bez prodiranja. No ma kako se mi mogli izraziti, uvek moramo priznati da nemamo predstave stvarne prostornosti a da je ne ispunjavamo čulnim objektima i njene delove zamišljamo kao vidljive i opipljive.

* Dokle god ograničavamo naša teorijska razmišljanja na *izgled* predmeta kakvi su našim čulima i ne ulazimo u raspravljanja o njihovoj stvarnoj prirodi i delovanjima, obezbeđeni smo od svih teškoća i nijedno pitanje ne može nas dovesti u zabunu. Tako, ako se upita, — da li nevidljiva i neopipljiva udaljenost umetnuta između dva predmeta jeste nešto ili je ništa, lako je odgovoriti da ona jeste *nešto*, naime, svojstvo predmeta koji utiču na čula na takav neki poseban način. Ako se upita da li se dva predmeta između kojih postoji takva udaljenost dodiruju ili ne dodiruju, može se odgovoriti da to zavisi od definicije reči *dodirnuti*. Ako se kaže da se predmeti dodiruju, kad nema ničeg *primetnog* između njih, ti predmeti se dodiruju. Ako se kaže da se predmeti dodiruju, kad njihove *slike* padaju na naporedne delove oka, i kad šaka oseća oba predmeta uzastopno, bez ikakvog umetnutog kretanja, ti se predmeti ne dodiruju. Izgledi predmeta kakvi se prikazuju našim čulima svi su saglasni; i nikakva teškoća ne može nastati sem usled nejasnosti izraza koje upotrebljavamo.

Ako u našem ispitivanju idemo dalje od izgleda predmeta čulima, bojim se da će većina naših zaključaka biti puna skepticizma i nezvesnosti. Tako, ako se upita, da li je ili nije nevidljiva i neopipljiva udaljenost uvek ispunjena *telom*, ili nečim što bi usavršavanjem naših čula moglo da postane vidljivo ili opipljivo, moram priznati da ne vidim presudnih argumenata ni za jednu ni za drugu stranu: premda sam sklon suprotnom mišljenju, pošto mi više odgovaraju prosta i narodska poimanja. Ako se njutnovska filozofija pravilno razume, videće se da ona ne znači ništa više. Ona potvrđuje vakuum; to jest, tela su postavljena, kaže, ona, na takav način da primaju između sebe druga tela, bez pokrenuća ili prodiranja. Stvarana priroda ovog položaja tela je nepoznata. Mi smo samo upoznati sa njenim dejstvima na čula, i sa njenom moći da primi telo. Ništa se ne slaže bolje sa tom filozofijom nego skroman skepticizam do izvesnog stepena i pošteno priznanje o neznanju predmeta koji prevazilazi svaku ljudsku sposobnost.

Što se tiče učenja da vreme nije ništa doli način na koji neki stvarni predmeti postoje, možemo primetiti da je ono podložno istim zamerkama kao i slično učenje koje se tiče prostornosti. Ako je dovoljan dokaz da imamo predstavu vakuuma zato što raspravljamo i umujemo o njemu, moramo iz istog razloga imati predstavu vremena bez ikakvog promenljivog postojanja, jer nema predmeta raspre koji je češći i većma uobičajen. No izvesno je da mi stvarno takve predstave nemamo. Jer otuda bi ona poticala? Nastaje li ona od nekog utiska oseta ili refleksije? Pokažite nam to jasno da bismo znali njenu prirodu i kvalitete. No, ako ne možete da ukažete ni *na jedan takav utisak*, možete biti uvereni da grešite kad zamišljate da imate *neku takvu predstavu*.

No iako je nemoguće pokazati utisak iz kojega potiče predstava vremena bez promenljivog postojanja, mi ipak možemo lako ukazati na one izgleda na osnovu kojih uobražavamo da imamo tu predstavu. Jer možemo primetiti da u našem umu postoji kontinualno sledovanje opažaja, tako da, pošto je predstava vremena uvek prisutna u nama, kad razmatramo neki postojan predmet u pet časova i posmatramo isti u šest, skloni smo da primenimo na nj tu predstavu na isti način kao da se svaki trenutak jasno razlikuje drukčijim položajem ili promenom predmeta. Prvi i drugi izgledi predmeta, kad se uporede sa sledovanjem naših opažaja, čine se podjednako daleki, kao da se predmet stvarno promeni. Tome možemo dodati ono što nam iskustvo pokazuje, da je predmet bio podložen takvom broju promena između tih izgleda, kao i to da nepromenljivo ili fiktivno trajanje ima isto dejstvo na svaki kvalitet, povećavajući ga ili umanjujući, kao i ono sledovanje koje je očevidno čulima. Usled ova tri odnosa skloni smo da zbrkamo naše predstave i zamišljamo da možemo da obrazujemo predstavu vremena i trajanja, bez ikakve promene ili sledovanja.

ODELJAK VI

O predstavama postojanja i o spoljašnjem postojanju

Neće biti zgorega, pre nego što ostavimo ovaj predmet, da objasnimo predstave *postojanja* i *spoljašnjeg postojanja*; koje imaju svoje teškoće kao god i predstave prostora i vremena.

Na taj način, kad budemo razumeli savršeno sve one posebne predstave koje mogu ući u naše umovanje, bićemo tim bolje pripremljeni za ispitivanje saznanja i verovatnoće.

Nema utiska ni predstave ma koje vrste koji su iole predmet naše svesti ili pamćenja, a da ih ne zamišljamo kao postojeće; i očevidno je da iz te svesti potiče najsavršenija predstava i uverenje o *biću*. Otuda možemo obrazovati dilemu, najjasniju i najpresudniju koja se dâ zamisliti, naime, da pošto ne pamtimo nijednu predstavu ili utisak a da im ne pridajemo postojanje, predstava postojanja mora poticati ili od nekog jasno odelitog utiska, združenog sa nekim opažajem ili predmetom naše misli, ili se mora potpuno poistovetiti sa predstavom opažaja ili predmeta.

Pošto je ova dilema očevidna posledica principa da svaka predstava nastaje od sličnog utiska, to naše odlučivanje između postavki dileme nije više neizvesno. Tako je daleko od toga da ima neki odelit utisak koji prati svaki utisak i svaku predstavu da ja ne mislim da ima ikakva dva odelita utiska koji su nerazdvojno združeni. Iako se izvesni oseti mogu u jedno vreme sjediniti, mi brzo uviđamo da oni dopuštaju razdvajanje i mogu se dati odvojeno. I tako, iako se svaki utisak i predstava koje pamtimo smatraju kao postojeći, predstava postojanja ne potiče ni od kakvog posebnog utiska.

Predstava postojanja, onda, istovetna je sa predstavom onoga što zamišljamo da je postojeće. Misлити ma o čemu prosto, i misлити o tome kao postojećem, nimalo se ne razlikuje jedno od drugog. Ta predstava, kad se združi sa predstavom ma kojeg predmeta, ne čini njemu nikakav dodatak. Štogođ zamislimo, zamišljamo da je postojeće. Ma koja predstava koju izvolimo da obrazujemo jeste predstava bića, a predstava bića je ma koja predstava koju izvolimo da obrazujemo.

Ko god se suprotstavlja ovome mora nužno da ukaže na taj odeliti utisak iz kojeg potiče predstava entiteta i mora da dokaže da je taj utisak nerazdvojiv od svakog opažaja za koji verujemo da je postojeći. Bez kolebanja možemo zaključiti da je to nemoguće.

Naše prethodno umovanje* koje se tiče *odelitosti* predstava, bez ikakve stvarne *razlike*, neće nam ovde poslužiti ni na koji način. Ta vrsta odelitosti osniva se na različnim ličenjima koja

* Deo, I Odeljak 7.

ista prosta predstava može da ima sa nekolikim različnim predstavama. Ali ne može se dati nijedan predmet koji naliči na neki predmet u pogledu njegovog postojanja a različan je od drugih u istoj pojedinačnosti jer svaki predmet koji je dat, mora nužno biti postojeći.

Slično umovanje objasniće predstavu *spoljašnjeg postojanja*. Možemo primetiti da se svi filozofi slažu, a sem toga to je dosta očevidno samo po sebi, da ništa nije nikad stvarno prisutno u umu sem njegovih opažaja ili utisaka i predstava, te da spoljašnje predmete saznajemo samo preko tih predstava koje oni izazivaju. Mrzeti, voleti, misliti, osećati, videti — sve to nije ništa drugo doli opažati.

Dakle, pošto ništa nije prisutno u umu osim opažaja, a pošto sve predstave potiču od nečega što je prethodno bilo prisutno u umu, to sledi da nam je nemogućno čak i da zamislimo ili obrazujemo predstavu *nečeg specifično različenog* od predstava i utisaka. Usredsredimo pažnju izvan nas samih koliko god je to moguće, poteraјmo našu uobrazilju ka nebesima ili ka najdaljim granicama vasiona; mi nikad stvarno ne napreduјemo ni јedan korak izvan sebe samih, niti možemo da zamislimo ikakvu vrstu postojanja sem onih opažaja koji su se pojavili u tom uskom opsegu. To je vasiona uobrazilje i mi nemamo nijedne predstave koja nije tu proizvedena.

Najdalje što možemo ići ka poimanju spoljašnjih predmeta, kad uzmemo da se *specifično* razlikuju od naših opažaja, to je da o njima obrazujemo јednu srodnu (relativnu) predstavu bez polaganja prava da razumemo srodne (relativne) predmete. Opšte govoreći, mi ih ne zamišljamo specifično različnim; već im samo pridajemo različna srodstva, veze i trajanja. No o ovome potpunoje potom*.

* Deo IV, odeljak 2.

DEO III

O saznanju i verovatnoći

ODELJAK I

O saznanju

Ima sedam razliĉnih vrsta filozofskog odnosa,* naime, *naliĉenje*, *istovetnost*, *odnosi vremena i mesta*, *stepeni u ma kojem kvalitetu*, *suprotnost i uzroĉnost*. Ovi odnosi mogu se podeliti na dva razreda, na one koji potpuno zavise od predstava koje poredimo zajedno, i na one koji se mogu menjati bez ikakve promene u predstavama. Iz predstave trougla otkrivamo odnos jednakosti u kojem njegova tri ugla stoje prema dvama pravim uglovima; i taj je odnos nepromenljiv, dokle god naša predstava ostaje ista. Naprotiv, odnosi *dodirnosti* i *udaljenosti* izmeĉu dva predmeta mogu se promeniti samo menjanjem njihovog mesta, bez ikakve promene na samim predmetima ili na njihovim predstavama; a njihovo mesto zavisi od stotine razliĉnih sluĉajnosti koje um ne moŹe predvideti. Isti je sluĉaj sa *istovetnošću* i *uzroĉnošću*. Dva predmeta, iako savršeno naliĉe jedan drugom i ĉak se pojavljuju na istom mestu u razliĉna vremena, mogu biti brojno razliĉna: a pošto se sila kojom jedan predmet proizvodi drugi ne moŹe otkriti samo iz njihove predstave, oĉevidno je da su *uzrok* i *posledica* odnosi o kojima nas obaveštava iskustvo a ne neko apstraktno umovanje ili razmišljanje. Nema ni jedne jedine pojave, ĉak ni najprostije, koja se dâ objasniti na osnovu kvalitetâ predmetâ kakvi se oni nama javljaju, ili koju bismo mogli predvideti bez pomoći našeg pamćenja i iskustva.

Izlazi prema tome da od svih sedam filozofskih odnosa, ostaju samo ĉetiri koji, zaviseći jedino od predstava, mogu biti predmeti saznanja i izvesnosti. Ta ĉetiri su: *naliĉenje*, *suprotnost*, *stepeni u kvalitetu* i *proporcije u kvantitetu ili broju*.

* Deo, I, odeljak 5.

Tri od ovih odnosa mogu se otkriti na prvi pogled i prikladnije pripadaju oblasti intuicije negoli demonstracije. Kad neki predmeti naliče jedan drugom, naličenje odmah pada u oči, ili tačnije, na um, i retko zahteva drugo ispitivanje. Isti je slučaj sa suprotnošću i sa stepenima ma kojeg kvaliteta. Niko ne može nikad da posumnja da postojanje i nepostojanje uništava jedno drugo i da su savršeno nesaglašljivi i suprotni. I premda je nemogućno suditi tačno o stepenima nekog kvaliteta, kao što su boja, ukus, toplota, hladnoća kad je razlika između njih vrlo mala, ipak, lako je odlučiti da je ma koji od njih viši ili niži kad je razlika znatna. A tu odluku uvek donosimo na prvi pogled, bez ikakvog istraživanja ili umovanja.

Na isti način, možemo ići dalje u određivanju *proporcija kvantiteta ili broja* i možemo na jedan pogled da primetimo pretežnost ili podređenost između brojeva, ili slika, naročito kad je razlika veoma velika i upadljiva. Što se tiče jednakosti ili neke tačne proporcije, o tome možemo samo da nagađamo na osnovu jedinog jednog razmatranja; osim kad su u pitanju veoma mali brojevi ili veoma ograničeni delovi prostornosti koje shvatamo u trenu i gde opažamo nemogućnost zapadanja u zamašnu grešku. U svim drugim slučajevima moramo da ustanovljavamo proporcije sa nešto slobode, ili pak da postupamo na jedan više *veštački* način.

Ja sam već primetio da geometrija, ili *veština* kojom utvrđujemo proporcije slikâ, iako mnogo nadmašuje i u univerzalnosti i u tačnosti labave sudove čula i uobrazilje, ipak nikad ne postiže savršenu preciznost ni tačnost. Njeni prvi principi još uvek se izvode iz opšteg izgleda predmetâ; a taj izgled nikad nam ne može pružiti nikakvu sigurnost, kad razmatramo čudesnu sićušnost kojoj je priroda podložna. Čini se da nam naše predstave pružaju savršeno uverenje da dve prave duži ne mogu imati zajednički odsečak; ali ako razmotrimo ove pretstave, videćemo da one uvek pretpostavljaju primetan nagib dveju duži, te da, ako je ugao koji obrazuju preterano malen, mi nemamo merila o pravoj duži tako preciznog da nas uveri o istinitosti ove postavke. Isti je slučaj sa većinom osnovnih tvrđenja matematike.

Prema tome, ostaju algebra i aritmetika kao jedine nauke u kojima možemo sprovoditi lanac umovanja do ma kojeg stepena složenosti, a ipak sačuvati tačnost i izvesnost. Mi raspolazemo

tačnim merilom po kojem možemo suditi o jednakosti i proporciji brojeva; i prema tome kako oni odgovaraju ili ne odgovaraju tome merilu, mi određujemo njihove odnose, bez ikakve mogućnosti greške. Kad su dva broja tako data da jedna jedinica jednoga uvek odgovara jednoj jedinici drugoga, kažemo da su oni jednaki; a zato što geometriji nedostaje takvo merilo jednakosti za prostornost, ona se jedva može smatrati savršenom i nepogrešivom naukom.

No ovde neće biti zgorega da se otkloni jedna teškoća koja može nastati iz mog tvrđenja da geometrija, iako ne dostiže onu savršenu tačnost i izvesnost koje su svojstvene aritmetici i algebri, ipak nadmašuje nesavršene sudove naših čula i uobrazilje. Razlog zbog kojega ja pripisujem neki nedostatak geometriji jeste taj što njeni prvobitni i osnovni principi potiču samo od izgledâ; i možda se može zamisliti da nju taj nedostatak mora uvek pratiti i sprečavati je da ikad postigne onu veću tačnost u upoređenju predmetâ ili predstavâ nego što to samo oko ili uobrazilja može da postigne. Priznajem da taj nedostatak nju prati u tolikoj meri da je sprečava da ikad teži ka potpunoj izvesnosti: no pošto ovi osnovni principi zavise od najlakših i najmanje varljivih izgleda, oni daju svojim posledicama jedan stepen tačnosti koji ove, same za se, ne mogu da imaju. Nemoćno je utvrditi okom da su uglovi hiliagona jednaki sa 1996 uglova, ili ikakvim nagađanjem doći približno do te proporcije; ali kad oko kaže da se prave duži ne mogu podudarati, da ne možemo povući više nego jednu pravu duž između dve date tačke, njihove greške nikad ne mogu biti veoma važne. A takva je priroda i korist od geometrije da nas vodi u takvim izgledima koji nas, zbog svoje jednostavnosti, ne mogu zavesti u neku krupniju grešku.

Ovde ću koristiti priliku da iznesem jednu drugu opasku o našim demonstrativnim umovanjima na koju navodi isti predmet matematike. Uobičajeno je da matematičari tvrde da su one predstave, koje su njihovi predmeti, tako tanane i duhovne prirode da ne potpadaju pod pojam mašte, već se moraju shvatiti pomoću jednog čistog i intelektualnog sagledanja za koje su sposobne samo više duševne moći. Ista zamisao provlači se kroz većinu odeljaka filozofije i uglavnom se koristi da objasni naše apstraktne predstave i da pokaže kako, na primer, možemo da obrazujemo predstavu trougla koji neće biti ni ravnokrak

ni raznostran, niti ograničen na neku određenu dužinu i proporciju strana. Lako je uvideti zašto filozofi tako vole ovu zamisao o nekakvim duhovnim i tananim opažajima: oni na taj način pokrivaju mnoge svoje besmislenosti i mogu odbiti da se potčine presudama jasnih predstava, pozivajući se na one koje su mutne i neizvesne. No da bi se uništilo ovo lukavstvo potrebno je samo razmisliti o onom principu na koji je toliko ukazivano, *da su sve naše predstave kopije naših utisaka*. Jer otuda možemo odmah zaključiti da, pošto su svi utisci jasni i tačni, i o i predstave, koje su njihove kopije, moraju biti iste prirode i ne mogu nikad, sem našom krivicom, sadržati nešto tako tamno i zapetljano. Predstava je po samoj svojoj prirodi bleđa nego utisak; no, budući u svakom drugom pogledu ista, ona ne može sadržati neku vrlo veliku misteriju. Ako je njena slabost čini nejasnom, naša je dužnost da taj nedostatak popravimo koliko god je to moguće, održavajući predstavu postojanom i tačnom; i dok to ne učinimo, tašto je polagati pravo na umovanje i filozofiju.

ODELJAK II

O verovatnoći i o predstavi uzroka i posledice

Ovo je, mislim, sve što je potrebno da se zapazi o ona četiri odnosa koji su temelj nauke; ali što se tiče druga tri, koji ne zavise od predstave i mogu biti odsutni ili prisutni čak i kad *predstava* ostaje ista, biće umesno objasniti ih posebno. Ti odnosi su *istovetnost, položaji u vremenu i mestu, i uzročnost*.

Sve vrste umovanja ne sastoje se ni u čemu drugom doli u upoređenju i u otkrivanju onih odnosa, bilo stalnih ili nestalnih, u kojima dva ili više predmeta stoje jedan prema drugome. To upoređenje možemo načiniti kad su oba predmeta data čulima, ili kad nijedan nije dat, ili kad je dat samo jedan. Kad su oba predmeta data čulima i, sa njima, odnos, mi *to* nazivamo opažaj pre negoli umovanje; i u tome slučaju nema nikakvog delovanja misli, niti ikakve radnje, pravo govoreći, već samo pasivno primanje utisaka preko čulnih organa. Prema ovom načinu mišljenja, mi ne treba da primamo kao umovanje nijedno od zapažanja koje možemo načiniti o *istovetnosti* i o *odnosima vremena i mesta*, pošto ni u jednom od njih um ne može da ide

preko onoga što je neposredno dato čulima, bilo da otkrije stvarno postojanje, bilo odnos predmeta. Samo *uzročnost*, koja stvara takvu vezu, može na osnovu postojanja ili delovanja jednog predmeta, da nas uveri da mu je usledilo ili prethodilo neko drugo postojanje ili delovanje; niti se ona druga dva odnosa mogu ikad koristiti u umovanju, sem utoliko što ili utiču na nj ili su pod njegovim uticajem. Nema ničega u predmetima što bi nas uverilo bilo da su uvek *daleki*, bilo da su uvek *dodirni*; a kad iz iskustva i zapažanja otkrijemo da je njihov odnos u ovome pogledu nepromenljiv, zaključujemo uvek da ima neki tajni *uzrok* koji ih razdvaja ili sjedinjuje. Isto umovanje proširuje se i na *istovetnost*. Mi smo gotovi da pretpostavimo da jedan predmet može i dalje da ostaje individualno isti, iako je više puta dat i oduzet čulima, i pripisujemo mu istovetnost uprkos prekidu opažanja, kad god zaključimo da bi opažanje bilo nepromenljivo i neprekinuto da smo stalno držali na njemu svoj pogled ili svoju šaku. Ali ovaj zaključak, koji prevazilazi utiske naših čula, može se osnivati samo na vezi *uzroka i posledice*; a mi ne možemo drukčije biti iole sigurni da nam predmet nije promenjen, ma koliko novi predmet mogao naličiti onome koji je pređe bio dat čulima. Kad god otkrijemo takvo savršeno naličenje, razmatramo da li je ono zajedničko toj vrsti predmeta, da li je moguće ili verovatno neki uzrok mogao delovati u proizvođenju promene i naličenja; i prema tome kako odredimo te uzroke i posledice, obrazujemo svoj sud o istovetnosti predmeta.

Ovde, dakle, izgleda da od ona tri odnosa koji ne zavise od samih predstava, jedini za koji se može ustanoviti da prevazilazi naša čula i obaveštava nas o postojanjima i predmetima koje ne vidimo i ne osećamo, jeste *uzročnost*. Potrudimo se stoga da taj odnos potpuno objasnimo pre nego što ostavimo temu o rasuđivanju.

Da pravilno počnemo, moramo razmotriti predstavu *uzročnosti*, i videti od kakvoga porekla ona potiče. Nemoguće je umovati pravilno bez savršenog razumevanja predstave o kojoj umujemo; i nemoguće je savršeno razumeti neku predstavu bez otkrivanja njenog porekla i ispitivanja onog prvobitnog utiska od kojeg ona nastaje. Ispitivanje utisaka daje jasnost predstavi, a ispitivanje predstave daje sličnu jasnost svem našem umovanju.

Bacimo stoga pogled na ma koja dva predmeta koja nazivamo uzrokom i posledicom i okrenimo ih sa svake strane da bismo našli onaj utisak koji proizvodi predstavu od takvog ogromnog značenja. Na prvi pogled opažam da je ne smem tražiti ni u jednom od posebnih *kvaliteta* predmeta, pošto, ma koji od tih kvaliteta izabrao, nailazim neki predmet koji nije obdaren njime, a ipak potpada pod naziv uzrok ili posledica. I odista, ne postoji ništa izvan nas ili u nama, što ne treba smatrati ili uzrokom ili posledicom, premda je jasno da nema ni jednog kvaliteta koji univerzalno pripada svim bićima i daje im pravo na taj naziv.

Predstava uzročnosti mora, dakle, poticati iz nekog odnosa među predmetima; i moramo se sad potruditi da taj odnos otkrijemo. Nalazim na prvom mestu da svi predmeti koji se smatraju uzrocima posledicama jesu *dodirni*, i da ništa ne može delati u jednom vremenu ili mestu što je makar najmanje udaljeno od vremena ili mesta njegovog postojanja. Iako udaljeni predmeti mogu katkad izgledati da proizvode jedni druge, vidi se obično pri ispitivanju da su oni spojeni lancem uzroka koji su dodirni međusobno i sa udaljenim predmetima; i kad u nekom posebnom slučaju ne možemo da otkrijemo tu vezu, mi još uvek pretpostavljamo da ona postoji. Stoga možemo smatrati da je odnos *dodirnosti* bitan po odnos uzročnosti; u najmanju ruku možemo pretpostaviti da je on takav, prema opštem mišljenju, dok nam se ne ukaže zgodna prilika* da tu stvar raščistimo ispitujući koji predmeti jesu ili nisu podložni jukstapoziciji i združivanju.

Drugi odnos koji će zapaziti kao bitan po uzroke i posledice nije tako univerzalno priznat, već je podložan izvesnom osporavanju. To je vremensko *prvenstvo* uzroka u odnosu na posledicu. Neki tvrde da nije apsolutno nužno da uzrok mora da prethodi svojoj posledici, već da ma koji predmet ili radnja, u samom prvom trenutku svog postojanja, može da vrši svoj proizvodni kvalitet i da proizvede drugi predmet ili radnju savršeno savremene sa sobom. No, pored toga što izgleda da iskustvo u većini slučajeva protivreči ovome mišljenju, odnos prvenstva možemo uspostaviti pomoću neke vrste zaključivanja ili umovanja. Utvrđena je maksima, kako u prirodnoj tako i u moralnoj filozofiji, da predmet koji postoji ma koje vreme u

* Deo IV, odeljak 5.

svom punom savršenstvu a da pri tom ne proizvede neki drugi, nije njegov jedini uzrok, već pomaže da ga neki drugi princip koji ga pokreće iz njegovog stanja nedelatnosti i vrši uticaj na nj da daje maha onoj energiji koju tajno poseduje. Dakle, ako ijedan uzrok može da bude savršeno savremen sa svojom posledicom, izvesno je, prema ovoj maksimi, da svi oni moraju da budu takvi; pošto se ma koji od njih, koji uspori svoje delovanje za jedan jedini trenutak, ne ispoljava samo u ono pojedinačno vreme u koje je mogao delovati, on, prema tome, i nije pravi uzrok. Posledica ovog bila bi ništa manje nego razaranje sledovanja uzrokâ koje zapažamo u svetu; i odista potpuno uništenje vremena. Jer ako bi jedan uzrok bio savremen sa svojom posledicom, a ta posledica sa *svojom* posledicom i tako dalje, jasno je da sledovanja ne bi bilo i svi bi predmeti morali biti koegzistentni.

Ako ovaj argument izgleda zadovoljavajući, dobro je. Akoli ne, molim čitaoca da mi dopusti istu slobodu kojom sam se koristio u prethodnom slučaju, da pretpostavim da je argument takav. Jer on će uvideti da pitanje nema velike važnosti.

Pošto sam tako otkrio ili pretpostavio da su dva odnosa, *dodirnost i sledovanje*, bitni po uzroke i posledice, vidim da sam zapročen, i da ne mogu da idem dalje razmatranjem jednog jedinog slučaja uzročnosti. Kretanje jednog tela smatra se, po udaru, kao uzrok kretanja drugog. Kad razmotrimo ove predmete sa najvećom pažnjom, vidimo samo to da se jedno telo približava drugom, i da njegovo kretanje prethodi kretanju onog drugog, ali bez ikakvog приметnog vremenskog razmaka. Uzalud je da lupamo glavu *daljim* razmišljanjem i mozganjem o ovome predmetu. Ne možemo otići *dalje* razmatranjem ovog posebnog slučaja.

Ako bi se neko manuo ovog slučaja i uzeo da definiše uzrok, govoreći da je to nešto što proizvodi nešto drugo, očevидno je da time ne bi ništa kazao. Jer šta on misli pod *proizvođenjem*? Može li da da neku definiciju toga koja neće biti ista kao i definicija uzročnosti? Ako može, želeo bih da je iznese. Ako ne može, on se ovde kreće u krugu i daje sinoniman izraz umesto definicije.

Hoćemo li onda da se zadovoljimo sa ova dva odnosa *dodirnosti i sledovanja* i da smatramo da nam oni pružaju pot-

punu predstavu uzročnosti? Nipošto. Predmet može biti dodiran i anterioran prema nekom drugom predmetu a da se ne smatra njegovim uzrokom. Postoji neka *nužna povezanost* koju valja uzeti u razmatranje — a taj odnos ima mnogo veći značaj nego ma koji od dva gorepomenuta.

Ovde opet okrećem predmet sa svake strane da bih otkrio prirodu te nužne povezanosti i našao utisak, ili utiske, iz kojeg, ili iz kojih, ta predstava može poticati. Kad bacim pogled na *poznate kvalitete* predmetâ, otkrivam odmah da odnos uzroka i posledice ni najmanje ne zavisi od *njih*. Kad razmotrim njihove *odnose*, ne mogu da vidim druge sem odnosâ dodirnosti i sledovanja; a njih sam već smatrao nesavršenim i nezadovoljavajućim. Hoće li me očajanje zbog neuspeha naterati da ustvrdim da ja ovde imam jednu predstavu kojoj ne predhodi nikakav slični utisak? To bi bio isuviše jak dokaz o lakomislenosti i kolebljivosti, jer suprotni princip već je bio tako čvrsto uspostavljen da ne dopušta dalju sumnju — u najmanju ruku, dok potpunije ne ispitamo sadašnju teškoću.

Stoga moramo postupati kao oni ljudi koji, tražeći nešto što leži skriveno od njih, i ne nalazeći onde gde očekuju, tragaju po svim susednim poljima, bez ikakvog određenog obzira ili smerâ, u nadi da će ih dobra sreća najzad dovesti onome što traže. Potrebno je da ostavimo neposredno razmatranje ovog pitanja o prirodi te *nužne povezanosti* koja ulazi u našu predstavu uzroka i posledice i da se potrudimo da nađemo neka druga pitanja koja će nam, kad ih razmotrimo, možda dati mig koji može poslužiti da rasčistimo sadašnju teškoću. Javljaju se dva takva pitanja i ja ću ih razmotriti:

Prvo, iz kojeg razloga tvrdimo da je *nužno* da sve, čije postojanje ima početak, mora isto tako da ima uzrok?

Drugo, zašto zaključujemo da svi takvi pojedinačni uzroci moraju *nužno* da imaju takve pojedinačne posledice, i kakva je priroda onog *zaključivanja*, koje iz jednoga izvodimo o drugom, i *verovanja* koje mu poklanjamo?

Pre nego što pođem dalje, primetiću samo to da, iako predstave uzroka i posledice potiču od utisaka refleksije kao god i od utisaka oseta, ipak, kratkoće radi, ja obično pominjem samo ove druge kao poreklo tih predstava, premda želim da se sve ono što kažem o njima može isto tako proširiti i na one prve.

Strasti su povezane sa svojim predmetima i jedne sa drugima, kaogod što su i spoljašnja tela povezana među sobom. Isti odnos, dakle, uzroka i posledice, koji pripada jednome, mora biti zajednički svima.

ODELJAK III

Zašto je uzrok uvek nužan

Da počnemo sa prvim pitanjem o nužnosti uzroka: opšta je maksima u filozofiji da *što god počne da postoji, mora imati uzrok postojanja*. Ovo se obično uzima za neosporno u svakom umovanju, a da se o tome ne daje i ne traži nikakav dokaz. Pretpostavlja se da se to osniva na intuiciji i da je to jedna od onih maksima koje se mogu poricati usnama, ali u koje ljudi ne mogu sumnjati u svojim srcima. No, ako ispitamo tu maksimu pomoću predstave ili saznanja gore objašnjenih, nećemo otkriti u njoj nikakvu oznaku o nekoj takvoj intuiciji izvesnosti, već naprotiv videćemo da je njena priroda sasvim tuđa toj vrsti uverenosti.

Svaka izvesnost nastaje iz upoređenja predstava i od otkrića onih odnosa koji su nepromenljivi dokle god predstave ostaju i dalje iste. Ti odnosi su *naličenje, proporcije u kvantitetu i broju, stepeni ma kojeg kvaliteta i suprotnosti*, odnosi od kojih se nijedan ne sadrži u ovoj postavci. *Što god ima početak, mora isto tako imati uzrok svog postojanja*. Ta postavka, prema tome nije intuitivno izvesna. U najmanju ruku, onaj ko bi tvrdio da je ona intuitivno izvesna, morao bi opovrći da su ovo jedini nepogrešivi odnosi i morao bi naći neki drugi odnos te vrste koji bi se u njoj sadržao; a tada bi ga jedino trebalo ispitati.

No evo argumenta koji dokazuje odjednom da gornja postavka nije ni intuitivno ni demonstrativno izvesna. Mi nikad ne možemo pokazati nužnost uzroka po svako novo postojanje, ili novu preinaku postojanja, a da ne pokažemo u isto vreme nemogućnost koja se tu nalazi, da išta može ikad početi da postoji bez nekog proizvodnog principa; a kad se druga postavka ne može dokazati, moramo gubiti nadu da ćemo ikad biti kadri da dokažemo prvu. Dakle, pošto smo potpuno nemoćni da o

drugoј postavci damo demonstrativan dokaz, možemo se zadovoljiti razmatranjem da, pošto su sve odelite predstave razdvojive jedne od drugih, i pošto su predstave uzroka i posledice očevidno odelite, lako će nam biti da zamislimo neki predmet kao nepostojeći ovog trenutka a postojeći sledećeg, bez združivanja s njim odelite predstave uzroka ili proizvodnog principa. Prema tome, jasno je da je razdvajanje predstave uzroka od predstave početka postojanja moguće za uobrazilju; sledstveno, stvarno razdvajanje tih predmeta u tolikoj je meri moguće da ne sadrži nikakvu protivrečnost ni besmislenost, pa se, prema tome, ne može opovrći nikakvim umovanjem osnovanim samo na predstavama; a bez umovanja te vrste, nemoguće je pokazati nužnost uzroka.

Shodno tome, ispitivanje će pokazati da svaki dokaz o nužnosti uzroka koji je bio iznesen jeste lažan i sofističan. Sve tačke vremena i prostora, kažu neki filozofi,* u kojima možemo zamisliti da neki predmet počinje da postoji, jednake su same po sebi; i ako ne bi bilo nekog uzroka, koji je svojstven jednom vremenu i jednome mestu, a koji na taj način određuje i utvrđuje postojanje, ono bi moralo ostati zauvek odloženo; i predmet nikad ne bi mogao početi da postoji, jer bi mu nedostajalo nešto što bi utvrdilo njegov početak. No, ja pitam, ima li više teškoće da se zamisli da vreme i mesto mogu biti utvrđeni bez uzroka, negoli da se zamisli da je postojanje određeno na taj način! Prvo pitanje koje se javlja o toj temi uvek je — *da li* predmet postoji ili ne postoji, a zatim — *kad* i *gde* će on početi da postoji. Ako je uklanjanje uzroka intuitivno besmisleno u jednom slučaju, ono mora biti takvo i u drugom; i ako ta besmislenost nije jasna bez dokaza u jednom slučaju, dokaz će se podjednako zahtevati u drugome. Besmislenost dakle jedne pretpostavke nikad ne može dati dokaz o onoj drugoj, jer obe su na istom stajalištu i moraju ostati ili pasti zahvaljujući istom umovanju.

Drugi argument** koji vidim da se upotrebljava u vezi s ovom stvari muku muči sa istom teškoćom. Sve, kaže se, mora imati neki uzrok; jer ako bi išta bilo bez uzroka, ono bi proizvelo *samo sebe*, to jest, postojalo bi pre nego što postoji, što je nemoguće. No ovo umovanje očevidno je nepresudno jer ono

* G. Hobs (Hobbes).

** Dr Klark (Clarke) i drugi.

pretpostavlja da u našem odricanju uzroka mi još uvek dopuštamo ono što izričito odričemo, naime — da mora biti neki uzrok, što je, bez sumnje, očevidna protivrečnost. Ali reći da je nešto proizvedeno, ili, da se umesnije izrazim, da dolazi u postojanje, bez uzroka, ne znači tvrditi da je ono samo sobom svoj uzrok, već, naprotiv, isključujući sve spoljašnje uzroke, isključuje *a fortiori* samu stvar koja je stvorena. Predmet koji postoji apsolutno bez ikakvog uzroka, izvesno nije svoj sopstveni uzrok; i kad tvrdite da jedno sledi iz drugog, vi pretpostavljate samu tačku koja je u pitanju, i primete za gotovo da je potpuno nemoguće da išta može početi da postoji bez uzroka, već da, kad isključimo jedan proizvodni princip, mi još uvek moramo pribeći drugome.

Upravo je isti slučaj sa trećim argumentom* koji je bio upotrebljen da se pokaže nužnost uzroka. Šta god je proizvedeno bez ikakvog uzroka, proizvelo ga je *ništa*; ili, drugim rečima, njegov je uzrok ništa. Ali ništa ne može nikad biti uzrok, kao što ne može biti nešto, ili pak jednako dvama pravim uglovima. Po istoj intuiciji kojom opažamo da ništa ne može biti jednako dvama pravim uglovima, ili da ne može biti nešto, opažamo da ono nikad ne može biti uzrok; i sledstveno moramo opaziti da svaki predmet ima neki stvaran uzrok svog postojanja.

Verujem da neće biti potrebno mnogo reći da se pokaže slabost ovog argumenta, posle onog što sam kazao o prethodnim. Svi oni osnivaju se na istoj logičkoj grešci i potiču od istog pravca misli. Dovoljno je samo primetiti da kad isključimo sve uzroke, mi ih stvarno isključimo, te ne pretpostavljamo ni ništa, ni sâm predmet kao uzrok postojanja; i, sledstveno, iz besmislenosti ovih pretpostavki ne možemo izvesti nikakav argument da bismo dokazali besmislenost tog isključenja. Ako sve mora da ima neki uzrok, sledi da, po isključenju drugih uzroka, moramo da prihvatimo sâm predmet ili ništa kao uzroke. Ali to je upravo ono što se pita — da li sve mora da ima uzrok ili ne mora; i zato, prema svakom ispravnom umovanju, to nikad ne treba uzeti za gotovo.

Još većma su tašti oni koji kažu da svaka posledica mora imati neki uzrok, jer on se sadrži u samoj predstavi posledice. Svaka posledica nužno pretpostavlja uzrok; posledica je relativan pojam, a uzrok je njegov korelativ. Ali to ne dokazuje da

* G. Lok.

svakom biću mora predhoditi neki uzrok, kao što ne sledi da, zato što svaki muž mora imati ženu, svaki čovek, stoga, mora biti oženjen. Prvo pitanje je — da li svaki predmet koji počne da postoji mora svoje postojanje dugovati nekom uzroku; to, ja tvrdim, nije ni intuitivno ni demonstrativno izvesno, i nadam se da sam to dovoljno dokazao gornjim argumentima.

Pošto ni iz saznanja ni iz naučnog umovanja ne izvodimo mišljenje o nužnosti uzroka po svako novo proizvođenje, to mišljenje mora nužno proizilaziti iz zapažanja i iskustava. Sledeće pitanje, onda, treba prirodno da bude, *kako iskustvo rađa takav princip?* No, pošto nalazim da je zgodnije da to pitanje svedem na sledeće, *zašto zaključujemo da takvi posebni uzroci moraju imati takve posebne posledice i zašto obrazujemo zaključivanje iz jednih o drugima*, uzećemo to za predmet našeg sledećeg istraživanja. Videće se, možda, na kraju da će isti odgovor poslužiti za oba pitanja.

ODELJAK IV

Sastavni delovi našeg umovanja o uzroku i posledici

Iako um, u svom rasuđivanju na osnovu uzrokâ ili posledicâ, ide u svom sagledanju dalje od onih predmeta koje vidi ili pamti, on ne sme da ih potpuno izgubi iz vida, ni da rasuđuje samo na osnovu svojih sopstvenih predstava, bez neke mešavine utisaka, ili bar predstava pamćenja koje su jednako vredne kao i utisci. Kad izvodimo posledice iz uzrokâ, moramo ustanoviti postojanje tih uzroka; da to učinimo, ima samo dva načina, pomoću neposrednog opažanja našeg pamćenja ili čulâ, ili pak pomoću zaključivanja iz drugih uzroka. Te uzroke moramo opet da utvrdimo na isti način, bilo pomoću nekog sadašnjeg utiska, ili pak pomoću zaključivanja iz *njihovih* uzrokâ, i tako dalje, dok ne dođemo do nekog predmeta koji vidimo ili pamtimo. Nemoguće je da naša zaključivanja sprovodimo *in infinitum*; jedino što može da ih zaustavi jeste neki utisak pamćenja ili čulâ, posle kojeg više nema mesta sumnji ili tražanju.

Da bismo dali primer o ovome, možemo izabrati ma koji trenutak iz istorije, i razmotriti razlog zašto verujemo u nj ili

zašto ga odbacujemo. Tako, mi verujemo da je Cezar bio ubijen u Senatu na dan *martovskih ida*, a verujemo zato što se ova činjenica osniva na jednodušnom svedočenju istoričara koji tome događaju složno naznačuju to vreme i mesto. Izvesne oznake i slova dati su našem pamćenju ili čulima; isto tako pamtimo da su te oznake bile upotrebljene kao znaci za izvesne predstave; te predstave bile su ili u umovima onih koji su neposredno bili prisutni pri toj radnji i primili svoje predstave neposredno iz njenog zbivanja; ili su pak poticale iz svedočenja drugih, a ovo opet iz svedočenja trećih, dok, vidljivom postupnošću, ne dođemo do onih koji su bili očevici i svedoci događaja. Očevidno, sav taj lanac argumenata ili povezanosti uzrokâ i posledica osniva se najpre na onim oznakama ili slovima koji su viđeni ili upamćeni, tako da bez autoriteta bilo pamćenja bilo čulâ čitavo naše rasuđivanje bilo bi himerično i bez temelja. Svaki beočug tog lanca u tom slučaju visio bi o drugome, ali na njegovom kraju ne bi bilo ničeg učvršćenog, kadrog da održi celinu; i, sledstveno, ne bi bilo verovanja ni osvedočenja. A to je stvarno slučaj sa svima *hipotetičnim* argumentima ili rasuđivanjima na osnovu pretpostavke, jer kod njih nema ni datog utiska ni verovanja u stvarno postojanje.

Nepotrebno je da primetim da nije opravdana zamerka ovom učenju to što mi možemo da rasuđujemo o prošlim zaključcima ili principima a da ne moramo da pribegavamo onim utiscima iz kojih su oni najpre nastali. Jer, čak pretpostavljajući da su ti utisci potpuno izbrisani iz pamćenja, uverenost koju su proizveli može još uvek trajati; i isto je tako tačno da sve naše rasuđivanje o uzrocima i posledicama prvobitno potiče od nekog utiska; na isti način kao što pouzdanost jednog dokaza potiče uvek od upoređenja predstava, premda ona može trajati i kad se upoređenje zaboravi.

ODELJAK V

O utiscima čulâ i pamćenja

U ovoj vrsti rasuđivanja, dakle, upotrebljavamo gradiva pomešane i raznorodne prirode, koja se, ma kako povezana, ipak bitno razlikuju jedna od drugih. Svi naši argumenti o uzrocima

i posledicama sastoje se i od nekog utiska pamćenja ili čulâ, i od predstave onog postojanja koje proizvodi predmet utiska, ili je njime proizveden. Prema tome, tri su stvari koje ovde valja da objasnimo; *prvo*, prvobitni utisak; *drugo*, prelaz na predstavu o povezanom uzroku i posledici; *treće*, priroda i kvalitet te predstave.

Što se tiče onih *utisaka* koji dolaze preko čulâ, njihov poslednji uzrok, po mome mišljenju, ne može se uopšte objasniti ljudskim razumom, i ostaće uvek nemogućno da se s izvesnošću presudi da li oni dolaze neposredno od predmeta, ili ih proizvodi stvaralačka moć uma, ili potiču od Tvorca našeg bića. No, takvo pitanje ni po čemu nije važno po našu sadašnju svrhu. Mi možemo da izvodimo zaključke iz logične doslednosti naših opažaja, bili oni istiniti ili lažni; bilo da ispravno predstavljaju prirodu, bilo da su proste varke čulâ.

Kad tražimo svojstvenu oznaku kojom se *pamćenje* razlikuje od uobrazilje, moramo odmah opaziti da se ona ne može nalaziti u prostim predstavama koje nam daje, pošto obe ove moći pozajmljuju svoje proste predstave od utisaka, te nikad ne mogu prevazići te prvobitne opažaje. Te moći isto tako malo se razlikuju po rasporedu svoji složenih predstava. Jer, iako je osobeno svojstvo pamćenja da sačuva prvobitan red i položaj svojih predstava, dok ih uobrazilja premešta i menja kako joj se svidi, ipak ta razlika nije dovoljna da bismo ih dvojili u njihovim radnjama i da bismo raspoznali jedno od drugoga, budući da je nemogućno da dozovemo natrag prošle utiske da bismo ih uporedili sa sadašnjim predstavama i videli da li je njihov raspored tačno istovetan. Prema tome, pošto se pamćenje ne poznaje ni po redu svojih *složenih* predstava, ni po prirodi svojih *prostih* predstava, to sledi da razlika između njega i uobrazilje leži u njegovoj jačoj snazi i živosti. Čovek može da se preda mašti i da izmišlja kakvu god hoće minulu sliku doživljaja; i ne bi bilo nikakve mogućnosti da se to maštanje razlikuje od sećanja slične vrste kad predstave uobrazilje ne bi bile bleđe i nejasnije.

Često se događa, kada su dva čoveka bila prisutna na nekoj pozornici događaja, da se jedan od njih seća toga mnogo bolje nego onaj drugi i da ga staje grdnog truda da svog druga podseti na nj. On uzalud prepričava razne okolnosti; pominje vreme, mesto, društvo, šta je bilo rečeno, šta je svaka strana radila, dok

se na posletku ne nameri na neku srećnu okolnost koja oživi sve i njegovom — prijatelju vrati potpuno pamćenje o svemu. Tu osobu koja zaboravlja prima isprva sve predstave iz izlaganja one druge, sa istim okolnostima vremena i mesta, iako ih smatra kao obične maštarije uobrazilje. Ali, čim se pomene okolnost koja dodirne pamćenje, te iste predstave pojavljuju se sad u novoj svetlosti i osećaju se, na neki način, drukčije nego što su se osećale ranije. Bez ikakve druge izmene, sem načina na koji se osećaju, one postaju odmah predstave pamćenja, i pristaje sa na njih.

Pošto, prema tome, uobrazilja može da predstavi sve one iste predmete koje pamćenje može da nam pruži, i pošto se te moći razlikuju samo po drukčijem *osećanju* predstava koje daju, može biti umesno da razmatramo kakva je priroda tog osećanja. I verujem da će se ovde svako složiti sa mnom da su predstave pamćenja *jače* i *življe* nego predstave mašte.

Slikar koji namerava da predstavi neku strast ili emociju ma koje vrste, potrudio bi se da vidi čoveka obuzeta takvom emocijom da bi oživeo svoje predstave i dao im jaču snagu i živost nego što se nalaze u onim predstavama koje su samo fikcije uobrazilje. Što je skorije to pamćenje, jasnija je predstava; i kad bi on, posle drugog vremenskog razmaka, hteo da se vrati maštanju o svome predmetu, uvek bi video da je njegova predstava veoma oslabila, ako ne i potpuno izbrisana. Često smo u neizvesnosti u pogledu predstava pamćenja, kad one postanu veoma slabe i nejake; i u nedoumici smo da odredimo da li neka predstava potiče iz mašte ili iz pamćenja kad ona nije naslikana onim živim bojama kojima se odlikuje ova druga moć. „Čini mi se da se sećam takvog događaja”, kaže neko, — „ali nisam siguran. Dug razmak vremena bezmalo ga je istro iz mog pamćenja i ostavio me je u neizvesnosti da li on nije ili jeste čist izdatak moje mašte.”

I kao što predstava pamćenja, gubljenjem svoje snage i živosti, može da se izmetne do tolikog stepena da je smatramo za predstavu uobrazilje, tako, u drugu ruku, predstava uobrazilje može da stekne takvu snagu i živost da prolazi kao predstava pamćenja i da krivotvori svoja dejstva na verovanje i suđenje. Ovo se primećuje u slučaju lažaca, koji, čestim ponavljanjem svojih laži, najzad dođu do toga da veruju u njih i pamte ih kao stvarnosti; običaj i navika vrše u tom slučaju, kao u mnogim

drugim, isti uticaj na um kao god i priroda i utiskuju predstavu sa podjednakom snagom i jačinom.

Tako se pokazuje da *verovanje* ili *pristanak*, koji uvek prati pamćenje i čula, nije ništa drugo doli živost onih opažanja koje oni daju, i da ih samo to razlikuje od predstava uobrazilje. Verovati u ovom slučaju znači osećati neposredan utisak čulâ, ili ponavljanje tog utiska u pomćenju. Samo snaga i živost opažanja sačinjavaju prvi čin prosuđivanja i postavljaju temelj onog umovanja koje izgrađujemo kad tragamo za odnosom uzroka i posledice.

ODELJAK VI

O zaključivanju od utiska ka predstavi

Lako je zapaziti da u traganju za ovim odnosom zaključak koji izvodimo iz uzroka ka posledici ne potiče samo od procene tih pojedinačnih predmeta, ni od onih prodiranja u njihove suštine koja bi nam mogla otkriti zavisnost jedne od drugog. Nema predmeta koji obuhvata postojanje nekog drugog, ako razmatramo predmete same po sebi i ne gledamo dalje od predstava koje o njima obrazujemo. Takvo zaključivanje bilo bi jednako saznanju i obuhvatalo bi potpunu protivrečnost i nemogućnost poimanja ma čega što bi bilo drukčije. No, pošto su sve odelite predstave razdvojljive, očevidno je da takve nemogućnosti ne može biti. Kad pređemo od jednog datog utiska na predstavu nekog predmeta, mogli smo moguće razdvojiti predstavu od utiska i zameniti ga nekom drugom predstavom.

Prema tome, samo *iskustvom* možemo izvesti zaključak o postojanju jednog predmeta na osnovu postojanja nekog drugog. Ovo je priroda tog iskustva. Pamtimo da smo imali česte primere postojanja jedne vrste predmetâ; i isto tako pamtimo da su ove uvek pratile jedinice druge vrste predmetâ i da su se uvek javljale u pravilnom redu dodirnosti sledovanja u odnosu na njih. Tako, pamtimo da smo videli vrstu predmeta koju nazivamo *plamen* i da smo osetili vrstu oseta koju nazivamo *toplota*. Isto tako dozivamo u sećanje njihovu stalnu povezanost u svim prošlim slučajevima. Bez ikakvog daljeg cifranja jedno nazivamo *uzrok* a drugo *posledica*, te iz postojanja jednog zaključujemo o postojanju

drugog. U svim tim slučajevima, iz kojih saznajemo o povezanosti pojedinih uzrokâ i posledicâ, i uzroci i posledice bili su opaženi čulima, upamćeni su: ali u svim slučajevima, u kojima umujemo o njima, samo se jedno opaža ili pamti, a ono drugo dopunjava se saobrazno našem prošlom iskustvu.

Tako, napredujući, otkrili smo neprimetno, kad smo to najmanje očekivali i bili potpuno zauzeti jednim drugim predmetom, jedan nov odnos između uzroka i posledice. Taj odnos je njihova stalna *povezanost*. Dodirnost i sledovanje nisu dovoljni da nas privole da potvrdimo da su dve pojave uzrok i posledica, sem ako opažamo da se ta dva odnosa održavaju u nekoliko slučajeva. Sad možemo uvideti preimućstvo napuštanja neposredne procene tog odnosa da bismo otkrili prirodu one *nužne povezanosti* koja čini njegov tako bitan deo. Ima nade da ćemo na taj način prispeti najzad do našeg naumljenog cilja, premda, istinu govoreći, izgleda da nas ovaj novo-otkriveni odnos o stalnoj povezanosti tek malo pomiče napred na našem putu. Jer on ne obuhvata više nego ovo, da su slični predmeti uvek ili stavljeni u slične odnose dodirnosti i sledovanja; i izgleda očevidno, bar na prvi pogled, da na taj način nikad ne možemo otkriti neku novu predstavu, već samo umnožavati, ali ne proširivati predmete našeg uma. Može se pomisliti da ono što ne saznamo od jednog predmeta, nikad ne možemo saznati ni od stotinu, ako su svi od iste vrste i savršeno slični u svakom pogledu. Kao što nam naša čula pokazuju u jednom slučaju dva tela, ili kretanja, ili kvaliteta, u izvesnim odnosima sledovanja i dodirnosti, tako nam naše pamćenje pruža samo mnoštvo slučajeva u kojima uvek nađazimo slična tela, kretanja, ili kvalitete u sličnim odnosima. Od samog ponavljanja nekog prošlog utiska, čak do beskonačnosti, nikad neće proizići neka nova predstava, kao što je predstava nužne povezanosti, a broj utisaka u tom slučaju nema većeg dejstva no kad bismo se ograničili samo na jedan. No, iako ovo rasuđivanje izgleda ispravno i očevidno, ipak, pošto bi bila ludost prerano očajavati, mi ćemo nastaviti nit našeg izlaganja; i pošto smo videli, otkrića od jednog predmeta ka drugom, ispunićemo sada prirodu tog zaključivanja, kao i prelaza od utiska na predstavu. Možda će se pokazati na kraju da nužna povezanost zavisi od zaključivanja umesto da zaključivanje zavisi od nužne povezanosti.

Pošto izgleda da se prelaz od utiska datog pamćenju ili čulima ka predstavi onoga što nazivamo uzrok ili posledica osniva

na prošlom *iskustvu* i na našem sećanju o njihovoj *stalnoj povezanosti*, sledeće je pitanje — da li iskustvo proizvodi tu predstavu pomoću rasuđivanja ili pomoću uobrazilje; da li nas razum opredeljuje da načinimo taj prelaz, ili pak to čini izvesno udruživanje i odnos opažajâ. Ako bi nas razum opredeljivao, on bi postupao po principu, *da slučajevi o kojima nismo imali iskustva moraju naličiti slučajevima o kojima smo imali iskustva, te da se tok prirode uvek nastavlja jednoobrazno isti*. Da bismo, prema tome, raščistili ovu stvar, razmotrimo sve argumente na kojima se može pretpostaviti da počiva takva postavka; i pošto oni moraju poticati ili iz *saznanja* ili iz *verovatnoće*, bacimo pogled na svaki od ovih stepenâ osvedočenja, i razmotrimo da li oni pružaju ikakav opravdan zaključak te prirode.

Naš prethodni metod rasuđivanja lako će nas uveriti da ne može biti *demonstrativnih* argumenata koji bi dokazali *da oni slučajevi o kojima nismo imali iskustva naliče na one slučajeve o kojima smo imali iskustvo*. Mi možemo u najmanju ruku da zamislimo promenu u toku prirode, što dovoljno dokazuje da takva promena nije aspolutno nemogućna. Obrazovati jasnu predstavu ma o čemu neoporeciv je argument o njegovoj mogućnosti i sâmo je opovrgavanje svakog tobožnjeg dokaza protiv njega.

Verovatnoća, pošto ne otkriva odnose predstava, razmotrene kao takve, već samo odnose predmetâ, mora se, u nekim pogledima, osnivati na utiscima našeg pamćenja i čulâ, a u nekim pogledima na našim predstavama. Kad u našim umovanjima po verovatnoći ne bi bilo mešavine utiska, zaključak bi bio potpuno himeričan; a kad ne bi bilo mešavine predstava, radnja uma, u opažanju odnosa, bila bi, pravo govoreći, oset a ne rasuđivanje. Prema tome, nužno je da u svakom umovanju po verovatnoći ima nešto što je dato umu, bilo da je viđeno ili upamćeno, te da iz toga zaključujemo nešto što je povezano s tim a što nije ni viđeno ni upamćeno.

Jedini spoj ili odnos predmeta koji nas može povesti dalje od neposrednih utisaka pamćenja i čulâ, jeste odnos uzroka i posledice — i to zato što je to jedini odnos na kojem možemo osnovati ispravno zaključivanje od jednog predmeta ka drugome. Predstava uzroka i posledice potiče iz *iskustva*, koje nas obaveštava da su takve pojedinosti predmeti, u svim prošlim slučajevima, stalno bili združeni jedni s drugima; i pošto se smatra da je predmet sličan jednome od tih neposredno dat u njegovom

utisku, mi pretpostavljamo postojanje jednog drugog predmeta sličnog onom koji uobičajeno prati onaj prvi. Prema ovom objašnjenju stvari, koje je, ja mislim, u svemu neosporno, verovatnoća se osniva na pretpostavci o sličnosti između onih pojava o kojima smo imali iskustva i onih o kojima nismo; i prema, tome, nemoguće je da ova pretpostavka može nastati iz verovatnoće. Isti princip ne može biti i uzrok i posledica nekog drugog; i ovo je, možda, jedina postavka koja se tiče tog odnosa a koja je izvesna, intuitivno ili demonstrativno.

Ako bi neko naumio da izbegne ovaj argument i, ne određujući da li naše umovanje o ovoj temi potiče od logičnog dokazivanja ili od verovatnoće, tvrdio da su svi zaključci izvedeni iz uzroka i posledica sazđani na valjanom rasuđivanju, ja mogu samo da zaželim da se to rasuđivanje pokaže, da bismo ga podvrgli našem ispitivanju. Može se reći da posle iskustva o stalnoj združenosti izvesnih predmeta mi umujemo na sledeći način. Vidimo da takav uvek proizvodi još jedan drugi. Nemoguće je da on ima takvo dejstvo ako ne bi bio obdaren s moći proizvođenja. Moć nužno podrazumeva dejstvo; i prema tome ima opravdanog osnova da se iz postojanja jednog predmeta izvede zaključak o njegovom uobičajenom pratiocu. Prošlo proizvođenje podrazumeva neku moć; moć podrazumeva novo proizvođenje — a novo proizvođenje je ono što zeključujemo iz moći i prošlog proizvođenja.

Bilo bi mi lako da pokažem slabost onog umovanja — da je predstava *proizvođenja* istovetna sa predstavom *uzročnosti* i da nikakvo postojanje ne podrazumeva izvesno i demonstrativno neku moć u nekom drugom predmetu, ili kad bi bilo umesto da preuraniti s onim što ću imati prilike da primetim docnije u vezi sa predstavom koju obrazujemo o *moći i dejstvenosti*. No takav metod postupanja može izgledati ili da slabi moj sistem postavljajući jedan njegov deo na drugi, ili da stvara pometnju u mom umovanju, potrudicu se da održim moje sadašnje utvrđenje bez ikakve takve pomoći.

Prema tome, neka za časak bude dopušteno da proizvođenje jednog predmeta od strane drugog u ma kojem slučaju podrazumeva neku moć, i da je ta moć združena sa svojom posledicom. Ali pošto je već bilo dokazano da moć ne leži u čulnim kvalitetima uzroka, i pošto nama nije dato ništa sem kvaliteta, ja pitam: zašto u drugim slučajevima pretpostavljate da ista moć još

uvek postoji samo na osnovu izgleda tih kvaliteta? Vaše pozivanje na prošlo iskustvo ne rešava ništa u sadašnjem slučaju: i u najboljem slučaju može samo da dokaže da je sâm predmet koji je proizveo neki drugi, bio u tom istom trenutku obdaren takvom nekom moći; ali nikad ne može dokazati da ista moć mora ustrajati u istom predmetu ili zbiru čulnih kvaliteta — još manje, da je slična moć uvek združena sa sličnim čulnim kvalitetima. Ako bi se kazalo da imamo iskustvo da ista moć ustrajava sjedinjena sa istim predmetom i da su slični predmeti obdareni sličnim moćima, ja bih ponovio svoje pitanje: *zašto iz tog iskustva obrazujemo zaključak koji prevazilazi one prošle slučajeve o kojima smo imali iskustva?* Ako odgovorite na ovo pitanje na isti način kao na prethodno, vaš odgovor još uvek daje povoda novom pitanju iste vrste, i tako *in infinitum*, što jasno dokazuje da gornja umovanje nema opravdanog osnova.

Tako, naš razum nas ne samo ostavlja na cedilu u pogledu otkrića *poslednje povezanosti* uzrokâ i posledicâ, već čak i onda pošto nas je iskustvo obavestilo o njihovoj *stalnoj združenosti*, razum ne može da nas uveri zašto bismo proširili to iskustvo preko onih pojedinačnih slučajeva koji su potpali pod naše opažanje. Mi pretpostavljamo, ali nikad ne možemo dokazati, da mora biti neke sličnosti između onih predmeta o kojima smo imali iskustva i onih koji leže van domašaja našeg otkrića.

Mi smo već zapazili izvesne odnose koji nas nagone da prelazimo s jednog predmeta na drugi, čak iako nema razloga koji bi nas opredelio za taj prelaz, i ovo možemo postaviti kao opšte pravilo: kad god um stalno i jednoobrazno vrši prelaz bez ikakvog razloga, on je pod uticajem tih odnosa. To je upravo sadašnji slučaj. Razum nikad ne može da nam pokaže povezanost jednog predmeta sa drugim, iako pomognut iskustvom i opažanjem njihove stalne združenosti u svim prošlim slučajevima. Prema tome kad um prelazi sa predstave ili utisaka nekog predmeta na pretstavu ili verovanje o nekom drugom predmetu, u tome ga ne opredeljuje razum, već izvesni princip koji udružuju zajedno predstave tih predmeta i sjedinjuju ih u uobrazilji. Kad predstave ne bi imale više jedinstva u mašti nego što izgleda da predmeti imaju za rasuđivanje, nikad ne bismo mogli iz uzrokâ da izvedemo zaključak o posledicama niti da poklonimo verovanje nekoj stvarnoj činjenici. Zaključivanje prema tome zavisi jedino od jedinstva predstava.

Principe jedinstva među predstavama sveo sam na tri opšta i ustvrdio da predstava ili utisak nekog predmeta prirodno uvodi predstavu nekog drugog predmeta koji mu je sličan, dodiran, ili povezan s njim. Dopuštam da ti principi nisu ni *nepogrešivi* ni *jedini* uzroci jedinstva među predstavama. Oni nisu nepogrešivi uzroci. Jer čovek može da prikuje svoju pažnju za neko vreme na ma koji predmet a da pritom ne gleda dalje. Oni nisu jedini uzroci. Jer misao se očevidno vrlo nepravilno kreće kad preleće pogledom svoje predmete, te može skočiti sa neba na zemlju, i s jednog kraja sveta na drugi, bez ikakvog izvesnog metoda ili reda. No premda dopuštam tu slabost u ova tri odnosa, i ovu nepravilnost u uobrazilji, ja ipak tvrdim da jedini *opšti* principi koji udružuju predstave jesu sličnost, dodirnost i uzročnost.

Ima odista jedan princip jedinstva među predstavama koji se na prvi pogled može oceniti kao različan od ma kojeg od ova tri, no videće se da u suštini on zavisi od istog porekla. Kad iskustvo pokazuje da je svaka jedinka neke vrste predmetâ stalno sjedinjena sa jedinkom neke druge vrste, pojava neke nove jedinke jedne ili druge vrste prirodno odvodi misao ka njenom uobičajenom pratiocu. Tako, zato što je takva posebna predstava obično vezana za takvu posebnu reč, potrebno je samo da se čuje ta reč da bi se proizvela odgovarajuća predstava; i um jedva može, uz najveće napore, da spreči taj prelaz. U ovom slučaju nije aspolutno nužno da, kad čujemo takav poseban zvuk, pomišljamo na neko prošlo iskustvo i razmatramo kakva je predstava obično bila udružena sa tim zvukom. Uobrazilja sama po sebi zamenjuje to razmišljanje, i tako je svikla da prelazi od reči na predstavu, da nema ni trenutka odgađanja između saslušanja reči i poimanje predstave.

No premda priznajem da je ovo istinit princip udruživanja među predstavama, tvrdim da je on istovetan sa onim koji udružuje predstave uzroka i posledice, te da je suštastveni deo svog našeg umovanja osnovanog na tom odnosu. Mi nemamo drugog poimanja o uzroku i posledicama, sem poimanja izvesnih predmeta koji su bili *uvek združeni* i koji su se u svim prošlim slučajevima pokazali nerazdvojljivi. Mi ne možemo da prodremo u razlog te združenosti. Mi samo primećujemo samu stvar i nalazimo uvek da, zbog stalne združenosti, predmeti zahtevaju jedinstvo u uobrazilji. Kad nam uticaj jednog postane dat, odmah obrazujemo predstavu njegovog uobičajenog pratioca; i, sledstveno, mo-

žemo uspostaviti ovo kao jedan deo definicije mnjenja ili verovanja — da je to *predstava spojena ili udružena sa datim utiskom*.

Tako, premda je uzročnost *filozofski* odnos, pošto podrežujemo dodirnost, sledovanje i stalnu združenost, ipak, samo ukoliko je to *prirodan* odnos koji proizvodi jedinstvo među našim predstavama, u mogućnosti smo da umujemo na osnovu njega, ili da izvodimo zaključak iz njega.

ODELJAK VII

O prirodi predstave ili verovanja

Predstava nekog predmeta je suštastveni deo verovanja koje mu se pridaju, ali to nije sve. Mi zamišljamo stvari koje ne verujemo. Da bismo, dakle, potpunije otkrili prirodu verovanja, ili kvalitete onih predstava sa kojima se saglašavamo, vagnimo sledeće obzire.

Očevidno je da se sva umovanja iz uzrokâ ili posledicâ okončavaju u zaključcima koji se tiču činjenicâ, to jest, tiču se postojanja predmetâ ili njihovih kvaliteta. Očevidno je isto tako da predstava postojanja nije ništa drukčija od predstave nekog predmeta; i da, kad posle prostog zamišljanja nečega, hoćemo to da zamislimo kao postojeće, mi stvarno ne dodajemo nikakav dodatak našoj prvoj predstavi niti vršimo na njoj neku izmenu. Tako, kad, tvrdimo da Bog postoji, mi prosto obrazujemo predstavu o takvom Biću kakvo je ono predstavljeno nama: i postojanje koje mu pridajemo ne poima se nekom posebnom predstavom koju udružujemo s predstavom njegovih drugih kvaliteta, te je možemo opet odvojiti i razlikovati on njih. Ali ja idem dalje: i, nezadovoljan tvrđenjem da poimanje postojanja nekog predmeta ne dodaje ništa njegovom prostoru poimanja, isto tako tvrdim da verovanje u njegovo postojanje ne vezuje nikakve nove predstave sa onima koje sačinjavaju predstave predmeta. Kad mislim o Bogu, kad mislim o njemu kao o postojećem, i kad verujem da on postoji, moja predstava o njemu niti se uvećava niti se umanjuje. Ali pošto je izvesno da ima velike razlike između prostog poimanja postojanja nekog predmeta i verovanja u njegovo postojanje, i pošto se ta razlika ne nalazi u delovima niti u sastavu predstave koju poimamo, to sledi da se ona mora nalaziti u *načinu* na koji je poimamo.

Recimo da neki čovek, u mome prisustvu, iznosi postavke sa kojima se ja ne slažem — *da je Cezar umro u svojoj postelji, da je srebro topljivije nego olovo, ili da je živa teža nego zlato*; očevidno je da, uprkos mojoj neverici, ja jasno razumem šta on hoće da kaže i obrazujem sve one iste predstave koje on obrazuje. Moja je uobrazilja obdarena istim moćima kao njegova: o ni on ne može da zamisli neku predstavu koju ja ne mogu da zamislim, niti da združi neku koju ja ne mogu da združim. Prema tome, pitam — u čemu se sastoji razlika između verovanja i neverovanja u neku postavku? Odgovor je lak u pogledu postavki koje se dokazuju intuicijom ili demonstracijom. U tom slučaju, čovek koji se saglašava ne samo poima predstave prema postavci, već je nužno opredeljen da ih pojmi na taj poseban način, bilo neposredno, bilo pak posredovanjem drugih predstava. Sve što je apsurdno jeste nerazumljivo; i ne moguće je da uobrazilja pojmi nešto suprotno jednoj demonstraciji. Ali pošto u umovanjima izvedenim iz uzročnosti, i u mirovanjima koja se tiču činjenica, ova aspolutna nužnost ne nalazi mesta, a uobrazilja je slobodna da zamisli obe strane pitanja, ja još uvek pitam: *u čemu se sastoji razlika između neverice i verovanja?* — pošto je u oba slučaja poimanje predstave podjednako moguće i potrebno.

Nije zadovoljavajući odgovor ako kažete da čovek koji se ne slaže sa postavkom koju ste izneli, pošto je pojmiio predmet na isti način kao i vi, poima ga odmah na jedan drukčiji način i ima drukčije predstave o njemu. Taj odgovor ne zadovoljava, ne zato što sadrži neku neistinu, već zato što ne otkriva celu istinu. Priznato je da u svima slučajevima u kojima se ne slažemo sa nekom osobom, mi poimamo obe strane pitanja; no pošto možemo da verujemo samo jednu, to očevidno sledi da verovanje mora načiniti neku razliku između onog poimanja sa kojima se slažemo i onog sa kojima se ne slažemo. Mi možemo mešati, i sjeđinjavati, i razdvajati, i brkati, i menjati naše predstave na sto različitih načina, ali doklegod se ne pojavi neki princip, koji učvršćuje jednu od ovih različitih kombinacija, mi stvarno nemamo nikakvog mišljenja; i taj princip, pošto očevidno ne čini nikakav dodatak našim prethodnim predstavama, može samo da promeni *način* našeg poimanja predstava.

Svi opažaji uma se dele na dve vrste, naime na utiske i predstave, koji se razlikuju jedni od drugih samo po svojim različnim stepenima jačine i živosti. Naše predstave su kopirane sa naših

utisaka i predstavljaju ih u svim njihovim delovima. Kad hoćete ma na koji način da menjate predstavu nekog posebnog predmeta, možete samo da uvećate ili umanjite njenu jačinu i živost. Ako na njoj načinite ma kakvu drugu izmenu, ona predstavlja neki drukčiji predmet ili utisak. Slučaj je isti kao sa bojama. Neki posebni preliv neke boje može dobiti nov stepen živosti ili sjaja bez ikakve druge promene. Ali kad proizvedete neku drugu promenu, to više nije isti preliv ili boja; tako, pošto verovanje ne čini ništa već samo menja način na koji poimamo neki predmet, to ono može samo da dâ našim predstavama neku dopunsku jačinu i živost. Mnenje, prema tome, ili verovanje, može se najtačnije definisati kao *živa predstava vezana ili udružena sa datim utiskom*.*

Evo suštine argumenata koji nas vode tom zaključku. Kad zaključujemo o postojanju jednog predmeta iz postojanja drugih, neki predmet mora uvek biti dat bilo pamćenju ili čulima da bi bio osnov našeg umovanja, pošto um ne može da se prenosi *in infinitum* u svojim zaključivanjima. Razum nas nikad ne može uveriti da postojanje ma kojeg predmeta ikad podrazumeva postojanje nekog drugog; tako, kad prelazimo od utiska o jednom ka predstavi ili verovanju o drugome, nas ne opredeljuje razum, već navika ili princip udruživanja. No verovanje je nešto više nego prosta predstava. To je naročito način obrazovanja predstave; i kako se ista predstava može menjati samo menjanjem njenih

* Ovde možemo koristiti priliku da uočimo jednu vrlo upadljivu grešku, koja je, budući često usađivana u školama, postala neka vrsta uspostavljene maksime, i opšte je primljena od svih logičara. Ta greška sastoji se u uobičajenoj podeli činova saznavanja na *poimanje*, *sudjenje* i *rasuđivanje*, kao i u definicijama koje im dajemo. Poimanje se definiše kao prosta procena jedne ili više predstava: sudjenje je razdvajanje ili sjedinjavanje različitih predstava; a rasuđivanje je razdvajanje ili sjedinjavanje različitih predstava pomoću posedovanja drugih, koje pokazuju odnos u kojem one stoje jedne prema drugima. No ova razlikovanja i definicije pogrešni su u veoma značajnim tačkama. Jer, *prvo*, veoma je daleko od istine da u svakom sudu koji obrazujemo sjedinjujemo dve različne predstave; u ovoj postavci: *Bog jeste* — ili odista u ma kojoj drugoj koja se osvrće na postojanje, predstava postojanja nije nikakva odelita predstava koju sjedinjujemo s predstavom objekta i koja je kadra da tim ujedinjenjem obrazuje neku složenu predstavu. *Drugo*, kao što možemo tako da obrazujemo postavku koja sadrži samo jednu predstavu, tako možemo ispoljiti naš razum ne upotrebljavajući više od dve predstave i ne morajući da pribegnemo trećoj koja bi poslužila kao posrednik između

stepenâ jačine i živosti, to u svemu sledi da je verovanje živa predstava proizvedena jednim odnosom prema datom utisku, saobrazno prethodnoj definiciji.

Ta radnja uma koja obrazuje verovanje u neku činjenicu izgleda da je dosad bila jedna od najvećih misterija filozofije; premda niko nije čak ni slutio da ima neke teškoće da se ona objasni. Što se mene tiče, moram priznati da ja nalazim u tome znatnu teškoću, i da sam čak, kad mislim da razumem predmet savršeno, u neprilici da nađem reči da bih izrazio ono što hoću da kažem. Zaključujem jednom indukcijom koja mi izgleda vrlo očigledna da mnjenje ili verovanje nije ništa drugo doli predstava koja se razlikuje od fikcije ne po prirodi ili redu svojih delova, već po *načinu* na koji je pojmljena. Ali kad hoću da objasnim taj *način*, jedva nalazim ijednu reč koja potpuno odgovara slučaju i primoran sam da pribegnem čovekovu osećanju da bih mu dao savršen pojam o ovoj radnji uma. Predstava sa kojom se slažemo *oseća se* drukčije od fiktivne predstave koju nam samo mašta pruža: i to drukčije osećanje nastojim da objasnim nazivajući ga višom *jačinom* ili *živošću*, ili *temeljitošću*, ili *čvrstinom*, ili *postojanošću*. Ova raznovrsnost izraza, koja može izgledati tako nefilozofska — data samo zato da izrazi onu radnju uma koja čini da su nam stvarnosti prisutnije nego fikcije — doprinosi da više teže u mišljenju, i daje im veći uticaj na strasti i uobrazilju. Ako smo saglasni u pitanju same stvari, nepotrebno je da se pregonimo oko izraza. Uobrazilja zapoveda nad svim svojim predstavama i može da ih vezuje, meša i menja na sve moguće načine. Ona može da zamisli predmete sa svima pojedinačnostima mesta i vremena. Ona može da ih postavi, na izvestan način, pred naše njih. Mi izvodimo uzrok neposredno iz njegove posledice; i to izvođenje je ne samo istinska vrsta rasuđivanja već je i najjača od svih drugih, i uverljivija je nego kad umećemo još jednu predstavu da poveže dve krajnosti. Ono što možemo uopšte potvrditi u pogledu ova tri čina saznanja jeste to da se svi oni, uzeti u pravoj svetlosti, svode na prvi i da nisu ništa drugo doli posebni načini poimanja naših predmeta. Bilo da razmatramo jedan jedini predmet, ili nekoliko — bilo da se zadržavamo na tim predmetima ili da od njih jurimo drugima; a i u ma kojem obliku ili redu ih procenjivali, umni akt ne prevazilazi prosto poimanje; i jedina upadljiva razlika koja nastaje u toj prilici jeste kad udružimo verovanje sa poimanjem, a uvereni smo o istini onog što poimamo. Ovu radnju uma još nikad nije objasnio nijedan filozof — i zato sam slobodan da predložim moju hipotezu, naime, da je to samo jako i postojano poimanje neke predstave, takve da se u izvršnoj meri približava neposrednom utisku.

oči u njihovim pravim bojama, upravo onako kao što su mogli postojati. Ali kako je nemoguće da ta moć ikad sama od sebe dostigne verovanje, očividno je da se verovanje sastoji ne u prirodi i redu naših predstava, već u načinu kako ih poimamo i kako ih osećamo u umu. Priznajem da je nemoguće objasniti savršeno ovo osećanje ili način poimanja. Možemo upotrebiti reči koje izražavaju nešto približno tome. No njegovo istinito i pravo ime je *verovanje*, a to je izraz koji svako dovoljno razume u običnom životu. A u filozofiji ne možemo ići dalje nego potvrditi da um *oseća* nešto što izdvaja predstave suda od fikcije uobrazilje. To im daje više jačine i uticaja; čini ih da izgledaju od većeg značaja, utiskuje ih u um, i pretvara ih u vodeće principe svih naših postupaka.

Ova definicija pokazaće se isto tako da je potpuno saglašljiva sa svačijim osećanjem i iskustvom. Ništa nije očividnije nego da one predstave sa kojima se slažemo jesu snažnije, čvršće i življe nego što su mutne maštarije nekog sanjala. Ako neko uzme da čita jednu knjigu kao roman, a neko drugi kao istinitu povest, oni očividno primaju iste predstave, i istim redom; niti neverica jednog ni verovanje drugoga ne smetaju im da pridaju piscu istovetan smisao. Njegove reči proizvode iste predstave u obojice, premda njegovo svedočenje nema isti uticaj na njih. Onaj drugi ima mnogo življe poimanje svih događaja. On ulazi dublje u sve ono što se tiče ličnosti: predstavlja sebi njihove radnje, i karaktere, i prijateljstva, i omraze; on ide čak tako daleko da obrazuje neku zamisao o njihovim crtama lica, i držanja, i osobi. Dok onaj prvi, koji ne poklanja veru piščevom svedočenju, ima bleđu i mlitaviju zamisao o svim ovim pojedinačnostima, i, sem iz razloga stila i duhovitosti kompozicije, nalazi u njemu malo zabave.

ODELJAK VIII

O uzrocima verovanja

Pošto smo tako objasnili prirodu verovanja i pokazali da se ono sastoji u živoj predstavi udruženoj sa datim utiskom, ispitajmo sada iz kakvih principa ono potiče i šta daje živost predstavi.

Rado bih postavio kao opštu maksimu u nauci o ljudskoj prirodi da, kad nam neki utisak postane dat, on ne samo da prenosi um ka onim predstavama koje su udružene s njim već isto tako prenosi na njih deo svoje jačine i živosti. Sve radnje uma zavise, u velikoj meri, od njegovog raspoloženja kad ih obavlja; prema tome, ako je bodrost duha više ili manje uzdignuta, a pažnja više ili manje usredsređena i radnja će uvek imati više ili manje snage i živosti. Kad je, prema tome, dat neki predmet koji uzdiže i oživljuje misao, svaka radnja koje se um prihvati biće jača i življa dokle god to raspoloženje traje. Međutim, očividno je da trajanje raspoloženja zavisi potpuno od predmeta oko kojih je um zabavljen; i da svaki nov predmet prirodno daje nov pravac bodrosti duha i menja raspoloženje, kao što, naprotiv, kad se um usredsredi postojano na istom predmetu, ili prelazi lako i neprimetno preko udruženih predmeta, raspoloženje ima mnogo duže trajanje. Otuda se dešava da, kad neki dati utisak jednom oživi um, ovaj i dalje obrazuje življe predstave udruženih predmeta, usled prirodnog prelaza raspoloženja sa jednog na druge. Promena predmeta tako je laka da je um jedva svestan nje, i sa svom jačinom i živošću koju je stekao od datog utiska prihvata se poimanja udružene predstave.

Ako, razmatrajući prirodu odnosa i onu lakoću prelaza koja je bitna po njega, možemo da se uverimo u stvarnost te pojave, dobro je; no moramo priznati da se najviše uzdam u iskustvo da bih dokazao jedan tako važan princip. Prema tome, kao prvi ogled za našu sadašnju svrhu, možemo primetiti da pri pojavi slike nekog odsutnog prijatelja naša predstava o njemu očividno oživi usled *sličnosti*, i svaka strast koju ta predstava izaziva, bila ona radost ili tuga, dobiva novu jačinu i snagu. U proizvođenju ove posledice sadejstvuju istovremeno jedan odnos i jedan dati utisak. Ako slika nema nikakve sličnosti s prijateljem, ili bar nije se htelo da se on njome predstavi, ona i ne navodi našu misao na nj; a ako je ona odsutna kao god i prijatelj, onda um, iako može prelaziti od misli o jednome na misao o drugome, oseća da je njegova predstava pre oslabljena negoli oživljena tim prelazom. Osećamo zadovoljstvo da posmatramo sliku prijatelja kad je neko iznese pred nas; ali kad je slika uklonjena, više volimo da ga razmatramo neposredno negoli pomoću odbleska u slici koja je podjednako udaljena i nejasna.

Svečani obredi rimokatoličke vere mogu se uzeti kao doživljaji iste prirode. Privrženici te čudne praznoverice obično brane one izmotacije zbog kojih ih prekorevaju, navodeći da osećaju dobro dejstvo onih spoljašnjih pokreta, položaja i radnji koji oživljuju njihovu pobožnost i podstiču njihovu revnost, koje bi inače zgasle ako bi bile upućene jedino dalekim i nematerijalnim predmetima. Mi nagovešćujemo predmete naše vere, kažu oni, preko čulnih likova i slika, i činimo ih prisutnijim nama pomoću neposrednog prisustva tih likova, nego što bi nam bilo moguće jedino putem intelektualnog sagledavanja i kontemplacije. Čulni predmeti imaju uvek veći uticaj na maštu negoli ma koji drugi; i taj uticaj oni lako prenose na one predstave sa kojima su udruženi i na koje liče. Iz ovih postupaka i ovog umovanja zaključiću samo to da sličnost obično ima za posledicu da oživljava predstave; i pošto u svakom slučaju jedna sličnost i jedan dati utisak moraju sadejstvovati, obilato smo snabdeveni iskustvima da dokažemo stvarnost prethodnog principa.

Ovim eksperimentima možemo dodati snage pomoću drugih drukčije vrste, ako razmotrimo posledice *dodirnosti* kao god i *sličnosti*. Izvesno je da udaljenost umanjuje snagu svake predstave i da, pri našem prilaženju nekom predmetu, premda se — ne otkriva našim čulima, on dejstvuje na um uticajem koji podržava neposredan utisak. Razmišljanje o nekom predmetu lako prenosi um ka onome što je dodirno; ali tek stvarno prisustvo predmeta prenosi ga većom živošću. Kad sam na nekoliko milja udaljen od svoje kuće, sve što se odnosi na nju dira me prisnije nego sam udaljen dve stotine milja, premda i na toj udaljenosti pomisao na ma što iz okoline mojih prijatelja i porodice, prirodno, izaziva predstavu o njima. Iako u ovom drugom slučaju oba predmeta uma jesu predstave, i između njih postoji lak prelaz, ipak, sâm taj prelaz, usled nedostatka nekog neposrednog utiska, nije kadar da dâ veću živost nijednoj predstavi.*

* 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

[Tada Pizon] reče: „Da li treba da pripišem prirodnom nagonu ili nekoj vrsti obmane što posmatranje mjesta o kojima smo slušali da su se na njima često zadržavali slavni ljudi, na nas jače djeluje, nego kada slušamo o njihovim djelima ili čitamo njihove spise. Tako se ja sada osjećam dirnut. Na pamet mi dolazi Platon, koji je, kako smo čuli, ovdje najprije običavao držati svoja filozofska predavanja. Tu u blizini su njegovi vrtovi koji me ne podsjećaju samo na njegovu uspomenu, nego, čini mi se, pred oči mi dozivaju njega kao živog čovjeka. Ovdje je boravio Speusip, Ksenokrat i Ksenokratov učenik Polemon, koji je običavao sjediti upravo na onoj stolici koju tamo vidite. Ja sam, također, i pri gledanju naše kurije (mislim na Hostilijevu kuriju, ne na sadašnju novu zgradu, koja mi se čini manja poslije dogradnje) običavao misliti na Scipiona, Katona, Lelija i, u prvom redu, na svoga djeda. Tako snažnu sugestivnu moć na naše pamćenje vrše mjesta. Bez razloga se vježbanje pamćenja ne zasniva na lokalitetima. „Marko Tulije Ciceron, *O krajnostima dobra i zla*, u prevodu Petra Pejčinovića, Sarajevo, 1975, str. 182. Prim red.

Niko ne može posumnjati da uzročnost nema isti uticaj koji imaju i druga dva odnosa sličnosti i dodirnosti. Praznoveran svet voli mošti svetaca i bogougodnika iz onog istog razloga iz kojeg traži za likovima i slikama — da bi uneo živost u svoju pobožnost i prisnije i snažnije pojmi one primerne živote na koje želi da se ugleda. Sad, očevidno je da bi svečeva rukotvorina bila jedna od najboljih relikvija koju bi vernik mogao da pribavi a ako se njegovo ruho i pokućanstvo ikad posmatraju u ovoj svetlosti, to je otuda što su mu oni nekada služili i on ih pokretao i upotrebljavao; u tom pogledu njih valja smatrati nesavršenim posledicama koje su povezane s njim kraćim lancem posledica nego što su one iz kojih saznajemo stvarnost njegovog postojanja. Ova pojava jasno dokazuje da jedan dati utisak sa odnosom uzročnosti može da unese živost u predstavu i sledstveno da proizvede verovanje ili pristanak, kao što je to napred definisano.

No, zašto bi nam bilo potrebno da tražimo druge argumente da bismo dokazali da jedan dati utisak može, posredstvom dej-

sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, hostilium dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est major, solebam intueri 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.

stva mašte ili nekog svog odnosa prema njoj, da oživi svaku predstavu, kad je sâm ovaj primer našeg umovanja iz uzroka i posledice dovoljan za tu svrhu? Izvesno je da moramo imati predstavu svake stvarne činjenice u koju verujemo. Izvesno je da ta predstava proizlazi jedino iz nekog odnosa prema datom utisku. Izvesno je da verovanje ne nadodaje ništa predstavi, već samo menja naš način njenog poimanja i čini je snažnijom i življom. Sadašnji zaključak o uticaju odnosa neposredna je posledica svih ovih koraka: i svaki korak izgleda da je siguran i nepogrešiv. U ovu radnju uma ne ulazi ništa drugo do li dati utisak, živa predstava i odnos ili asocijacija u mašti između utisaka i predstave, tako da ne može biti sumnje o nekoj pogrešci.

Da bismo celu ovu stvar postavili u potpunijoj svetlosti, razmotrimo je kao pitanje prirodne filozofije koje moramo rešiti iskustvom i opažanjem. Zamišljamo da postoji neki dati predmet iz kojega izvodimo izvestan zaključak i obrazujemo za sebe predstave u koje, kaže se, verujem ili uz koje pristajem. Ovde je očividno da ma kako taj predmet, koji je dat mojim čulima, i onaj drugi, čije postojanje zaključujemo rasuđivanjem, mogu biti smatrani da utiču jedan na drugi svojim osobenim moćima ili kvalitetima; ipak, pošto je pojava verovanja koju sada razmatramo samo unutrašnja, te moći i kvalitete, budući potpuno nepoznati, ne mogu imati udela u njegovom proizvođenju. Dati utisak valja smatrati pravim i stvarnim uzrokom predstave i verovanja koje mu sledi. Moramo se, prema tome, potruditi da otkrijemo pomoću eksperimenata posebne kvalitete koji mu omogućavaju takvu izvanrednu posledicu.

Prvo, dakle, zapažam da dati utisak nema ovu posledicu po svojoj sopstvenoj moći i efikasnosti, i, kad se razmatra sâm kao jedinit opažaj, ograničen na dati trenutak. Nalazim da utisak iz kojeg, prilikom njegovog prvog javljanja, ne mogu da izvedem zaključak, može docnije da postane osnov verovanja, kad budem imao iskustvo njegovih uobičajenih posledica. Morali smo u svakom slučaju zapažati isti utisak u prošlim primerima i uvideti da je on stalno združen sa nekim drugim utiscima. Ovo potvrđuje takvo mnoštvo iskustva da ni najmanja sumnja nije opravdana.

Iz jednog drugog zapažanja zaključujemo da verovanje koje prati dati utisak, a proizveden je brojem prošlih utisaka i združenja, da to verovanje, velim, nastaje neposredno, bez ikakve nove radnje razuma ili uobrazilje. O ovome mogu biti sigurni,

jer nikad nisam svestan neke takve radnje i ne nalazim ništa u predmetu na čemu bi se to moglo osnivati. Sad, pošto nazivamo *navikom* sve što proizilazi iz nekog prošlog ponavljanja, bez ikakvog novog rasuđivanja ili zaključivanja, možemo uspostaviti kao izvesnu istinu da sve verovanje koje sledi posle nekog datog utiska, potiče jedino otuda. Kada smo navikli da vidamo dva utiska združena zajedno, pojava ili predstava jednoga odmah nas odводи predstavi onog drugog.

Budući potpuno uveren o ovom odeljku, vršim treću grupu eksperimenata da bih saznao da li je išta drugo, sem uobičajenog prelaza, potrebno da bi nastala ova pojava verovanja. Ja stoga pretvaram prvi utisak u predstavu; i zapažam da iako uobičajeni prelaz ka korelativnoj predstavi još uvek ostaje, ipak, tu stvarno nema verovanja ni ubeđenja. Dati utisak, dakle, apsolutno je potreban po ovu čitavu radnju; i kad posle ovog uporedimo utisak sa predstavom, i vidim da se jedina njihova razlika sastoji u njihovim različnim stepenima jačine i živosti, zaključujem, sve u svemu, da je verovanje življe i intenzivnije poimanje neke predstave, koje potiče od njenog odnosa prema nekom datom utisku.

Tako, sve verovatno rasuđivanje nije ništa drugo doli jedna vrsta oseta. I ne samo da u poeziji i muzici moramo slediti naš ukus i osetljivost već isto tako u filozofiji. Kad sam uveren u neki princip, to je samo neka predstava koja snažnije deluje na mene. Kad pretpostavljam jedan niz argumenata drugom, ne činim ništa drugo već se opredeljujem, prema svom osećanju u pogledu nadmoćnosti njihovog uticaja. Predmeti nemaju otkrivljive zajedničke veze, niti mi možemo na osnovu ikakvog drugog principa, sem navike koja dejstvuje na uobrazilju, da izvedemo neko zaključivanje iz pojave jednog o postojanju drugog.

Ovde će biti vredno da zapazimo da prošlo iskustvo, od kojega zavise svi naši sudovi o uzroku i posledici, može delovati na naš um na tako neprimetan način da se na nj i ne obraća pažnja, i u izvesnoj meri može nam čak biti neznano. Čovek koji na svom putovanju zastane kad naiđe na reku, predviđa posledice daljeg napredovanja; i njegovo saznanje o tim posledicama daje mu prošlo iskustvo, koje ga obaveštava o izvesnim združenostima uzrokâ i posledicâ. No možemo li zamisliti da u toj prilici on razmišlja o nekom prošlom iskustvu i doziva u sećanje primere koje je video ili o kojima je slušao da bi otkrio dejstva vode na životinjska tela? Ne, zacemento; to

nije metod kojim se on služi u svom rasuđivanju. Predstava tonjenja tako je blisko povezana sa predstavom vode, a predstava davljenja sa predstavom tonjenja, da um stvara prelaz bez pomoći pamćenja. Navika deluje pre nego što imamo vremena za razmišljanje. Predmeti izgledaju tako nerazdvojljivi da ne uplićemo ni časak odlaganja da bismo od jednoga prešli drugome. No kako taj prelaz potiče iz iskustva, a ne iz neke primarne veze između predstava, moramo nužno priznati da iskustvo može da proizvede verovanje i sud o uzrocima i posledicama pomoću posebne radnje, i to bez prethodnog razmišljanja o tome. Ovo otklanja svaki izgovor, ako je ikakav još ostao, za tvrđenje da je um uveren pomoću rasuđivanja o principu *da slučajevi o kojima nemamo iskustva moraju nužno ličiti na one o kojima imamo*. Jer ovde vidimo da razum ili uobrazilja mogu izvoditi zaključke iz prošlog iskustva bez razmišljanja o tome, a još mnogo više bez obrazovanja nekog principa o tome ili umovanja na osnovu tog principa.

Uopšte možemo zapaziti da u svim najustaljenijim i jednoobraznim združivanjima uzrokâ i posledicâ kao što su teža, pokrenuće, čvrstina, itd., um nikad ne donosi svoje gledište izrično da razmotri neko prošlo iskustvo, premda kod drugih udruživanja predmetâ koja su ređa i neobičnija, on može ovom refleksijom pomoći naviku i prelaz predstavâ. Štaviše, vidimo u nekim slučajevima da refleksija proizvodi verovanje bez navike, ili, tačnije govoreći, da refleksija proizvod naviku na jedan *posredan i veštački* način. Da objasnim. Izvesno je da ne samo u filozofiji nego čak i u običnom životu možemo doći do saznanja o nekom posebnom uzroku samo pomoću jednog eksperimenta, pod uslovom da je on načinjen s rasuđivanjem i posle pažljivog uklanjanja svih tuđih i suvišnih okolnosti. Sad, pošto posle jednog eksperimenta ove vrste, um, pri pojavi bilo uzroka bilo posledice, može da izvede zaključak o postojanju njihovog korelativa, a pošto se navika ne može steći na osnovu samo jednog slučaja, može se pomisliti da se verovanje ne može u tom slučaju smatrati posledicom navike. No ova će teškoća nestati ako se opomenemo da, iako ovde pretpostavljamo da smo imali samo jedan eksperiment za izvesnu posebnu posledicu, imamo mnogo miliona onih koji mogu da nas uvere u ovaj princip *da će slični predmeti, stavljeni u slične okolnosti, proizvoditi uvek slične posledice*; i pošto se taj princip uspostavio

dovoljnom navikom, on daje osvedočenje i čvrstinu svakom mnenju na koje se može primeniti. Povezanost predstava ne postaje navika posle jednog eksperimenta, ali ta povezanost obuhvaćena je jednim drugim principom koji jeste obiknut; to nas vraća našoj hipotezi. U svim slučajevima mi prenosimo naše iskustvo na primere o kojima nemamo iskustva, bilo *izrično* ili *prećutno*, bilo *neposredno* ili *posredno*.

Ne smem da okončam ovaj predmet a da ne primetim da je vrlo teško govoriti o radnjama uma sa savršenom ispravnošću i tačnošću, jer običan jezik retko je pravio među njima veoma tanana razlikovanja, već je obično nazivao istim izrazom sve takve radnje koje su blisko slične jedna drugoj. I kao što je to gotovo neizbežno izvor nejasnosti i pometnje kod pisca, tako to često može da izaziva sumnje i zamerke čitaoca, sumnje i zamerke o kojima on inače ne bi ni sanjao. Tako moj opšti stav da mnenje ili verovanje *nije ništa drugo doli snažna i živa predstava koja potiče od datog utiska povezanog s njom* može biti podlozan sledećoj zamerci, usled male dvosmislenosti koje ima u onim rečima *snažna i živa*. Može se reći da ne samo utisak može podstaći rasuđivanje već i da predstava može imati isti uticaj, naročito na osnovu mog principa — *da sve naše predstave potiču od odgovarajućih utisaka*. Jer, recimo da sad obrazujem jednu predstavu, čiji sam odgovarajući utisak zaboravio, ja sam kadar da zaključim na osnovu ove predstave da je takav utisak jednom odista postojao; i pošto je taj zaključak praćen verovanjem, može se upitati: otkuda potiču kvaliteti snage i živosti koji sačinjavaju to verovanje? A na to ja odgovaram vrlo spremno: *od date predstave*. Jer pošto se ta predstava ovde ne smatra kao predstavljanje nekog odsutnog predmeta već kao stvaran opažaj uma kojega smo prisno svesni, ona mora biti kadra da dâ svemu što je u vezi s njom isti kvalitet — nazovimo ga *čvrstinom*, *punoćom*, *snagom*, ili *živošću* kojima um gleda na nj i na osnovu kojih je uveren o njegovom sadašnjem postojanju. Predstava ovde zamenjuje utisak i potpuno je ista ukoliko se tiče naše sadašnje svrhe.

Na osnovu istog principa ne treba da nas iznenadi kad čujemo da se govori o sećanju na neku predstavu, to jest o predstavi neke predstave, te o njenoj snazi i živosti koje nadmašuju labave zamisli uobrazilje. Kad razmišljamo o našim prošlim mislima mi ne samo ocrtavamo predmete o kojima smo misli-

li već isto tako zamišljamo radnju uma u razmišljanju, ono izvesno *je-ne scai-quoi** koje je nemoguće definisati ili opisati, ali koje svako dovoljno razume. Kad pamćenje pruži neku predstavu toga i predstavi ga kao prošlo, lako je pojmiti kako ta predstava može imati više snage i čvrstine nego kad mislimo o nekoj prošloj misli o kojoj nemamo sećanja.

Posle ovog, svako će razumeti kako možemo obrazovati predstavu utiska i predstave, te kako možemo verovati u postojanje utiska i predstave.

ODELJAK IX

O posledicama drugih odnosa i drugih navika

Ma koliko gornji argumenti mogli izgledati uverljivi, ne smemo ostati zadovoljni njima, već moramo okrenuti predmet sa svake strane da bismo našli neke nove tačke gledišta, koje bi nam omogućile da osvetlimo primerom i potvrdimo takve izvanredne i takve osnovne principe. Podozrivo kolebanje da se prihvati nova hipoteza tako je pohvalno u naravi filozofâ i tako je potrebno pri istraživanju istine da vredi povinovati mu se, kao i zahtevu da valja izneti svaki argument koji može doprijeti njihovoj uverljivosti i otkloniti svaku zamerku koja ih može zaustaviti u njihovom umovanju.

Često sam primetio da, pored uzroka i posledice, dva odnosa sličnosti i dodirnosti valja smatrati kao udružujuće principe misli, kadre da prenose uobrazilju od jedne predstave drugoj. Primetio sam isto tako da, kad je od dva predmeta, povezana zajedno nekim od tih odnosa, jedan neposredno dat u pamćenju ili čulima, ne samo da se um prenosi njegovom korelativu pomoću ovog udružujućeg principa već ga isto tako poima sa pridodanom snagom i krepkošću, usled ujedinjenog delovanja tog principa i datog utiska. Sve sam to primetio da bih potvrdio, analogijom, svoje razjašnjenje naših sudova o uzroku i posledici. No, sâm taj argument može se možda okrenuti protiv mene, te umesto da potvrdi moju hipotezu, može joj postati prigovor. Jer može se reći da, ako su svi delovi hipoteze istiniti, naime, *da* ove tri vrste odnosâ potiču od istih principa; *da* njihove posledice, osnažujući i oživljujući naše predstave, jesu iste;

* Ne znam šta („nešto“). Prim. red.

da verovanje nije ništa drugo doli snažnije i življe poimanje predstave — iz toga bi sledilo da ta radnja uma može poticati ne samo iz odnosa uzroka i posledice već isto tako iz odnosa dodirnosti i sličnosti. Ali kako vidimo iz iskustva da verovanje proizilazi samo iz uzročnosti i da ne možemo izvesti nikakav zaključak iz jednog predmeta o drugom osim ako su povezani tim odnosom, možemo zaključiti da postoji neka greška u tom umovanju koja nas dovodi u takve teškoće.

To je prigovor: sad razmotrimo njegovo rešenje. Očevidno je da sve što je dato pamćenju, delujući na um sa živošću koja liči na neposredan utisak, mora postati od priličnog značaja po sve radnje uma i mora se lako istaći iznad običnih maštarija uobrazilje. Od ovih utisaka ili predstava pamćenja obrazujemo neku vrstu sistema, uključujemo sve čega se sećamo kao datog, bilo našim unutrašnjim opažajima bilo čulima; i svaku pojedinačnost tog sistema, združenu sa datim utiscima, izvolimo da nazivamo *stvarnošću*. Ali um se ne zaustavlja ovde. Jer, uviđajući da se ovim sistemom opažaja ima jedan drugi povezan navikom, ili, ako hoćete, odnosom uzroka ili posledice, on nastavlja da razmatra njihove predstave; pa kako oseća da je na neki način nužno određen da sagleda ove pojedinačne predstave, a da navika ili odnos, kojim je određen, ne dopušta ni najmanju promenu, on ih obrazuje u jedan nov sistem koji isto tako udostojava nazivom *stvarnosti*. Prvi od ovih sistema predmet je pamćenja i čula; drugi — suđenja.

Ovaj drugi princip je onaj koji ispunjava svet i upoznaje nas sa životima koji su, usled svoje udaljenosti u vremenu i prostora, izvan domašaja čula i pamćenja. Zahvaljujući njemu ja slikam vasionu u svojoj uobrazilji i zadržavam pažnju na onom delu na kojem hoću. Obrazujem predstavu Rima, koji niti vidim niti pamtim, ali koja je povezana sa onim utiscima koje sam dobio iz razgovora i iz knjigâ putnikâ i istoričara. Tu predstavu Rima stavio sam u izvestan položaj na predstavu jednog predmeta koji nazivam zemljina lopta. Udružujem sa njom pojam određene vladavine, religije i naravi. Osvrćem se unazad i razmatram njegovo prvo osnivanje, njegove razne revolucije, uspehe i nedaće. Sve to, i sve drugo što verujem, samo su predstave, premda se one, po svojoj snazi i utvrđenom redu, nastajući iz navike i odnosa uzroka i posledice, razlikuju od drugih predstava, koje su samo izdanci uobrazilje.

Što se tiče uticaja dodirnosti i sličnosti, možemo primetiti da ako je dodirni i slični predmet obuhvaćen u ovom sistemu stvarnosti, nema sumnje da će ta dva odnosa pomoći odnos uzroka i posledice i sa više snage učvrstiti povezanu predstavu u uobrazilji. O ovome ću odmah govoriti uopštenije. U međuvremenu, svoje ću opažanje preneti jedan korak dalje i ustvrdiću da čak i onde gde je povezani predmet tek izmaštan, odnos će poslužiti da oživi i da poveća njen uticaj. Pesnik će, bez sumnje, biti tim sposobniji da načini snažan opis Elizijumskih polja, ako podstakne svoju uobrazilju pogledom na neku divnu livadu ili vrt, kao što u drugoj prilici može, pomoću svoje mašte, da se stavi usred ovih fabuloznih predela da bi pomoću izmaštane dodirnosti mogao da oživi svoju uobrazilju.

No premda ne mogu potpuno da isključim odnose sličnosti i dodirnosti iz delovanja na maštu na ovaj način, njihov je uticaj veoma slab i neizvestan. Kao što je odnos uzroka i posledice potreban da nas uveri o nekom stvarnom postojanju, tako je i to uverenje potrebno da bi dalo snage tim drugim odnosima. Jer onde gde pri pojavi nekog utiska mi ne samo izmaštama drugi predmet, već mu, na isti način proizvoljno, od svoje proste dobre volje i iz svog zadovoljstva, dajemo poseban odnos prema utisku, to može imati tek neznatno dejstvo na um; niti ima ikakvog razloga zašto bismo, pri ponavljanju istog utiska, bili opredeljeni da postavimo isti predmet u isti odnos prema njemu. Nema nikakve nužnosti po um da izmašta slične i dodirne predmete; a akoli on izmašta takve, isto je tako malo nužno da se on uvek ograničava na iste, bez ikakve razlike ili promene. I odista takva maštarija osniva se tako malo na razumu da tek čist *kapris* može da opredeli um da je obrazuje; i pošto je taj princip nepostojan i neizvestan, nemoguće je da on ikad deluje sa iole znatnijim stepenom snage i stalnosti. Um predviđa i očekuje promenu; i čak od prvog trenutka oseća labavost svojih radnji i slab hvataj koji ima nad svojim predmetima. I kako je ova nesavršenost veoma primetna u svakom pojedinom slučaju, ona se još više povećava iskustvom i zapažanjem, kad uporedimo razne slučajeve kojih se možemo setiti i obrazujemo *opšte pravilo* protiv poklanjanja vere onim trenutnim svetlucajima koji nastaju u uobrazilji od izmaštane sličnosti i dodirnosti.

Odnos uzroka i posledice ima sva suprotna preimućstva. Predmeti koje on pruža učvršćeni su i nepromenljivi. Utisci pamćenja nikad se ne menjaju u znatnijem stepenu, i svaki utisak povlači sobom jednu tačnu predstavu, koja zauzima svoje mesto u uobrazilji kao nešto čvrsto i stvarno, izvesno i nepromenljivo. Misao je uvek opredeljena da prelazi od utiska ka predstavi i od onog pojedinačnog utiska ka onoj pojedinačnoj predstavi bez ikakvog izbora ili kolebanja.

No ne zadovoljavajući se otklanjanjem ovog prigovora, potrudicu se da izvučem iz njega dokaz za učenje koje ovde zastupam. Dodirnost i sličnost imaju mnogo slabije dejstvo nego uzročnost; ali, ipak, one imaju neko dejstvo i povećavaju uverenost svakog mnjenja, kao i živost svakog poimanja. Ako se ovo može dokazati u nekoliko novih slučajeva, pored onog što smo već primetili, priznaće se da nije neznatan argument, da verovanje nije ništa drugo doli živahna predstava povezana sa datim utiskom.

Da počnemo sa dodirnošću; bilo je uočeno među muslimanima, kao i među hrišćanima, da su oni *poklonici* koji su videli Meku ili Svetu zemlju, uvek posle toga predaniji i usrdniji vernici nego što su to oni koji nisu imali to preimućstvo. Čovek kome pamćenje pruža živahnu sliku Crvenog mora, i Pustinje, i Jerusalima, i Galileje, nikad ne može da posumnja u čudesne događaje o kojima pripovedaju Mojsije ili Evangelisti. Živahna predstava mestâ prelazi lakim prelazom ka činjenicama koje se smatraju da su bile povezane s njima dodirnošću i povećava verovanje povećavanjem živahnosti poimanja. Sećanje na ona polja i reke ima isti uticaj na prost narod kao i nov argument, i iz istih uzrokâ.

Možemo načiniti istu opasku u pogledu *sličnosti*. Primetili smo da se zaključak, koji izvodimo iz datog predmeta o njegovom odsutnom uzroku ili njegovoj posledici, nikad ne osniva na kvalitetima koje zapažamo u tome predmetu uzetom samom po sebi; ili, drugim rečima, nemogućno je odrediti drukčije doli iskustvom šta će uslediti iz neke pojave ili šta joj je prethodilo. No premda je ovo tako očevidno samo po sebi da izgleda da mu ne treba dokaza, ipak su neki filozofi uobrazili da postoji neki očit uzrok za prenošenje kretanja, te da razuman čovek može odmah da zaključi o kretanju jednog tela iz udara nekog drugog, bez pribegavanja ikakvom prošlom zapažanju. Lako

je dokazati da je ovo mnjenje netačno. Jer ako bi se takvo zaključivanje moglo da izvede samo iz predstava tela, kretanja i udara, ono bi moralo biti jednako jasnom i logičkom dokazu, i moralo bi sadržati u sebi potpunu nemogućnost svake pretpostavke. Svako dejstvo, onda, osim prenošenja kretanja, sadrži u sebi formalnu protivrečnost; i nemoguće je ne samo da ono može postojati već isto tako da se ono može zamisliti. No možemo se brzo uveriti o protivnom, obrazovanjem jasne i dosledne predstave o kretanju jednog tela ka drugom, te o njegovom mirovanju neposredno pri dodiru; ili o njegovom vraćanju natrag istom linijom kojom je došlo; ili o njegovom uništenju; ili o kružnom ili eliptičnom kretanju; ukratko, o beskrajnom broju drugih promena za koje se može pretpostaviti da im je podložno. Sve ove pretpostavke su dosledne i prirodne; i razlog što zamišljamo da je prenošenje kretanja doslednije i prirodnije ne samo od ovih pretpostavki već isto tako od ma kojeg drugog prirodnog dejstva, osniva se na odnosu *sličnosti* između uzroka i posledice koji je ovde ujedinjen sa iskustvom i na najtešnji i najprisniji način vezuje predmete jedan s drugim tako da ih zamišljamo apsolutno nerazdvojljivim. Sličnost, onda, ima isti ili jednak uticaj kao i iskustvo; i kako jedino neposredno dejstvo iskustva jeste da udružuje zajedno naše predstave, to sledi da sve verovanje proizilazi iz udruživanja predstava, kao što glasi moja hipoteza.

Svi koji pišu o optici tvrde da oko u svojoj prilici vidi podjednak broj fizičkih tačaka i da čulima čoveka na vrhu planine nije data prostranija slika od one koju ima kada je stešnjen u najužem dvorištu ili odaji. Samo pomoću iskustva on zaključuje o veličini predmeta na osnovu nekih posebnih kvaliteta slike; a to izvođenje suda on brka s osetom, kao što je to obično u drugim prilikama. Međutim, očevidno da je ovde izvođenje suda mnogo živahnije nego što je ono uobičajeno u našim običnim rasuđivanjima i da čovek ima mnogo življe poimanje o ogromnom prostranstvu okeana iz slike koju prima okom kad stoji na vrhu visokog rta, nego što je ima kad samo čuje bučanje talasa. Veličanstvo okeana izaziva u njemu primetnije osećanje zadovoljstva, što je dokaz o živahnoj predstavi; i on brka svoj sud sa osetom, što je još jedan dokaz o tome. No kako je izvođenje podjednako izvesno i neposredno u oba slučaja, ova veća živost našeg poimanja u jednom slučaju ne može poticati

ni iz čega drugog doli ovog: u izvođenju zaključka iz onog što vidimo, pored uobičajene združenosti, postoji isto tako i neka sličnost između slike i predmeta koji izvodimo, što pojačava odnos, a živost utiska na lakši i prirodniji način prenosi na predstavu.

Nijedna slabost ljudske prirode nije sveopštija i upadljivija nego što je ona koju obično nazivamo *lakovernošću* ili suviše lakim poklanjanjem vere svedočenju drugih; a ta se slabost isto tako veoma prirodno objašnjava uticajem sličnosti. Kad primamo neku činjenicu na osnovu ljudskog svedočenja, naša vera potiče upravo od onog istog izvornika kao i naša zaključivanja na osnovu uzroka o posledicama, odnosno na osnovu posledica o uzrocima; i ne postoji išta drugo sem našeg *iskustva* o vodećim principima ljudske prirode što bi nam moglo uliti neko pouzdanje u ljudsku verodostojnost. No iako je iskustvo istinsko merilo ovog, kao i svih drugih sudova, mi se retko upravljamo potpuno po njemu, već imamo upadljivu sklonost da verujemo u sve što se govori, čak i kad su u pitanju priviđenja, čarolije i čudesa, ma koliko to bilo protivno svakodnevnom iskustvu i zapažanju. Reči ili izlaganja drugih prisno su povezani sa izvesnim predstavama u njihovom umu; a te predstave su isto tako povezane sa činjenicama ili predmetima koje one predstavljaju. Ova druga povezanost obično se mnogo precenjuje i gospodari našim pristajanjem preko onoga što se iskustvom opravdava, što ne može poticati ni od čega sem sličnosti između predstava i činjenica. Druge posledice samo ukazuju na svoje uzroke na jedan obilazan način, ali svedočenje ljud čini to neposredno, te ga valja smatrati i kao sliku i kao posledicu. Nije nikakvo čudo, prema tome, što tako naglo izvodimo iz njega naše zaključke i što nas u našim sudovima o njemu manje vodi iskustvo nego u sudovima ma o kojem drugom predmetu.

Kao što sličnost, kad je združena sa uzročnošću, pojačava naša rasuđivanja, tako i pomanjkanje njeno u iole većem stepenu može bezmalo potpuno da ih razori. Upadljiv primer o ovome pruža sveopšta ljudska nehajnost i glupost u pogledu zagrobnog života, u čemu svet ispoljava isto onako tvrdoglavu nevericu kao što pokazuje slepu lakovernost u drugim prilikama. Ništa odista ne čudi toliko učenog, niti toliko žalosti pobožnog čoveka, kao kad opazi nemar većine ljudskog roda prema svom

budućem stanju; i sa razlogom se mnogi ugledni bogoslovi nisu dvoumili da ustvrde da su prosti pučani, iako nemaju nikakvih formalnih principa bezverja, ipak, nevernici u svojim srcima i da nemaju ničeg što liči na ono što nazivamo verovanjem u večno trajanje svojih duša. Jer razmotrimo najpre, u jednu ruku, ono što su bogoslovi izložili sa toliko rečitosti o značaju večnosti, a u isto vreme opomenimo se da, iako u stvarima retorike valja da izložimo svoj prikaz sa nešto preuveličavanja, u ovom slučaju moramo priznati da su i najjače figure beskrajno slabije od predmeta; a potom pogledajmo, u drugu ruku, čudesno spokojstvo ljudsko u toj pojedinosti. Ja pitam: da li ti ljudi stvarno veruju u ono što se u njih usađuje i što oni tobože potvrđuju — i odgovor je očividno odrećan. Pošto je verovanje čin uma koji proizilazi iz navike, nije čudno što pomanjkanje sličnosti obara ono što je navika uspostavila, i umanjuje snagu predstave, kao što je ovaj drugi princip uvećava. Neki budući život toliko je dalek od našeg shvatanja, a naša predstava o načinu na koji ćemo postojati posle raspadanja tela toliko je mutna da svi razlozi koje možemo da izmislimo, ma koliko snažni sami po sebi, i ma koliko nas u tome pomoglo vaspitanje, nikad nisu kadri kod sporih uobrazilja da savladaju ovu teškoću ili da predstavi dadu dovoljno autoriteta i snage. Ovu nevericu radije pripisujem nejasnoj predstavi koju obrazujemo o našem budućem životu, izvedenoj iz pomanjkanja sličnosti sa sadašnjim životom, negoli onoj koja se izvodi iz njegove udaljenosti. Jer primećujem da se ljudi svuda brinu o tome šta se može dogoditi posle njihove smrti, pod uslovom da se to tiče ovoga sveta; i malo je onih koji su, u ma kojem razdoblju vremena, potpuno ravnodušni prema svome imenu, svojoj porodici, svojim prijateljima i svojoj otadžbini.

I doista, pomanjkanje sličnosti u ovom slučaju tako potpuno razara verovanje da, izuzev onih malobrojnih koji su se, posle hladnog razmišljanja o važnosti predmeta, pobrinuli da učestalom meditacijom utisnu u svoje umove argumente u prilog budućeg života, jedva da ima osoba koje sa istinskim i utvrđenim sudom veruju u besmrtnost duše, onakvu kakva se izvodi iz svdočenja putnikâ i istoričara. Ovo se pokazuje vrlo upadljivo gde god ljudi imaju prilike da zadovoljstva i bolove, nagrade i kazne ovozemaljskog života uporede sa onima koji pripadaju budućem životu, čak i kad se slučaj ne tiče njih i

nema nikakve žestoke strasti da remeti njihov sud. Rimokatoliti su zacelo najrevnosniji među svim sektama u hrišćanskom svetu; pa ipak, u razumnijem delu te zajednice naći ćete malo njih koji ne osuđuju Barutnu zaveru i Vartolomejski pokolj kao svirepe i varvarske, iako usmerene i izvršene upravo protiv onih ljudi koje oni bez ikakvog dvoumljenja osuđuju na večne i beskonačne kazne. Sve što možemo reći kao izvinjenje za ovu nedoslednost jeste da oni stvarno ne veruju u ono što tvrde o budućem životu; niti za to ima boljeg dokaza nego što je sama ta nedoslednost.

Ovoj opasci možemo dodati i to da u stvarima religije ljudi nalaze neko zadovoljstvo da budu ustrašeni, te da nema popularnijih propovednika nego što su oni koji izazivaju najturobnije i najsumornije strasti. U običnim životnim poslovima, gde osećamo čvrstinu predmeta i prožeti smo njome, ništa nije neprijatnije nego strah i užas; a samo u dramskim predstavljajima i religijskim besedama oni nam nekad pružaju zadovoljstvo. U ovim drugim slučajevima uobrazilja otpočiva leno na predstavi; a budući da je strast ublažena pomanjkanjem verovanja u predmet, ona ima tek prijatno dejstvo da oživljava um i učvršćuje pažnju.

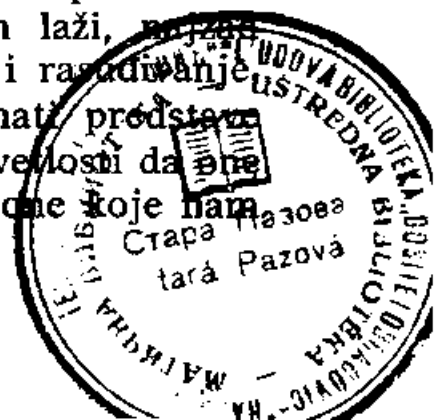
Naša će hipoteza dobiti naknadnu potvrdu ako ispitamo dejstva drugih vrsta navika, kao i drugih odnosa. Da bismo ovo razumeli, moramo imati u vidu da navika kojoj pripisujemo sve verovanje i rasuđivanje može na dva različna načina delovati na um u pogledu osnaživanja predstave. Jer ako pretpostavimo da smo, u svem prošlom iskustvu, nalazili da su dva predmeta uvek združena zajedno, očevidno je da ćemo, pri pojavi jednog od tih predmeta u utisku, morati iz navike da načinimo lak prelaz ka predstavi onog predmeta koja ga obično prati; i da pomoću datog utiska i lakog prelaza moramo pojmiti tu predstavu na jedan snažniji i življi način nego što poimamo neku labavu lebdeću sliku mašte. No pretpostavimo zatim da se jedna sama obična predstava, bez ičeg od ovog neobičnog i bezmalo veštačkog pripremanja, često pojavljuje u umu, ta predstava mora, postepeno, steći neku lakoću i jačinu; i razlikovaće se kako svojim snažnim hvatajem tako i lakim uvođenjem od svake nove i neobične predstave. Ovo je jedina pojedinost u kojoj se ove dve vrste navika slažu; i ako se pokaže da su njihova dejstva na sud slična i odgovarajuća, možemo izvesno

zaključiti da gornje razjašnjenje te moći zadovoljava. No, možemo li sumnjati da se one slažu u svome uticaju na sud kad imamo u vidu prirodu i dejstva *vaspitanja*?

Sva ova mnjenja i pojmovi o stvarima, na koje smo navikli iz ranog detinjstva, puštaju tako dubok koren da nam je nemoguće, uza sve sile razuma i iskustva, da ih iskorenimo, i ta navika ne samo da se približava svome uticaju već u mnogim prilikama čak i premašuje uticaj koji proizilaza iz stalnog i nerazdvojljivog ujedinjenja uzroka i posledica. Ovde se ne smemo zadovoljiti rečima da živost predstave proizvodi verovanje: moramo ustvrditi da su oni individualno isti. Često ponavljanje neke predstave učvršćuje je u uobrazilji; ili ono nikad samo po sebi ne bi moglo da proizvede verovanje, ako bi taj čin uma, po prvobitnom sastavu naše prirode, bio pripojen samo rasuđivanju i upoređenju predstava. Navika nas može odvesti nekim lažnim upoređenjima predstava: to je njeno najveće dejstvo koje se da zamisliti; ali izvesno je da ona nikad ne može da zauzme mesto tog upoređenja, niti da proizvede ijedan čin uma koji prirodno pripada tome principu.

Čovek kome je amputirana noga ili ruka pokušava dugo potom da se posluži njima. Posle nečije smrti obična je opaska među članovima porodice, a naročito među poslugom, da jedva mogu da veruju da je on mrtav, već ga još uvek zamišljaju u njegovoj odaji, gde su bili navikli da ga nalaze. Često sam čuo u razgovoru, kad je bila reč o nekoj na neki način slavnoj osobi, da onaj koji je nije poznao kaže, *nikad nisam video tog čoveka, no gotovo uobražavam da jesam, toliko sam puta slušao da se govori o njemu*. Sve su to slični primeri.

Ako ovaj argument iz *vaspitanja* razmotrimo u pravoj svetlosti, pokazaće da je on vrlo uverljiv, tim više što se on osniva na jednoj od najobičnijih pojava na koju čovek nailazi. Uveren sam da ćemo, posle ispitivanja, videti da više od polovine onih mnjenja koja preovlađuju u ljudskom rodu dolaze od vaspitanja, te da principi koji su ovako prećutno prihvaćeni nadmašuju one koji dolaze bilo od apstraktnog umovanja bilo pak iz iskustva. Kao što lašci čestim ponavljanjem svojih laži, na kraju dođu dotle da im one izgledaju kao sećanja, tako i rasuđivanje ili bolje reći uobrazilja, na sličan način, može imati predstave tako snažno utisnute i poimati ih u tako potpunoj svetlosti da one mogu delovati na um na isti način kao što to čine one koje nam



pružaju čula, pamćenje ili razum. Ali pošto je vaspitanje veštački, a ne prirodan uzrok i pošto su njegove maksime često suprotne razumu, pa čak i sebi samim u različnim vremenima i mestima, filozofi ga otuda nikad ne priznaju, premda je u stvarnosti ono sazdano bezmalo na istom temelju navike i ponavljanja kao i naša umovanja izvedena iz uzroka i iz posledica.*

ODELJAK X

O uticaju verovanja

No iako filozofija odbacuje vaspitanje, kao obmanjlivu osnovu pristajanja uz neko mnjenje, ono ipak preovlađuje u svetu i uzročnik je zbog kojega su svi sistemi podložni da isprva budu odbačeni kao novi i neobični. Takva će, možda, biti sudbina ovog što sam ovde izložio o *verovanju*, pa iako dokazi koje sam izneo meni izgledaju potpuno uverljivi, ne očekujem da ću steći mnogo preverenikâ za moje mnjenje. Ljudi se jedva ikad mogu uveriti da tako važne posledice mogu poticati iz principâ naizgled tako neznatnih, te da se daleko najveći deo naših umovanja, sa svim našim radnjama i strastima, može izvesti samo iz običaja i navike. Da bih otklonio taj prigovor, ovde ću unapred reći nešto malo o onom što umesnije pripada našem docnijem razmatranju, kad budemo raspravljali o strastima i osećanju lepog.

U ljudskom umu usađeno je opažanje bola i zadovoljstva kao glavnog izvora i pokretačkog principa svih njegovih radnja. Ali bol i zadovoljstvo pojavljuju se u umu na dva načina; i posledice jednog veoma su različne od posledica onog drugog. Oni se mogu pojaviti ili kao utisak koji se oseća u svojoj aktu-

* Uopšte možemo primetiti da, pošto se naše slaganje sa svim rasuđivanjem po verovatnoći osniva na živosti predstava, ono liči na mnoge od onih čudljivih zamisli i predrasuda koje se odbacuju pod pogrdnim nazivom izdanaka uobrazilje. Sudeći po tom izrazu, izgleda da se reč uobrazilja obično upotrebljava u dva različna smisla; i premda ništa nije većma protivno pravoj filozofiji kao što je netačnost, ipak sam u sledećim umovanjima često bio primoran da u nju zapadnem. Kad uobrazilju suprotstavljam pamćenju, ja mislim na moć kojom obrazujemo naše bleđe predstave. Kad je suprotstavljam razumu, mislim na istu moć, isključujući samo naša demonstrativna i verovatna umovanja. Kad je ne suprotstavljam ni jednom ni drugom, svejedno je da li se ona uzima u širem ili u više ograničenom smislu, ili će u najmanju ruku kontekst dovoljno objasniti smisao.

alnosti, ili pak samo u predstavi, kao sad kada ih pominjem. Očevidno je da je daleko od toga da bi uticaj tih utisaka i tih predstava bio podjednak na naše radnje. Utisci uvek pokreću dušu, i to u najvećem stepenu; međutim, svaka predstava nema takvo dejstvo. Priroda je u ovom slučaju postupila obazrivo i izgleda da je pažljivo izbegla nezgode dveju krajnosti. Kad bi samo utisci uticali na volju, u svakom trenutku našeg života bili bismo podložni najvećim nesrećama zato što nas priroda, iako bismo predviđali njihovo dolaženje, ne bi bila opremila nikakvim principom delanja koji bi nas pokrenuo da ih izbegnemo. U drugu ruku, kad bi svaka predstava uticala na naše radnje, naše stanje ne bi se mnogo popravilo. Jer takva je nestalnost i delatnost misli da slike svega, naročito dobara i zala, uvek blude u umu; i kad bi ga pokretala svaka dokona zamisao te vrste, nikad ne bi imao trenutka mira ni spokoja.

Priroda je stoga izabrala jednu sredinu, pa niti je svakoj predstavi dobra i zla dala snagu da pokrene volju, niti im je pak potpuno uskratila taj uticaj. Iako dokona maštarija nema dejstvenosti, ipak vidimo iz iskustva da predstave onih predmeta za koje verujemo da postoje ili da će postojati proizvode u manjem stepenu isto dejstvo kao i oni utisci koji su neposredno dati čulima i opažaju. Verovanje onda dejstvuje tako da uzdiže prostu predstavu do jednakosti sa našim utiscima i daje joj sličan uticaj na strasti. To dejstvo ono može imati samo zato što čini da se predstava približi utisku po jačini i živosti. Jer kako različni stepeni jačine čine svu prvobitnu razliku između utiska i predstave, to oni sledstveno moraju biti izvor svih razlika u dejstvima tih opažaja, a njihovo uklanjanje, ukupno ili delimično, uzrok svake nove sličnosti koju stiču. Gde god možemo učiniti da se predstava približi ustiscima po jačini i živosti ona će se isto tako ugledati na njih u svome uticaju na um, i *vice versa*, gde se ona ugleda na njih u tome uticaju, kao u sadašnjem slučaju, to mora dolaziti usled toga što im se ona približava po jačini i živosti. Verovanje, prema tome, pošto daje povoda predstavi da podražava dejstva utisaka, mora doprineti da ona liči na njih po tim kvalitetima i nije ništa drugo do *življe i intenzivnije poimanje neke predstave*. Ovo, dakle, može poslužiti i kao naknadni argument za sadašnji sistem i može nam dati pojam o tome na koji način naša rasuđivanja osnovana na uzročnosti mogu da deluju na volju i na strasti.

Kao što je verovanje bezmalo apsolutno potrebno po izazivanje naših strasti, tako su i strasti, sa svoje strane, veoma povoljne po verovanje; i ne samo one činjenice koje nose prijatne emocije već veoma često i one koje zadaju bol, postaju usled toga tim više predmeti vere i mnjenja. Strašljivac koji se lako uplaši odmah pristaje uz svaku priču o opasnosti koju čuje, kao što je čovek tužne i setne naravi veoma lakoveran prema svemu što pothranjuje njegovu preovlađujuću strast. Kad se pojavi nešto što snažno deluje, to daje znak za uzbunu i izaziva odmah stepen sebi svojstvene strasti, naročito u osoba koje su po prirodi sklone toj strasti. Ta emocija prenosi se lakim prelazom na uobrazilju, te, rasprostirući se preko predstave dotične pojave, doprinosi da tu predstavu obrazujemo sa više jačine i živosti i sledstveno pristajemo uz nju prema prethodnom sistemu. Divljenje i iznenađenje imaju isto dejstvo kao i druge strasti; i otuda možemo zapaziti da šarlatani i „veliki kombinatori“ lakše stiču poverenje zahvaljujući svojim krupnim lagarijama nego što bi to bio slučaj kad bi se držali u granicama skromnosti. Prva zadivljenost, koja prirodno prati njihova čudesna pripovedanja, rasprostire se preko čitave duše i tako oživljava i oživotvoruje predstavu da ona liči na zaključke koje izvodimo iz iskustva. To je misterija sa kojom smo se možda već malo upoznali, a u toku izlaganja ove *Rosprave* imaćemo još prilike da u nju zavirimo.

Posle ovog obaveštenja o uticaju verovanja na strasti imaćemo manje teškoće da objasnimo njegova dejstva na uobrazilju, ma kako neobična ona mogla izgledati. Izvesno je da ne možemo osetiti zadovoljstvo ni u kakvom izlaganju u kojem naše suđenje ne pristaje uz one slike koje su pružene našoj mašti. Razgovor onih koji su stekli naviku da lažu, iako o stvarima beznačajnim, nikad ne pruža nikakvo zadovoljstvo, i to zato što predstave koje nam oni pružaju, budući da ih ne prati verovanje, ne ostavljaju u umu nikakav utisak. Sami pesnici, iako lašci po zanatu, uvek se trude da svojim maštarijama dadu privid istine; a onde gde je to potpuno zapostavljeno, njihove izvedbe, ma koliko ingeniozne, nikad neće moći da pruže mnogo zadovoljstva. Ukratko, možemo primetiti da, čak i onda kad predstave nemaju ni na koji način uticaja na volju i strasti, istina i stvarnost još uvek su potrebne da bi ih načinile zabavnim uobrazilji.

No ako uporedimo sve pojave koje se javljaju na ovu temu, videćemo da istina, ma kako nužna u svima delima genija, nema drugog dejstva doli da predstavama pribavi lak prijem i da privoli um da ih primi sa zadovoljenjem, ili bar bez opiranja. Ali pošto je ovo dejstvo za koje se lako može pretpostaviti da potiče od one čvrstine i jačine koje, prema mom sistemu, prate one predstave koje su uspostavljene umovanjima po uzročnosti, to sledi da se sav uticaj verovanja na maštu može objasniti tim sistemom. Prema tome možemo zapaziti da gde god taj uticaj nastaje iz nekih drugih principa sem istine ili stvarnosti, ti drugi principi igraju istu ulogu i podjednako zabavljaju uobrazilju. Pesnici su obrazovali ono što oni nazivaju pesničkm sistemom stvari, koji se obično smatra dovoljnim osnovom za njihove maštarije, iako ni oni ni čitaoci ne veruju u nj. Mi smo toliko navikli na imena Mars, Jupiter, Venera, da na isti način kao što vaspitanje učvšćuje svako mnjenje, stalno ponavljanje ovih predstava čini da one s lakoćom ulaze u um i pobuđuju maštu a da ne utiču na rasuđivanje. Na sličan način tragičari uvek pozajmljuju svoju basnu, ili bar imena glavnih lica, iz nekog poznatog odlomka istorije — i to ne da bi obmanuli gledaoca, jer oni će otvoreno priznati da ni u jednoj prilici istina nije nepovredivo sačuvana, već zato da bi onim neobičnim događajima koje prikazuju pribavili lakši pristup u uobrazilju. No ovo je obazrivost koja se ne traži od komičnih pesnika čiji se likovi i zbivanja, zato što su običnije vrste, lakše poimaju i primaju bez ikakve takve formalnosti, iako se na prvi pogled vidi da su oni izmišljeni i čisti izdanci mašte.

Mešavina istine i laži u basnama tragičnih pesnika, pokazujući da se uobrazilja može zadovoljiti bez nekog potpunog verovanja ili uverenosti, služi ne samo našoj sadašnjoj svrsi, već se može sa drugog gledišta, smatrati kao veoma snažna potvrda ovog sistema. Očevidno je da se pesnici služe ovom majstorijom da iz istorije pozajmljuju imena svojih lica i glavne događaje svojih poema, zato da bi pribavili lakši prijem za celinu i proizveli njome jači utisak na maštu i osećanja. Razne epizode jednog dela stiču novu vrstu odnosa time što su ujedinjene u jednu poemu ili predstavu; a ako je neka od ovih epizoda predmet verovanja, ona daje jačinu i živost i drugima koje su povezane s njom. Živost te prve zamisli rasprostire se duž njenih odnosa i prenosi se, kao preko toliko cevi ili kanala, na svaku predstavu koja ima

ikakvog dodira sa onom prvobitnom. Ovo odista nikad ne može biti ravno potpunoj uverenosti, zato što je ujedinjenje među predstavama na izvestan način slučajno; no ipak, ono se toliko približava po svome uticaju da nas može uveriti da one imaju isto poreklo. Verovanje mora ugoditi uobrazilji pomoću jačine i živosti koje ga prate, jer vidi se da svaka predstava koja ima jačine i živosti godi toj moći.

Da bismo ovo potvrdili, možemo zapaziti da je pomoć uzajamna između suđenja i mašte, kao god i između suđenja i strasti: i da ne samo verovanje daje snagu uobrazilji već da je snažna i krepka uobrazilja najpogodnija da pribavi verovanje i autoritet. Teško nam je da uskratimo naše pristajanje uz ono što nam se naslika svim bojama rečitosti; i živost proizvedena maštom u mnogo je slučajeva veća od one koja dolazi od navike ili iz iskustva. Ponese nas živahna uobrazilja našeg pisca ili druga, a on sam često je žrtva sopstvene vatre i genija.

Neće biti neumesno da primetimo da kao što se živahna uobrazilja često izmetne u ludilo ili ludost, tako da mu je veoma slična po svojim radnjama, na isti način i ove utiču na suđenje i prozivode verovanje na osnovu tih istih principa. Kad uobrazilja, usled nekog izvanrednog nemira krvi i duha, stekne takvu živost da ova remeti sve njene sile i moći, nema načina da se razlikuje istina od zablude — već svaka mutna maštarija ili predstava, vršeći isti uticaj kao i utisci pamćenja, ili zaključci suđenja, prima se na razvoj nozi, i sa podjednakom jačinom deluje na strasti. Dati utisak i uobičajeni prelaz sad nisu više potrebni da se ožive naše predstave. Svaka himera mozga isto je onako živa i intenzivna kao što su i ona izvođenja koja smo ranije počastvovali nazivom zaključaka koji se tiču činjenica, a katkad i kao date utiske čulâ.

Možemo zapaziti da isto dejstvo u manjem stepenu ima poezija. Zajedničko je i poeziji i ludilu to da živost koju daju predstavama ne potiče od posebnih situacija ili vezâ predmetâ tih predstava, već od date naravi ili raspoloženja osobe. Ali ma koliki bio intenzitet do kajeg ta živost može narasti, očevidno je da u poeziji on nikad nema ono isto *osećanje* koje nastaje u umu kad rasuđujemo, makar i na osnovu najniže vrste verovatnoće. Um može lako da razlikuje između jednog i drugog; i ma kakvu emociju poetsko oduševljenje moglo da dâ duhu, ono je još uvek samo sen verovanja ili uverenosti. Isti je slučaj sa strašću

kao i sa predstavom koju ona izaziva. Nema strasti ljudske duše koja se ne bi mogla roditi iz poezije, mada se, u isto vreme, osećanja strasti kada su izazvana poetskim maštarijama veoma razlikuju od onih koja potiču iz verovanja i stvarnosti. Strast koja je neprijatna u stvarnom životu, može pružiti najveću zabavu u tragediji ili epskoj pesmi. U ovom drugom slučaju ona nas ne pritiska onom težinom: osećamo je manje jakim i čvrstom, i ona nema drugog doli prijatnog dejstva da uzbuđuje duh i izaziva pažnju. Razlika u strastima jasan je dokaz slične razlike u onim predstavama iz kojih su strasti proizišle. Kad živost dolazi od uobičajene združenosti sa datim utiskom, premda uobrazilja, naizgled, ne mora biti u istom stepenu pokrenuta, u njenim radnjama uvek ima nečeg snažnijeg i stvarnijeg nego što ga ima u vatrenostima poezije i besedništva. Jačina naših umnih radnji u ovom slučaju, ništa više no u ma kom drugom, ne meri se prividnom uzbuđenošću uma. Poetski opis može imati osetnije dejstvo na maštu negoli istorijsko pripovedanje. On može sabrati više onih pojedinosti koje obrazuju potpun odraz ili sliku. Može se činiti da u življim bojama postavlja predmet pred nas. Ali ipak predstave koje nam on daje drukčije su po osećanju od onih koje proizilaze iz pamćenja i iz suđenja. Ima nečeg slabog i nesavršenog usred sve one plahovitosti misli i osećajnosti koja prati maštarije poezije.

Imaćemo docnije prilike da uočimo kako sličnosti tako i razlike između poetskog oduševljenja i ozbiljnog uverenja. U međuvremenu, ne mogu a da ne primetim da velika razlika u njihovom osećanju dolazi, u izvesnoj meri, od refleksije i *opštih pravila*. Zapažamo da snaga poimanja koju maštarije dobivaju od poezije i besedništva jeste samo slučajna okolnost kojoj je svaka predstava podjednako podložna, i da takve maštarije nisu povezane ni sa čim što je stvarno. Ovo zapažanje čini da se samo predajemo, tako reći, maštariji, ali predstavu osećamo sasvim drukčije nego što osećamo ona večno ustanovljena uverenja osnovana na pamćenju i navici. Maštarija i uverenju donekle su od iste vrste — ali jedno je mnogo slabije nego drugo, kako po svojim uzrocima tako i po posledicama.

Slična refleksija o *opštim pravilima* čuva nas da naše verovanje ne povećavamo pri svakom povećanju jačine i živosti naših predstava. Kad mnjenje ne dopušta sumnju, ili suprotnu verovatnoću, pridajemo mu potpuno uverenje premda pomanjkanje slič-

nosti ili dodirnosti, može učiniti njegovu jačinu slabijom od jačine drugih mnjenja. Tako razum ispravlja privide čula i čini da zamišljamo da predmet na dvadeset stopa udaljenosti izgleda oku isto onoliko veliki kao i predmet istih dimenzija na udaljenosti od deseti.

Možemo primetiti da poezija ima isto dejstvo u manjem stepenu, samo sa tom razlikom što najmanja refleksija razbija varke poezije i prikazuje predmet u njihovoj pravoj svetlosti. Izvesno je, međutim, da pesnik, u žaru svog poetskog oduševljenja, ima neko patvorno verovanje, pa čak i neku vrstu vizije svojih predmeta; i ako bi postojala senka argumenta da podrži to verovanje, ništa ne bi doprinosilo više njegovoj uverenosti nego ble-sak poetskih figura i slika koje imaju svoje dejstvo na pesnika, kao god i na njegove čitaoce.

ODELJAK XI

O verovatnoći slučajâ

No da bismo dali ovom sistemu njegovu punu snagu i očevidnost, moramo za časak da ga pustimo iz vida da bismo razmotrili njegove posledice i objasnili, na osnovu istih principa, neke druge vrste umovanja koje imaju isto poreklo.

Oni filozofi koji su podelili ljudsko umovanje na *saznanje* i *verovatnoću* i definisali ono prvo kao *ono osvedočenje koje nastaje iz upoređenja predstava*, prinuđeni su da sve naše argumente izvedene iz uzrokâ ili iz posledicâ obuhvate pod opštim nazivom verovatnoće. Ali iako je svako slobodan da svoje izraze upotrebljava u kojem smislu hoće, pa sam prema tome i ja u prethodnom delu ovog izlaganja sledio taj metod izražavanja, izvesno je ipak da u običnom razgovoru rado tvrdimo da argumenti osnovani na uzročnosti premašuju verovatnošću i da se mogu primiti kao neka vrsta višeg osvedočenja. Izgledao bi smešan ko bi kazao da je tek verovatno da će sunce sutra izići, ili da svi ljudi moraju umreti, premda je jasno da o tim činjenicama nemamo druge izvesnosti sem one koju nam iskustvo pruža. Iz tog razloga bi bilo možda, podesnije, da bismo odmah sačuvali obično značenje reči i označili razne stepene osvedočenja, da razlikujemo tri vrste ljudskog umovanja, naime, onog *iz saznanja*, *iz dokazâ* i *iz verovatnoća*. Pod saznanjem podrazumevam uverenost koja dolazi od

upoređenja predstavâ. Pod dokazima — one argumente koji potiču iz odnosa uzroka i posledice i koji su potpuno oslobođeni sumnje i neizvesnosti. Pod verovatnoćom — ono osvedočenje koje je još uvek prati neizvesnost. Uzimam da ispitam ovu poslednju vrstu umovanja.

Verovatnoća, ili umovanje na osnovu nagađanja, može se podeliti na dve vrste, naime, onu koja se osniva na *slučaju* i onu koja potiče od *uzroka*. Razmotrićemo redom i jednu i drugu.

Predstava uzroka i posledice potiče iz iskustva koje, dajući nam izvesne predmete stalno združene jedne sa drugima, stvara takvu naviku gledanja na njih u tome odnosu da ne možemo, bez osetnog nasilja, da ih sagledamo ni u kakvom drugom. U drugu ruku, pošto slučaj nije ništa stvarno samo po sebi, i, pravo govoreći, samo je negacija uzroka, njegov uticaj na um suprotan je uticaju uzročnosti; i bitno je po njega da uobrazilju ostavlja potpuno ravnodušnom da razmatra postojanje ili ne-postojanje onog predmeta koji se smatra kao kontingentan. Uzrok utire put našoj misli i na neki način nas prisiljava da izvesne predmete sagledamo u izvesnim odnosima. Slučaj može samo da uništi tu opredeljenost misli i da ostavi um u njegovom prirodnom položaju ravnodušnost u koju ga odsustvo uzroka trenutno postavlja.

Prema tome, pošto je potpuna ravnodušnost bitna po slučaj, nijedan slučaj ne može biti nadmoćniji od drugog izuzev ukoliko je sastavljen od nadmoćnijeg broja jednakih slučajeva. Jer ako tvrdimo da jedan slučaj može, na bilo koji drugi način, da bude nadmoćniji od drugog, moramo u isto vreme tvrditi da ima nešto što mu daju tu nadmoćnost i opredeljuje događaj pre na tu stranu negoli na drugu; to jest, drugim rečima, moramo priznati neki uzrok i poništiti pretpostavku slučaja koju smo ranije postavili. Savršena i potpuna ravnodušnost bitna je slučaju, a jedna potpuna ravnodušnost nikad ne može sama po sebi biti ni nadmoćnija od druge. Ova istina nije svojstvena samo mom sistemu već nju priznaje svako ko se bavi računom slučajâ.

I ovde je upadljivo da, iako su slučaj i uzročnost neposredno suprotni, nama je ipak nemoguće da zamislimo onu kombinaciju slučajeva koja je potrebna da načini jedan slučaj nadmoćnijim nad drugim, a da ne pretpostavimo neku mešavinu uzroka među slučajevima i združenost nužnosti u nekim tačkama sa potpunom ravnodušnošću u drugim. Ako ništa ne ograničava slučajeve, sve zamisli koje može obrazovati najnastranija mašta stoje

na ravnoj nozi, niti tu može biti ikakve osobnosti koja bi jednoj dala preimućstvo nad drugom. Tako, ako ne priznamo da postoje neki uzroci koji doprinose da kocka padne, da sačuva svoj oblik pri padu i da leži na jednoj od svojih strana, ne možemo načiniti nikakav račun o zakonima slučaja. Ali ako pretpostavimo delovanje tih uzroka, i ako isto tako pretpostavimo da je sve ostalo svejedno i opredeljeno slučajem, lako dolazimo do zamisli o jednoj nadmoćnijoj kombinaciji slučajeva. Kocka koja ima četiri strane obeležene izvesnim brojem tačaka, a samo dve obeležene nekim drugim brojem, pruža nam očigledan i lak primer takve nadmoćnosti. Um je ovde ograničen uzrocima na takav tačan broj i kvalitet događaja a, u isto vreme, neopredeljen je u svom izboru ma kojeg pojediničnog događaja.

Nastavljajući, dakle, to umovanje, odmakli smo tri koraka: *da* je slučaj samo negacija uzroka i proizvodi u umu potpunu ravnodušnost; *da* jedna negacija i jedna potpuna raznodušnost nikad ne mogu biti nadmoćne ili manje moćne u odnosu jedne prema drugoj; *da* uvek mora biti mešavine uzrokâ među slučajevima da bi poslužila kao osnova nekom umovanju. Sad valja da razmotrimo kakvo dejstvo na um može da ima nadmoćnija kombinacija slučajeva, te na koji način ona utiče na naše suđenje i mnjenje. Ovde možemo ponoviti sve one iste argumente koje smo upotreabili pri ispitivanju onog verovanja koje potiče od uzrokâ; i možemo dokazati, na isti način, da nadmoćniji broj slučajeva ne proizvodi naše pristajanje ni putem *demonstracije* ni putem *verovatnoće*. Očevidno je odista da upoređenjem samih predstava nikad ne možemo načiniti nikakvo otkriće koje može biti od značaja u ovoj stvari, te da je nemogućno dokazati sa izvesnošću da jedan događaj mora pasti na onu stranu na kojoj se nalazi nadmoćniji broj slučajeva. Pretpostaviti u ovoj prilici neku izvesnost, značilo bi oboriti sve ono što smo uspostavili u pogledu suprotnosti slučajeva i njihove potpune jednakosti i ravnodušnosti.

Ako bi se kazalo da, iako je, u nekoj suprotnosti slučajeva, nemogućno odrediti sa *izvesnošću* na koju će stranu događaj pasti, ipak možemo reći sa *izvesnošću* da ima više izgleda i *verovatnoće* da će to biti na onu stranu na kojoj je nadmoćniji broj slučajeva nego na onu na kojoj je taj broj manje moćan: ako bi se to kazalo, ja bih upitao — šta ovde znači *izgled* i *verovatnoća*? Izgled i verovatnoća slučajeva jeste nadmoćniji broj podjednakih slučajeva; i, sledstveno, kad kažemo da ima više izgleda da će do-

gađaj pasti na onu stranu koja je nadmoćnija, pre negoli na onu nadmoćniji broj slučajeva — tu ima stvarno neke nadmoći, a onde koja je manje moćna, mi samo tvrdimo da onde gde se nalazi nadmoćniji broj slučajeva — tu ima stvarno neke nadmoći, a onde gde ima manje moći — tu je neka manja moć, a to su identične postavke, bez nekog značaja. Pitanje je, na koji način nadmoćniji broj podjednakih slučajeva deluje na um i proizvodi verovanje ili pristajanje, pošto izgleda da u tome nemaju udela ni argumenti izvedeni putem demonstracije, ni oni izvedeni putem verovatnoće.

Da bismo razjasnili ovu teškoću, zamislimo da čovek uzme kocku, načinjenu tako da četiri njene strane imaju istu oznaku ili isti broj tačaka, a dve druge strane imaju neku drugu oznaku ili drugi broj tačaka, i da stavi tu kocku u kutiju s namerom da je baci. Očevidno je da on mora verovati da je jedna oznaka verovatnija nego druga, pa će pretpostaviti onu koja je označena na najvećem broju strana. On na neki način veruje da će se ona pokazati gore, premda pri tom oseća kolebanje i sumnju u srazmeri sa brojem slučajeva koji su suprotni; pa prema tome kako se ti suprotni slučajevi umanjuju, a nadmoćnost — povećava na drugoj strani, njegovo verovanje stiže nove stepene postojanosti i pouzdanosti. To verovanje nastaje od delovanja uma na prosti i ograničeni predmet koji je pred nama, pa prema tome tim lakše će biti otkriti i objasniti njegovu prirodu. Valja da razmotrimo samo jednu jedinu kocku, da bismo razumeli jednu od najčudnovatijih radnji razuma.

Kocka, načinjena kao što je gore rečeno, sadrži tri svojstvenosti koje su vredne naše pažnje. Prvo, izvesne uzroke, kao što su težina, čvrstina, kubni oblik itd., koji je opredeljuju da padne, da sačuva svoj oblik pri padu i da okrene gore jednu svoju stranu. Drugo, izvestan broj strana, koje se smatraju nebitnim. Treće, izvesnu oznaku upisanu na svakoj strani. Ove tri osobenosti sačinjavaju čitavu prirodu kocke, ukoliko se ona tiče naše sadašnje svrhe i, sledstveno, jedine su osobenosti na koje se um obzire pri obrazovanju suda u pogledu rezultata bacanja kocke. Razmotrimo stoga postupno i pažljivo kakav mora biti uticaj tih osobenosti na misao i uobrazilju.

Prvo, primetili smo već da je um opredeljen navikom da prelazi od jednog uzroka ka njegovoj posledici i da mu je pri pojavi jednoga bezmalo nemoguće da ne obrazuje predstavu onog dru-

gog. Njihova stalna združenost u prošlim prilikama proizvela je u umu takvu naviku da ih uvek združuje u misli i zaključuje o postojanju jednoga iz postojanja njegovog uobičajenog pratioca. Kad um razmatra kocku tako kao da nju više ne drži kutija, on ne može bez nasilja da je smatra tako kao da visi u vazduhu; već je prirodno postavlja na sto i vidi je odmah sa jednom stranom gore. To je dejstvo pomešanih uzrokâ koji su potrebni za stvaranje računa slučajeva.

Drugo, smatra se da iako je kocka nužno opredeljena da padne i da gore okrene jednu svoju stranu, ipak nema ničeg što utvrđuje naročitu stranu, jer to u potpunosti određuje slučaj. Sâma priroda i suština slučaja je negacija uzrokâ i ostavljanje uma u savršenoj ravnodušnosti u pogledu onih događaja koji se zamišljaju kontingentnim. Prema tome, kad je misao opredeljena uzrocima da smatra da će kocka pasti i okrenuti gore jednu svoju stranu, slučajevi koji se pružaju tim stranama jednaki su i čine da ocenjujemo svaku od njih, jend u drugom, kao podjednako mogućnu i verovatnu. Uobrazilja prelazi od uzroka, naime — bacanje kocke, ka posledici i naime, okretanju gore jedne nje strane; i oseća neku vrstu nemogućnosti kako da odjednom zastane na putu, tako i da obrazuje neku drugu predstavu. Ali kako su ovih šest strana inkompatibilne, i kako kocka ne može da pokaže više od jedne strane u jedan mah, ovaj nas princip upućuje da ne smatramo da se sve strane mogu u jedan mah pokazati gore, što ocenjujemo kao nemoguće. Isto tako on nas ne upućuje svom svojom snagom ka nekoj naročitoj strani, jer u tom slučaju ta strana bi bila smatrana kao izvesna i neminovna, već nas upućuje na svih šest strana, i to na takav način da svoju snagu podjednako deli između njih. Zaključujemo uopšte da se neka od tih strana mora pokazati kao rezultat bacanja kocke: mi ih sve prelazimo u pameti, i opredeljenje misli zajedničko je svima; ali ništa više od njegove snage ne pada u deo ni jednoj od njih nego što odgovara njenom odnosu prema drugima. Na taj se način prvobitno podsticanje, pa sledstveno i živost misli koja proizilazi iz uzrokâ, dele i razbijaju pod dejstvom slučajeva koji su tu izmešani.

Već smo videli uticaj dvaju prvih kvaliteta kocke, naime, *uzroke*, *broj* i *razliku* strana, i saznali smo kako oni daju podsticaj misli i dele taj podsticaj na onoliko delova koliko ima jedinica u broju strana. Sad moramo razmotriti dejstva treće oso-

benosti, naime *oznaka* upisanih na svakoj strani. Očevidno je da, ako razne strane imaju istu oznaku upisanu na sebi, one se moraju podudarati u svome uticaju na um, i moraju ujedinjavati u jednu sliku, ili predstavu oznake, sve one podeljene podsticaje koji bi bili rastureni preko raznih strana na kojima je ta oznaka upisana. Kad bi pitanje bilo samo u tome koja će se strana okrenuti gore, sve one su savršeno jednake, i ni jedna ne bi mogla imati preimućstvo nad drugom. Ali pošto se pitanje tiče oznake, i pošto istu oznaku pruža više nego jedna strana, očevidno je da se podsticaji koji pripadaju svim tim stranama moraju ponovo ujediniti u toj jednoj oznaci i ujedinjenjem postati snažniji i jači. U datom slučaju zamišljeno je da četiri strane imaju istu oznaku a da dve imaju drugu oznaku. Podsticaji prvih prema tome nadmoćniji su od podsticaja drugih. Ali pošto su događaji suprotni a nemogućno je da obe oznake padnu gore, to i podsticaji postaju suprotni, te slabiji potiru jače, ukoliko se snage tiče. Živost predstave uvek je srazmerna stepenima podsticaja ili težnje ka prelazu a prema prethodnoj doktrini, verovanje je identično sa živošću predstave.

ODELJAK XII

O verovatnoći uzroka

Ono što sam kazao o verovatnoći slučajeva nema druge svrhe sem da nam pomogne da objasnimo verovatnoću uzrokâ, jer filozofi obično priznaju da ono što narod naziva slučajem nije ništa drugo do neki tajni i skriveni uzrok. Ta vrsta verovatnoće, prema tome, jeste ono što moramo uglavnom da ispitamo.

Verovatnoće uzroka se dele na od nekoliko vrsta; no sve one potiču od istog porekla — potiču od *udruživanja predstava sa nekim datim utiskom*. Pošto navika, koja stvara udruživanje, nastaje usled čestog udruživanja predmetâ, to ona postepeno dolazi do svog savršenstva i sa svakom prilikom koja potpadne pod naše zapažanje stiće novu snagu. Prva prilika ima tek malo snage ili je uopšte nema; druga joj nešto malo dodaje; treća postaje još приметnija; i tako, tim sporim koracima, naše suđenje dolazi do potpune uverenosti. No pre nego što dostigne taj vrhunac savršenstva, ono prolazi kroz nekoliko nižih stepenâ i na svima

njima valja ga oceniti samo kao nagađanje ili verovatnoću. Stepenovanje, prema tome, od verovatnoća do dokazâ u mnogo prilika je neprimetno; i razlika između ovih vrsta osvedočenja lakše se opaža u udaljenim stepenima negoli u onim koji su bliski i dodirni.

Vredno je primetiti ovom zgodom da iako vrsta verovatnoće koja je ovde objašnjena jeste prva po redu i prirodno se javlja pre nego što ijedan potpun dokaz može postojati, ipak, nijedan čovek koji je došao u dob zrelosti ne može se više sa njom upoznati. Istina, ništa nije običnije nego da su ljudi, daleko odmakli u saznanju, stekli samo nesavršeno iskustvo o mnogim posebnim događajima — što prirodno proizvodi samo nesavršenu naviku i nesavršen prelaz; no onda moramo imati u vidu da um, obrazovavši drugo zapažanje o vezi uzrokâ i posledicâ, daje novu snagu svom rasuđivanju pod dejstvom tog zapažanja, i na taj način može da izgradi argument na jednom jedinom iskustvu kad je ovo podesno pripremljeno i ispitano. O onome što smo jednom videli da sledi iz nekog predmeta, zaključujemo da će uvek slediti iz njega; i, ako se ova maksima ne uspostavlja uvek kao izvesna, to ne dolazi zbog pomanjkanja dovoljnog broja iskustava, već zato što često nailazimo na oprečne primere; a to nas vodi drugoj vrsti verovatnoće, gde ima *oprečnosti* u našem iskustvu i zapažanju.

Bilo bi veoma srećno po ljude, pri rukovođenju svojim životom i postupcima, kad bi isti predmeti uvek bili združeni zajedno i kad ne bi trebalo da se plašimo ničega sem grešaka u sopstvenom suđenju, te da nemamo nikakvog razloga da zaziremo od neizvesnosti prirode. Ali pošto se često vidi da jedno zapažanje oprečno drugom, te da uzroci i posledice ne slede onaj isti red koji smo već iskusili, to nas neizvesnost prisiljava da preinačujemo naše rasuđivanje i da uzimamo u obzir oprečnost događajâ. Prvo pitanje koje se postavlja u vezi s ovom tačkom tiče se prirode i uzrokâ oprečnosti.

Prosti ljudi, koji uzimaju stvari na osnovu njihovog prvog privida, pripisuju neizvesnost događajâ jednoj neizvesnosti uzrokâ tako da ih ona lišava njihovog uobičajenog uticaja, iako oni ne nailaze ni na kakvu smetnju ili prepreku u svome delovanju. Ali filozofi, zapažajući da bezmalo svaki deo prirode sadrži ogromnu raznovrsnost izvorâ i principa, koji su skriveni usled svoje sličnosti ili udaljenosti, dalaze da je u najmanju ruku moguće

da oprečnost događaja ne dolazi od neke kontingencije u uzroku već od tajnog delovanja oprečnih uzroka. Ova mogućnost pretvara se u izvesnost daljim zapažanjem kad oni kažu da, pri tačnom ispitivanju, oprečnosti posledicâ uvek otkriva oprečnost uzroka i nastaje usled njihovog uzajamnog omecanja i suprotstavljanja. Seljak ne ume navesti bolji razlog zašto je časovnik stao nego da kaže da on obično ne ide dobro; ali zanatlija lako opaža da ista sila u opruzi ili klatnu uvek ima isti uticaj na točkove; no možda ona nema svoje uobičajeno dejstvo usled truna prašine, koja zaustavlja svako kretanje. Na osnovu zapažanja nekoliko sličnih primera, filozofi obrazuju maksimu, da je veza između svih uzroka i posledicâ podjednako nužna i da njena prividna neizvesnost u nekim slučajevima proističe iz tajnog suprotstavljanja oprečnih uzroka.

No ma koliko se filozofi i prosti ljudi mogli razlikovati u svom razjašnjenju oprečnosti događaja, njihova zaključivanja iz njega uvek su iste vrste i osnivaju se na istim principima. Oprečnost događaja u prošlosti može nam dati neku vrstu kolebljivog verovanja za budućnost, na dva različna načina. Prvo, stvaranjem nesavršene navike nesavršenog prelaza od datog utiska ka povezanoj predstavi. Kad je združenost dvaju predmeta česta, a nije potpuno stalna, um je opredeljen da čini prelaz od jednog predmeta ka drugome, ali ne sa tako potpunom navikom kao kad je ujedinjenje neprekidno i svi slučajevi na koje smo ikad naišli jednoobrazni i slični. Vidimo iz običnog iskustva, u našim postupcima kao i rasuđivanjima, da stalna ustrajnost u ma kojem životnom pravcu stvara snažnu naklonost i težnju da se nastavi i ubuduće, premda ima navika manjih stepena jačine, srazmerno sa manjim stepenima postojanosti i jednoobraznosti u našem ponašanju.

Nema sumnje da se ovaj princip katkad upliće i proizvodi ona zaključivanja koja izvodimo iz oprečnosti pojava; premda sam uveren, kad ispitamo stvar, da ćemo naći da je to princip koji najčešće utiče na um u toj vrsti rasuđivanja. Kad sledimo samo uobičajenu opredeljenost uma, mi vršimo prelaz bez ikakve refleksije i ne umećemo ni trenutak odgađanja između viđenja jednog predmeta i verovanja o onome što se često pokazuje da ga prati. Pošto navika ne zavisi ni od kakvog premišljanja, ona deluje odmah, ne dopuštajući vreme za refleksiju. No ovaj metod postupanja daje nam tek malo primera u našim umovanjima po verovatnoći, pa čak i manje nego u onim koji potiču iz

neprekidnog združivanja predmetâ. U prvoj vrsti umovanja mi obično uzimamo svesno u obzir oprečnost prošlih događaja; poredimo razne strane oprečnosti i pažljivo merimo iskustva koja imamo na svakoj strani, pa otuda možemo zaključiti da naša umovanja te vrste ne dolaze *neposredno* iz navike, već na jedan *okolišan način*, i sad se moramo potruditi da to objasnimo.

Očevidno je da kad je neki predmet praćen oprečnim posledicama o njima sudimo samo prema našem prošlom iskustvu i uvek smatramo kao moguće one koje smo zapazili da slede iz njega. I kao što prošlo iskustvo upravlja našim rasuđivanjem o mogućnosti tih posledica, ono čini tako i u pogledu njihove verovatnoće — i onu posledicu koja je bila najuobičajnija uvek ocenjujemo kao najverovatniju. Ovde, dakle, valja razmotriti dve stvari, naime, *razloge* koji nas opredeljuju da prošlost uzimamo kao merilo za budućnost, i *način* na koji izvodimo jedan jedini sud iz oprečnosti prošlih događaja.

Najpre možemo zapaziti da se pretpostakva *da budućnost naliči na prošlost*, ne osniva ni na kakvoj vrsti argumenata, već potiče potpuno iz navike koja nas opredeljuje da za budućnost očekujemo isti niz predmeta na koje smo bili navikli. Ta navika ili opredeljenost da prenosimo prošlost u budućnost potpuna je i savršena; i, sledstveno, prvi podsticaj uobrazilje u ovoj vrsti umovanja dobiva iste kvaliteta. I, *drugo*, kad u razmatranju prošlih iskustava vidimo da su ona suprotne prirode, to opredeljenje, iako potpuno i savršeno samo po sebi, ne daje nam nikakav postojan predmet, već nam pruža izvestan broj nesaglasnih slika u izvesnom redu i odnosu. Prvi podsticaj, prema tome, ovde je razbijen u komade i rasprostire se preko svih tih slika od kojih svaka dobiva podjednak deo one jačine i živosti koje proizilaze od potsticaja. Svaki od tih prošlih događaja može se opet desiti i mi sudimo da će se oni, ako se odista dogode, mešati u istoj srazmeri kao u prošlosti.

Ako je, dakle, naša namera da razmotrimo srazmere oprečnih događaja u velikom broju slučajeva, slike koje nam pruža prošlo iskustvo moraju ostati u svom *prvom obliku* i sačuvati svoje prve srazmere. Uzmimo, na primer, da sam otkrio dugim zapažanjem da se od dvadeset brodova koji se otisnu na more samo devetnaest vrati. Recimo da sad vidim da dvadeset brodova ostavljaju luku: ja prenosim moje iskustvo u budućnost i pretstavljam sebi kako se devetnaest od tih brodova bezbedno

vraćaju, a jedan od njih strada. U ovom pogledu ne može biti nikakve teškoće. Ali, pošto mi često prelazimo u pameti razne predstave prošlih događaja da bismo obrazovali sud o jednom jednom događaju koji izgleda neizvestan, to razmatranje mora da izmeni *prvi oblik* naših predstava i da prikupi zajedno razdeljene slike date iskustvom — jer *tome* mi pripisujemo opredeljenost onog posebnog događaja o kojem umujemo. Mnoge od ovih slika, smatra se, saglašuju se, a njihov veći broj saglašava se na jednoj strani. Te saglasne slike ujedinjuju se zajedno i čine predstavu snažnijom i življom ne samo od neke obične maštarije uobrazilje već i od svake predstave koju podržava manji broj iskustava. Svako novo iskustvo je kao nov potez olovke koja daje naknadnu živost tonu, a da ne umnožava niti uvećava lik. Ovo delovanje uma bilo je tako potpuno objašnjeno kad sam raspravljao o verovatnoći slučaja da nije potrebno da se ovde trudim da ga načinim razumljivijim. Svako prošlo iskustvo može se smatrati kao neka vrsta slučaja, jer za nas je neizvesno da li će neki predmet biti saobrazan sa jednim iskustvom ili sa drugim: i zato sve što sam kazao o jednoj temi može da se primeni na obe.

Tako, u celini uzev, oprečna iskustva stvaraju nesavršeno verovanje, bilo zato što slabe naviku, bilo zato što dele a potom združuju u različnim delovima onu *savršenu* naviku što doprinosi da zaključujemo uopšte da slučajevi o kojima nemamo iskustva moraju nužno ličiti na one o kojima imamo.

Da još potpunije opravdam ovo objašnjenje druge vrste verovatnoće u kojoj umujemo sa saznanjem i refleksijom polazeći od oprečnosti prošlih iskustava, izneću sledeća razmatranja, ne strahujući da će vredati izgledom tananosti koja ih prati. Ispravno umovanje, ma koliko utančano, treba, bez sumnje, da zadrži uvek svoju snagu — na isti način kao što materija zadržava svoju čvrstinu u vazduhu, vatri i prirodnoj otpornosti, kao god i u grubljim i čulnijim oblicima.

Prvo, možemo zapaziti da nema verovatnoće tako velike da ne bi dopustila oprečnu mogućnost, jer bi inače prestala da bude verovatnoća i postala bi izvesnost. Ova verovatnoća uzrokâ koja je najraširenija i koju sad razmatramo zavisi od jedne oprečnosti iskustava; i očevидno — da neko prošlo iskustvo dokazuje, u najmanju ruku, neku mogućnost za budućnost.

Drugo, sastavni delovi ove mogućnosti i ove verovatnoće iste su prirode i razlikuju se samo po broju ali ne po vrsti. Bilo je primećeno da su svi jediniti slučajevi potpuno jednaki i da jedina okolnost koja događaju koji je kontingentan može dati nadmoćnost nad drugim događajem jeste nadmoćnost u broju slučajeva. Na sličan način, pošto se neizvesnost uzrokâ otkriva iskustvom koje nam daje da sagledamo oprečne događaje, jasno je da, kad prenosimo prošlost u budućnost, poznato u nepoznato, svako prošlo iskustvo ima istu težinu, a samo njihov nadmoćan broj može da prevagne na jednu stranu. Mogućnost, prema tome, koja ulazi u svako umovanje ove vrste, sastoji se od delova koji imaju istu prirodu kako između sebe tako i sa onima koji sačinjavaju suprotnu vrstu verovatnoće.

Treće, možemo postaviti kao izvesnu maksimu da je u svim moralnim, kao i u prirodnim pojavama, kad god se uzrok sastoji od broja delova, a posledica — uvećava ili umanjuje prema menjanju toga broja, posledica, pravo govoreći, složena i proizilazi iz ujedinjenja nekoliko posledica koje proističu iz svakog dela uzroka. Tako, pošto se težina jednog tela uvećava ili umanjuje povećanjem ili umanjivanjem njegovih delova, zaključujemo da svaki sadrži taj kvalitet i doprinosi težini celine. Prisutnost ili odsutnost jednog dela uzroka prati prisutnost ili odsutnost srazmernog dela posledice. Ova veza ili stalna združenost dovoljno dokazuje da je deo jednoga uzrok dela onog drugog. Pošto se verovanje koje imamo o nekom događaju uvećava ili umanjuje prema broju slučajeva ili prošlih iskustava, valja ga smatrati kao složenu posledicu čiji svaki deo nastaje od srazmernog broja slučajeva ili iskustava.

Udružimo sad ova tri zapažanja i pogledajmo kakav zaključak možemo iz njih izvesti. Svakoj verovatnoći odgovara neka suprotna mogućnost. Ta mogućnost sastoji se od delova koji su potpuno iste prirode kao i delovi verovatnoće, i, sledstveno, imaju isti uticaj na um i na razum. Verovanje koje prati verovatnoću složena je posledica i obrazuje se sadejstvom nekoliko posledica koja proizilaze iz svakog dela verovatnoće. Prema tome, pošto svaki deo verovatnoće doprinosi stvaranju verovanja, svaki deo mogućnosti mora imati isti uticaj na suprotnoj strani, budući da je priroda ovih delova potpuno ista. Oprečno verovanje koje prati mogućnost sadrži u sebi pogled na izvestan predmet, kao što verovatnoća sadrži u sebi suprotan pogled. U ovoj pojedinosti

oba ova stepena verovanja su slična. Jedini način, onda, na koji nadmoćniji broj sličnih sastavnih delova u jednome može da izvrši uticaj i da prevagne nad slabijim brojem u drugome jeste pomoću stvaranja snažnijeg i življeg pogleda na njegov predmet. Svaki deo pruža svojstven pogled i svi ti pogledi, ujedinjujući se stvaraju jedan opšti pogled koji je potpuniji i jasniji usled većeg broja uzrokâ ili principâ iz kojih je izveden.

Budući da su sastavni delovi verovatnoće i mogućnosti slični po svojoj prirodi, to oni moraju proizvoditi slične posledice, a sličnost njihovih posledica sastoji se u tome što svaka od njih pruža pogled na neki poseban predmet. No mada su ti delovi slični po svojoj prirodi, oni su veoma različni po svom kvalitetu i broju; a ta različenost mora se ispoljiti u posledici kao god i sličnost. Sad, pošto je pogled koji oni pružaju u oba slučaja potpun i celovit, a obuhvata predmet u svim njegovim delovima, nemoguće je da u ovoj pojedinosti može biti neke razlike; niti u verovatnoći ima ičeg drugog sem nadmoćne živahnosti koja nastaje usled sadejstva nadmoćnog broja pogledâ što bi moglo da pravi razliku među tim posledicama.

Evo bezmalo istog argumenta u drukčijoj svetlosti. Sve naše umovanje o verovatnoći uzrokâ osniva se na prenošenju prošlosti u budućnost. Prenosenje nekog prošlog iskustva u budućnost dovoljno je da nam dâ pogled na predmet — bilo da je to iskustvo jedinito ili spojeno sa drugima iste vrste — bilo da je ono celovito, ili mu se suprotstavljaju druga oprečne vrste. Recimo da ono stekne oba ta kvaliteta, spajanje i suprotstavljanje, ono zbog toga ne gubi ništa od svoje predašnje moći pružanja pogleda na predmet, već samo sadejstvuje sa i suprotstavlja se drugim iskustvima koja imaju sličan uticaj. Pitanje se, stoga, može postaviti o načinu na koji se u isti mah ostvaruju i sadejstvovanje i suprotstavljanje. Što se *sadejstvovanja* tiče, ostaje izbor samo između ove dve hipoteze. *Prvo*, da pogled na predmet, stvoren prenošenjem svakog prošlog iskustva, ostaje celovit i samo umnožava broj pogledâ. Ili, *drugo*, on se utapa u druge slične i odgovarajuće poglede i daje im nadmoćan stepen jačine i živosti. Ali, da je prva hipoteza pogrešna očividno je iz iskustva koje nam kaže da se verovanje koje prati svako umovanje sastoji iz jednog zaključka, a ne iz mnoštva sličnih zaključaka koji bi samo pomeli um i, u mnogo slučajeva, bili isuviše brojni da bi ih naš ograničeni um mogao jasno pojmiti. Ostaje, prema tome, kao jedino razumno mne-

nje, da se ovi slični pogledi utapaju jedni u druge i ujedinjuju svoje snage, tako da stvaraju jedan snažniji i jasniji pogled nego ono što se dobiva od ma kojeg od njih samog. To je način na koji prošla iskustva sadejstvuju kada se prenose na neki budući događaj. Što se tiče načina njihovog *suprotstavljanja*, očividno je da, pošto su oprečni pogledi inkompatibilni jedan s drugim, a nemoguće je da predmet može u isti mah postojati saglašljivo sa jeanim i sa drugim, njihov uticaj postaje uzajamno razoran i um se opredeljuje za onaj nadmoćni samo sa onom snagom koja preostaje kad se oduzme slabiji.

Svestan sam da sve ovo umovanje mora izgledati teško razumljivo najvećem broju čitalaca koji će, nenaviknuti na takve duboke refleksije o intelektualnim moćima uma, biti skloni da odbace kao himerično sve ono što se ne uklapa u obične pojmove i u najlakše i najočiglednije principe filozofije. I, bez sumnje, traži se izvestan napor da se prodre u ove argumente, iako je, možda, potrebno veoma malo da se opazi nesavršenstvo svake obične hipoteze o ovoj temi, kao i nedovoljnost svetlosti koju filozofija može zasad da pruži ovakvim vrhunskim i neobičnim teorijskim razmatranjima. Neka ljudi jednom budu potpuno uvereni u pogledu ova dva principa: *prvo, da nema ničeg ni u jednom predmetu, uzetom samom za sebe, što bi nam moglo dati razloga za izvođenje zaključka koji ga prevazilazi; i drugo, da čak i posle zapažanja često ili stalnog združivanja predmeta nemamo nikakvog razloga za izvođenje ikakvog zaključka ni o jednom predmetu osim onih o kojima smo imali iskustva*; velim, neka ljudi jednom budu potpuno uvereni u ova dva principa i to će ih tako oslobodi svih običnih sistema da neće imati teškoće da prihvate sistem koji im može izgledati najneobičniji. Našli smo da su ti principi dovoljno uverljivi, čak i u pogledu naših najizvesnijih umovanja izvedenih iz uzročnosti, no usudiću se da ustvrdim da i u pogledu onih umovanja osnovanih na nagađanju i verovatnoći oni stiču jedan nov stepen osvedočenja.

Prvo, očividno je da u umovanjima ove vrste, predmet koji nam je dat nije onaj koji nam, uzet sam za sebe, pruža ma kakav razlog da izvedemo zaključak o nekom drugom predmetu ili događaju. Jer, pošto se taj drugi predmet smatra neizvesnim, a pošto neizvesnost potiče iz neke skrivene oprečnosti uzroka u prvome predmetu, to ako bi se neki uzroci stavili među poz-

nate kvalitete tog predmeta, oni više ne bi bili skriveni, niti bi naš zaključak bio neizvestan.

Ali, *drugo*, isto toliko je očividno u ovoj vrsti umovanja, da ako bi se prenošenje prošlosti u budućnost osnivalo samo na zaključku razuma, ono nikad ne bi moglo proizvesti nikakvo verovanje ili pouzdanost. Kad oprečna iskustva prenosimo u budućnost, mi možemo samo da ponovimo ta oprečna iskustva sa njihovim naročitim odnosima; a to ne bi moglo proizvesti uverenost ni o jednom jedinitom događaju o kojem umujemo, ako mašta ne bi stopila zajedno sve one slike koje sadejstvuju i izvukla iz njih jednu jedinitu predstavu ili sliku, čija su jačina i živost srazmerne broju iskustava iz kojih je izvedena, a ta iskustva nadmoćnija od onih suprotnih. Naša nam prošla iskustva ne pružaju nikakav opredeljen predmet; a pošto se naše verovanje, ma koliko blede, utvrđuje na nekom opredeljenom predmetu, očividno je da verovanje ne nastaje prosto od prenošenja prošlosti u budućnost, već od nekog delovanja *mašte* koje je s tim združeno. Ovo nas može povesti da pojмимо način na koji ta moć ulazi u sva naša umovanja.

Završiću ovu refleksiju dvema refleksijama koje mogu biti vredne naše pažnje. *Prva* se može izložiti na ovaj način: kad um obrazuje umovanje o nekoj stvari koja je samo verovatna, on baca pogled unazad na prošlo iskustvo i, prenoseći ga u budućnost, dobiva toliko i toliko oprečnih pogleda o svome predmetu; i od tih, samo oni koji su od iste vrste, ujedinjujući se i slivajući u jedan čin uma, služe da ga očvrstu i ožive. Ali recimo da to mnoštvo pogleda ili letimičnih sagledanja ne dolazi iz iskustva, već od hotimičnog čina uobrazilje, onda ista posledica ne sledi, ili, u najmanju ruku, ne sledi u istom stepenu. Jer iako navika i vaspitanje proizvode verovanje ponavljanjem koje ne potiče iz iskustva, ipak to zahteva dug period vremena, a uz to i vrlo često i *nehotimično* ponavljanje. Uopšte možemo reći da čovek koji bi *hotimično* ponavljao u pameti neku predstavu, čak iako bi ta predstava imala podršku jednog prošlog iskustva, ne bi bio većma sklon da veruje u **postojanje njenog** predmeta, nego bi se zadovoljio time što bi je samo jedanput razmotrio. Pored dejstva namere svaki čin uma, budući poseban i nezavisan, ima poseban uticaj i ne združuje svoju snagu sa snagom drugih sličnih činova. Pošto te čino ve ne ujedinjuje neki zajednički predmet koji ih proizvodi, oni nisu ni u kakvom od-

nosu jedan prema drugome, i, sledstveno, oni ne proizvode ni prelaz ni ujedinjenje snaga. Ovu pojavu bolje ćemo razumeti docnije.

Moja *druga* refleksija osniva se na onim krupnim verovatnoćama o kojima um može da sudi, te na sitnim razlikama koje može da zapaža između njih. Kad slučajevi ili iskustva na jednoj strani iznose deset hiljada, a na drugoj deset hiljada i jedan, suđenje pretpostavlja ovu drugu stranu zbog te nadmoćnosti, premda je očevidno nemogućno da um pređe u mislima svaki pojedini pogled i izdvoji nadmoćnu živost slike koja nastaje od nadmoćnog broja kad je razlika tako neznatna. Imamo sličan primer kod afekata. Očevidno je, prema gore pomenu-tim principima, da, kad jedan predmet izaziva u nas neku strast, koja varira prema različitom kvantitetu predmeta, očevidno je, velim, da ta strast nije prosta emocija, već je složena od velikog broja slabijih strasti koje potiču od pogledâ na svaki deo tog predmeta — jer bi inače bilo nemogućno da se strast povećava povećanjem tih delova. Tako, čovek koji želi hiljadu funti ima, u stvari, hiljadu ili više želja, koje, ujedinjujući se kao da stvaraju samo jednu strast; pri tom je sastav odaje pri svakoj promeni predmeta time što um pretpostavlja veći broj, ako je nadmoćan samo za jednu jedinicu. Pa ipak, ništa ne može biti izvesnije nego da tako mala razlika ne može biti primetna u strastima i ne može doprineti da se one razlikuju jedna od druge. Razlika, prema tome, našeg ponašanja u pretpostavljanju većeg broja ne zavisi od naših strasti, već od navike i *opštih pravila*. Našli smo u mnoštvu slučajeva da povećanje brojeva neke sume povećava strast kad su brojevi tačni i kad je razlika primetna. Um može opaziti, na osnovu svog neposrednog osećanja, da tri zlatnika proizvode veću strast negoli dva; i tu opasku on prenosi na veće brojeve, po sličnosti; a po jednom opštem pravilu dodeljuje hiljadu zlatnika jaču strast nego svoti od devet stotina devedeset i devet zlatnika. Ova opšta pravila uskoro ćemo objasniti.

No pored ovih dveju vrsta verovatnoće koje potiču iz *nesavršenog* iskustva i iz *oprečnih* uzroka, ima i jedna treća koja nastaje iz *analogije* i razlikuje se od njih u nekim važnim tačkama. Prema gore objašnjenoj hipotezi, sve vrste umovanja koje polaze od umovanja ili posledicâ osnivaju se na dvema naročitim okolnostima, naime, na stalnoj združenosti dvaju predmeta u

svem prošlom iskustvu i na sličnosti datog predmeta sa jednim od njih. Te dve naročite okolnosti imaju za posledicu da dati predmet osnažuje i oživljava uobrazilju, a sličnost, zajedno sa stalnim ujedinjenjem, prenosi tu snagu i živost na povezanu predstavu za koju se stoga kaže da u nju verujemo ili uz nju pristajemo. Oslabite li bilo ujedinjenje bilo sličnost, slabite princip prelaza, a, sledstveno, i ono verovanje koje iz njega nastaje. Živost prvog utiska ne može se potpuno preneti na povezanu predstavu ako združenost njihovih predmeta nije stalna, ili pak ako dati utisak ne liči savršeno na jedan od onih čije smo ujedinjenje navikli da zapažamo. U onim verovatnoćama slučaja i uzrokâ gore objašnjenim stalnost ujedinjenja je ono što se umanjuje; a u verovatnoći izvedenoj iz analogije sličnost je ono što je pogodoeno. Bez izvesnog stepena sličnosti, kao god i ujedinjenja, ne može biti umovanja. No kako ta sličnost dopušta mnogo različnih stepena, umovanje postaje više ili manje snažno i izvesno. Jedan eksperiment gubi od svoje snage kad se prenese na slučajeve koji nisu potpuno slični, premda je očevidno da on ipak može da zadrži onoliko koliko je dovoljno da posluži za osnov verovatnoće, ukoliko je tu preostalo neke sličnosti.

ODELJAK XIII

O nefilozofskoj verovatnoći

Filozofi prihvataju sve ove vrste verovatnoće i dopuštaju da su one razumni osnovi verovanja i mnjenja. Ali ima i drugih koje potiču iz istih principa, premda nisu imale sreću da steknu istu potvrdu. *Prva* verovatnoća te vrste može se objasniti ovako: umovanje ujedinjenja i sličnosti, kao što je gore objašnjeno, umanjuje moć prelaza i na taj način slabi osvedočenje; i, možemo dalje zapaziti, da će isto umanjenje osvedočenja uslediti iz umanjenja utiska i iz slabljenja onih bojâ u kojima se on javlja pamćenju ili čulima. Argument koji je osnovan na nekoj stvarnoj činjenici koju pamtimo više je ili manje uverljiv, prema tome koliko je činjenica skorašnja ili davnašnja; i premda razliku u ovim stepenima svedočenja filozofija ne priznaje kao valjanu i legitimnu, jer u tom slučaju argument mora imati drukčiju snagu danas nego jedan mesec docnije; ipak, uprkos su-

protstavljajanja filozofije, izvesno je da ta okolnost ima znatan uticaj na razum i potajno menja verodostojnost istog argumenta prema različitim vremenima u kojima je iznesen pred nas. Veća snaga i živost utiska prenosi prirodno veću snagu i živost na predstavu; a od stepenâ snage i živosti zavisi verovanje, prema gore izloženom sistemu.

Ima jedna *druga* razlika koju možemo često zapaziti u našim stepenima verovanja i pouzdanosti i koja nikad ne propušta da se javi, mada se filozofi nje odriču. Iskustvo koje je skorašnje i sveže u pamćenju utiče na nas više nego ono koje je u izvesnoj meri izbrisano i ima moćniji uticaj na suđenje kao god i na strasti. Živ utisak proizvodi više uverenosti nego bleđ utisak zato što on ima više prvobitne snage da dostavi povezanoj predstavi koja time stiče veću snagu i živost. Jedno skorašnje zapažanje ima slično dejstvo; zato što su tu navika i prelaz potpuniji i bolje zadržavaju prvobitnu snagu pri dostavljanju. Tako je pijanac, koji je video da mu je drug umro od pijančenja, zastrašen izvesno vreme tim primerom i boji se da i njega ne zadesi slična nesreća; ali dok pamćenje o tome čili postepeno, njegovo pređašnje osećanje bezbednosti se vraća i opasnost mu izgleda manje izvesna i stvarna.

Dodajem kao *treći* primer ove vrste, da iako se naša umovanja osnovana na dokazima i na verovatnoćama znatno razlikuju jedna od drugih, ipak, prva vrsta umovanja često se neosetno izmeće u drugu, zahvaljujući samo mnoštvu lančanih argumenata. Izvesno je da kad se zaključak izvede neposredno iz predmeta, bez ikakvog posrednog uzroka ili posledice, uverenje je mnogo jače i uverenost življa, nego onda kad se uobrazilja vodi kroz dug lanac povezanih argumenata, ma koliko se veza svakog beočuga mogla ceniti nepogrešivom. Živost svih predstava potiče od prvobitnog utiska, posredstvom uobičajenog prelaza uobrazilje, i očevidno je da ta živost mora postepeno opadati u srazmeri sa udaljenošću i mora izgubiti ponešto pri svakom prelazu. Katkada ta udaljenost ima veći uticaj čak i od oprečnih iskustava; i čovek može steći življe uverenje iz umovanja po verovatnoći koje je blisko i neposredno negoli iz drugog lanca posledica, čak iako je svaka od njih ispravna i uverljiva. Štaviše, takva umovanja retko stvaraju neko uverenje; i čovek mora imati veoma jaku i čvrstu uobrazilju da sačuva do kraja osvedočenje koje prolazi kroz tolike stupnjeve.

No ovde nije zgoreg primetiti jednu vrlo čudnu pojavu na koju nas sadašnja tema navodi. Očevidno je da nema ni jedne pojedinosti iz antičke istorije o kojoj bismo mogli imati iole uverenosti, a da ne prođemo kroz mnoge milione uzroka i posledica, i kroz lanac argumenata bezmalo neizmerne dužine. Pre nego što je saznanje činjenica došlo do prvog istoričara, ono je moralo biti prenašano kroz mnoga usta; i pošto je jednom bilo zapisano, svaki novi prepis je nov predmet čija se veza sa onim prethodnim saznanje samo pomoću iskustva i zapajnja. Stoga se možda iz gornjeg umovanja može zaključiti da osvedočenje cele antičke istorije sada mora biti izgubljeno, ili, u najmanju ruku, da će biti izgubljeno tokom vremena, ukoliko se lanac uzroka povećava i pruža dalje u sve veću dužinu. Ali, pošto izgleda da je oprečno zdravoj pameti pomisliti da bi, kako bi književna republika i štamparska veština trajale i dalje isto kao danas, naše potomstvo, čak i posle hiljadu godina, ikad moglo da posumnja da je živio takav čovek kao što je Julije Cezar; ovo se može smatrati prigovorom sistemu o kojem je reč. Ako bi se verovanje sastojalo samo u izvesnoj živosti, prenesenoj iz prvobitnog utiska, ono bi oslabilo usled dužine prelaza i moralo bi se naposljetku potpuno ugasiti. I, *vice versa*, ako verovanje, u nekim slučajevima, nije podložno takvom gašenju, ono mora biti nešto što je različno od te živosti.

Pre nego što odgovorim na taj prigovor, primetiću da je iz te viste razmatranja pozajmljen jedan veoma slavan argument protiv *hrišćanske religije*, ali sa tom razlikom što se tu pretpostavlja da veza između svakog beočuga u ljudskom svedočenju ne ide dalje od verovatnoće i da je podložna jednom stepenu sumnje i neizvesnosti. I odista mora se priznati da pri ovakvom načinu razmatranja predmeta (koji, međutim, nije ispravan) nema istorije ni predmeta koji na kraju ne bi nužno izgubili svu svoju snagu i osvedočenje. Svaka nova verovatnoća umanjuje prvobitno uverenje i, ma koliko se velikim to uverenje moglo smatrati, nemoguće je da se ono može održati pri takvim ponavljanim umovanjima. To je uglavnom istina, premda ćemo videti docnije* da ima jedan veoma znamenit izuzetak koji je od ogromne važnosti u ovoj temi o razumu.

* Deo IV, odeljak 1.

U međuvremenu, da bismo dali rešenje gornjeg prigovora po pretpostavci da istorijsko osvedočenje narasta odmah do potpunog dokaza, imajmo u vidu da, iako su bezbrojni beo-čuzi koji povezuju prvobitnu činjenicu sa datim utiskom koji je osnov verovanja, oni su svi, ipak, od iste vrste i zavise od vernosti štamparâ i prepisivača. Jedno izdanje prelazi u drugo, a ovo u treće, i tako dalje, dok ne dođemo do ove sveske koju čitamo sada. Koraci se ne razlikuju. Kad znamo jedan, znamo ih sve; i kad smo savladali jedan, ne možemo se dvoumiti u pogledu ostalih. Sama ova okolnost spasava osvedočenje istorije i ovekovečiće sećanje na sadašnje doba do poslednjeg kolena. Ako bi sav dugi lanac uzrokâ i posledica, koji povezuje neki prošli događaj sa nekom knjigom istorije, bio sastavljen od delova različitih jedan od drugog, a koji bi um nužno morao da poima odelito, bilo bi nam nemoguće da do kraja sačuvamo ikakvo verovanje ili osvedočenje. Ali pošto je većina tih dokaza savršeno slična, um ih lako prelazi u mislima, s lakoćom skače od jednog dela drugome i obrazuje tek zbrkanu i opštu zamisao o svakom beočugu. Na taj način dug lanac argumenata ima isto tako malo dejstva na umovanje prvobitne živosti kao što bi je imao i mnogo kraći lanac ako bi bio sastavljen od delova koji bi se razlikovali jedan od drugog, a svaki od njih zahtevao odelito razmatranje.

Četvrta nefilozofska vrsta verovatnoće je ona koja potiče iz *opštih pravila* koje brzopleto obrazujemo za sebe, a koje su izvor onog što upravo nazivamo *predrasudom*. Irac ne može imati duhovitost a Francuz ne može imati temeljitosti; iz tog razloga, iako razgovor prvog u datom slučaju može biti vidljivo veoma prijatan, izlaganje drugog veoma razborito, mi o njima gajimo takvu predrasudu da oni moraju biti glupaci i zamlate uprkos zdravoj pameti i razumu. Ljudska priroda veoma je podložna zabludama te vrste, a ovaj narod možda isto toliko koliko i ma koji drugi.

Ako bi se upitalo zašto ljudi obrazuju opšta pravila i dopuštaju im da utiču na njihovo suđenje, čak oprečno njihovom sadašnjem zapažanju i iskustvu, odgovorio bih da, po mome mišljenju, to dolazi upravo od onih istih principa od kojih zavise sva suđenja koja se tiču uzrokâ i posledica. Naša suđenja o uzroku i posledici potiču iz navike i iskustva, a kad smo na-

vikli da vidamo jedan predmet ujedinjen sa drugim, naša uobrazilja prelazi od jednoga ka drugome prirodnim prelazom koji prethodi refleksiji i koji njome ne može biti sprečen. Sad, priroda je navike ne samo da deluje svom svojom silinom kad su dati predmeti potpuno isti kao i oni na koje smo navikli, već isto tako da deluje u slabijem stepenu i onda kad otkrijemo predmete koji su slični; pa iako navika sa svakom razlikom gubi nešto od svoje jačine, ipak se retko događa da ona bude potpuno uništena onde gde znatne okolnosti ostaju iste. Čovek koji je stekao naviku da jede voće koristeći se kruškama i breskvama zadovoljiće se dinjama kad ne može da nađe svoje omiljeno voće, kao što će se i onaj koji je postao pijanac pijući crvena vina, prihvatiti i belog bezmalo sa istom neumerenošću, ako mu se ono pruži. Ovim principom ja sam objasnio ovu vrstu verovatnoće, izvedene iz analogije, gde prenosimo naša iskustva prošlih slučajeva na predmete koji naliče na one o kojima smo imali iskustva, ali nisu tačno istovetni sa njima. U srazmeri sa opadanjem sličnosti verovatnoća se umanjuje, ali ona još uvek ima nešto snage ukoliko neki tragovi sličnosti ostaju.

Sa ovim zapažem možemo poći dalje i primetiti da, iako je navika osnov svih naših suđenja, ona ipak katkada dejstvuje na uobrazilju u suprotnosti sa našim suđenjem i proizvodi oprečnost u našim osećanjima koja se tiču istog predmeta. Da objasnim. Bezmalu u svim vrstama uzrokâ ima neke mešavine okolnosti od kojih su neke bitne, a druge izlišne; neke su apsolutno potrebne za proizvođenje posledice, a druge samo združene slučajem. Sad možemo zapaziti da te izlišne okolnosti, kad su brojne i upadljive, a često združene sa onim bitnim, imaju takav uticaj na uobrazilju da nas čak i u odsustvu onih drugih odvede poimanju uobičajene posledice i daju tom poimanju jačinu i živost koje ga čine jačim nego što su izmišljotine mašte. Tu sklonost možemo ispraviti razmišljanjem o prirodi tih okolnosti; no još uvek je izvesno da navika zauzima polaznu tačku i utiče na uobrazilju.

Da ovo osvetlimo jednim prostim primerom, zamislimo slučaj čoveka u gvozdenom kavezu koji je obešen spolja o visoku kulu i ne može da obuzda drhtanje kad pogleda ponor ispod sebe, premda iz svog iskustva o čvrstini gvožđa koje ga drži savršeno zna da je bezbedan od pada, i premda predstave pada i spuštanja, ozlede i smrti, potiču jedino iz navike i iskustva.

Ali ista navika premaša slučajeve iz kojih potiče i kojima savršeno odgovara, i utiče na njegove predstave onih predmeta koji su u nekom pogledu slični, iako ne potpadaju tačno pod isto pravilo. Okolnosti dubine i pada tako ga se snažno doimaju da njihov uticaj ne mogu poništiti oprečne okolnosti držanja i čvrstine koje bi trebalo da mu dadu savršenu bezbednost. Njegova uobrazilja beži sa svojim predmetom i izaziva odgovarajuću strast. Ta strast vraća se na uobrazilju i oživljava predstavu; živahna predstava ima nov uticaj na strast i sa svoje strane povećava njenu jakost i žestinu; onda, zajedno, njegova mašta i njegovi efekti, podržavajući se tako uzajamno, čine da sve to ima velik uticaj na nj.

No zašto nam je potrebno da tražimo druge primere kad nam sadašnja tema o filozofskim verovatnoćama pruža primer tako očigledan, u suprotnosti između suđenja i uobrazilje koja nastaje iz tih dejstava navike? Prema mome sistemu, sva umovanja su samo dejstva navike, a navika ima samo taj uticaj da oživljava uobrazilju i daprinosi da predmet snažno predstavimo. Stoga se može zaključiti da naše suđenje i uobrazilja nikad ne mogu biti oprečni i da navika ne može delovati na ovu drugu moć na takav način da bi je načinila suprotnom onoj prvoj. Ovu teškoću ne možemo otkloniti ni na koji drugi način sem pretpostavkom o uticaju opštih pravila. Razmotrićemo docnije* neka opšta pravila po kojima treba da podešavamo naše suđenje o uzrocima i posledicama; a ta su pravila obrazovana na prirodi našeg razuma i na našem iskustvu njegovih delovanja u sudovima koje obrazujemo o predmetima. Ona nas uče da razlikujemo slučajne okolnosti od dejstvenih uzroka; pa kad vidimo da posledica može da se proizvede bez sadejstva neke posebne okolnosti, zaključujemo da ta okolnost ne čini deo dejstvenog uzroka, ma kako često bila s njim združena. No kako ova česta združenost mora nužno da ima nekog dejstva na uobrazilju, uprkos suprotnog zaključka izvedenog iz opštih pravila, suprotnost ovih dvaju principa proizvodi oprečnost u našim mislima i čini da je jedno zaključivanje pripisujemo našem suđenju, a ono drugo našoj uobrazilji. Opšte pravilo pripisuje se našem suđenju, kao opsežnijem i stalnijem; izuzetak se pripisuje uobrazilji, kao čudljivijoj i neizvesnijoj.

* Odeljak 15.

Tako su naša opšta pravila na neki način postavljena u suprotnosti jednih prema drugima. Kad se pojavi jedan predmet koji u vrlo znatnim okolnostima liči na neki uzrok, uobrazilja nas prirodno ponese da živo zamislimo uobičajenu posledicu, iako se predmet u najvažnijim i najdejstvenijim okolnostima razlikuje od tog uzroka. To je prvi uticaj opštih pravila. Ali kad ponovo razmotrimo taj čin uma i uporedimo ga sa opštijim i autentičnijim delovanjima razuma, vidimo da je njegova priroda nepravilna i razorna po sve najbolje ustanovljene principe rasuđivanja i to nas navodi da ga odbacimo. To je drugi uticaj opštih pravila a on sadrži u sebi osudu onog prvog. Katkada preovlađuje jedan a katkada drugi, prema nastrojenosti i naravi čoveka. Proste ljude obično vidi prvi, a mudre drugi. U međuvremenu, skeptici mogu ovde imati zadovoljstvo da zapaze jednu novu i značajnu protivrečnost u našem razumu i da sagledaju svu filozofiju gotovu da bude uništena jednim principom ljudske prirode, i opet spasena jednim novim pravcem tog istog principa. Slediti opšta pravila je veoma nefilozofska vrsta verovatnoće; pa ipak, samo sledeći ih možemo ispraviti sve nefilozofske verovatnoće, ovu i druge.

Pošto imamo primere gde opšta pravila deluju na uobrazilju čak oprečno suđenju, ne treba da nas iznenadi ako vidimo da se njihova dejstva povećavaju kad se uobrazilja združi sa suđenjem, i ako zapazimo da opšta pravila daruju predstavama koje nam pružaju veću jačinu nego što je ona koja prati ma koju drugu predstavu. Svako zna da ima jedan posredan način da se nagovesti pohvala ili prekor, koji je mnogo manje neprijatan negoli otvoreno laskanje ili kuđenje. Ma kako čovek mogao saopštiti svoja osećanja pomoću takvih prikrivenih naveštaja i obznaniti ih s podjednakom izvesnošću kao i kad bi svoja osećanja otvoreno ispoljio, izvesno je da njihov uticaj nije podjednako snažan i moćan. Čovek koji me šiba prikrivenim udarcima satire ne izaziva moju opravdanu srdžbu u takvom stepenu kao kad bi mi bez uvijanja rekao da sam budala ili zamlata; iako ja podjednako razumem smisao, kao da mi je te reči i kazao. Tu razlaku valja pripisati uticaju opštih pravila.

Bilo da me neko otvoreno ruži ili pak da lukavo naveštava svoj prezir, ni u jednom ni u drugom slučaju ja ne opažam neposredno njegovo osećanje ili mnjenje; i tek pomoću znakova, to jest, pomoću njihovih posledica, ja postajem svestan toga.

Jedina razlika, onda, između ova dva slučaja sasvoji se u tome što pri otvorenom ispoljavanju svojih osećanja on upotrebljava opšte i univerzalne znake, i što pri skrivanom naveštaju upotrebljava one koji su više jedinstveni i neobični. Posledica te okolnosti je da uobrazilja, klizeći od datog utiska ka odsutnoj predstavi, obavlja taj prelaz sa većom lakoćom i, sledstveno, zamišlja predmet sa više snage kad je veza obična i univerzalna nego kad je ređa i pojedinačna. Otuda, možemo zapaziti da otvoreno objavljivanje naših osećanja svet naziva odbacivanje obrazine, a skriveno naveštavanje naših mnjenja smatra bacanjem koprene preko njih. Razlika između predstave koju je proizvela opšta veza i one koja je nastala iz pojedinačne veze upoređuje se ovde sa razlikom koja postoji između utiska i predstave. Ta razlika u uobrazilji ima odgovarajuće dejstvo na strasti, a to dejstvo povećava još jedna druga okolnost. Skriven naveštaj gneva ili prezira pokazuje da ipak imamo izvesnog obzira prema osobi i izbegavamo da je neposredno vređamo. To čini skrivenu satiru manje neprijatnom; no ipak to zavisi od istog principa. Jer ako predstava ne bi bila slabija kad je samo naveštena, nikad se ne bi smatralo da je ovaj način postupanja pre nego onaj drugi znak većeg poštovanja.

Katkada je bezobraština manje neprijatna nego tanana satira, zato što nas ona na izvestan način sveti za uvredu u istom trenutku kad nam je ova nanesena i daje nam opravdan razlog da ukorimo i osudimo osobu koja nas vređa. No i ova pojava isto tako zavisi od istog principa. Jer zašto mi osuđujemo sve grube i pogrdne reči, akoli ne zato što ih smatramo oprečnim lepom vaspitanju i čovečnosti? I zašto su one oprečne, akoli ne zato što više vređaju nego tanana satira? Pravila lepog vaspitanja osuđuju sve ono što je otvoreno nepredusretljivo i izaziva primetan bol i pometnju kod naših sagovornika. Kad je ovo jednom uspostavljeno pogrdne reči su predmet opšte osude i zadaju manje bola zbog svoje grubosti i neuljudnosti, te zato osoba koja ih upotrebljava postaje dostojna prezira. One postaju manje neprijatne samo zato što su prvobitno više neprijatne; a više su neprijatne zato što omogućavaju jedan zaključak putem opštih i običnih pravila koja su opipljiva i neoporeciva.

Ovom razjašnjenju različenog uticaja otvorene i prikrivene laske ili satire dodaću razmatranje o još jednoj pojavi koja mu je analogna. Ima mnogo propisa u pitanjima časti, kako za muš-

karce tako i za žene, čije prekršaje, kad su otvoreni i priznati, svet nikad ne izvinjava, no kojima je više sklon da pogleda kroz prste kad je spoljašnost sačuvana i prestup potajan i prikriven. Čak i oni koji sa podjednakom izvesnošću znaju da je greška učinjena, lakše opraštaju kad dokazi izgledaju u izvesnoj meri okolišni i dvosmisleni nego kad su neposredni i neporecivi. Ista predstava data je u oba slučaja i, pravo govoreći, suđenje je podjednako prihvata; pa ipak je njen uticaj različan zbog drukčijeg načina na koji je data.

Sad, ako uporedimo ova dva slučaja, *otvorenog i prikrivenog* kršenja zakonâ časti, videćemo da se razlika između njih sastoji u tome što znak, iz kojega izvodimo prekornu radnju, jeste u prvom slučaju jedinit i dovoljan sâm da bude osnov našeg umovanja i rasuđivanja, a, u drugom su slučaju znaci brojni i odlučuju malo ili nimalo kad su sami i nepraćeni mnogim sitnim okolnostima koje su bezmalo neprimetne. No, zacelo je istina da je umovanje uvek tim uverljivije što je više jedinito i ujedinjeno na oko i što manje posla daje uobrazilji da sabere sve njegove delove i pređe sa ovih na korelativnu predstavu koja obrazuje zaključak. Napor misli remeti pravilno napredovanje osećanja, kao što ćemo docnije zapaziti*. Predstava nas se ne doima sa takvom živošću i sledstveno nema takvog uticaja na strast i na uobrazilju.

Na osnovu istih principa možemo objasniti one opaske Kardinala de Reca — *da ima mnogo stvari o kojima svet želi da bude obmanut i da svet lakše izvinjava čoveka koji postupa nego onog koji govori oprečno pristojnosti svoga znanja i svoje naravi*. Greška u rečima obično je otvorenija i uočljivija negoli greška u postupcima, koja dopušta mnoga ublažavajuća izvinjenja i ne omogućava donošenje tako jasnog suda o nameri i pogledima učinioca.

Tako izlazi, u celini uzev, da svaka vrsta mnjenja ili suda, koja nije ravna saznanju, potiče potpuno iz jačine i živosti opažaja i da ti kvalitete sačinjavaju u umu ono što nazivamo *verovanjem* u postojanje nekog predmeta. Ta jačina i ta živost najupadljivije su kod pamćenja, i stoga je naše pouzdanje u verodostojnost te moći najveće koje se može zamisliti i u mnogo pogleda ravno je pouzdanosti demonstracije. Sledeći stepen ovih kvaliteta je onaj koji potiče iz odnosa uzroka i posledice;

* Deo IV, odeljak 1.

i on je isto tako veoma velik, naročito kad se iz iskustva vidi da je združenost savršeno stalna i kad predmet koji nam je dat tačno liči na one koje smo imali u iskustvu. No, ispod ovog stepena osvedočenja ima mnogo drugih koji imaju uticaja na strasti i uobrazilju, srazmerno onom stepenu jačine i živosti koji prenose na predstave. Prelaz od uzroka ka posledici vršimo pomoću navike, i pozajmljujemo od nekog datog utiska onu živost koju rasprostiremo preko korelativne predstave. Ali kad nismo zapazili dovoljan broj slučajeva da bi se proizvela jaka navika; ili kad su ti slučajevi oprečni jedni drugima; ili kad sličnost nije tačna; ili je dati utisak bleđ i nejasan; ili je iskustvo u izvesnoj meri izbrisano iz pamćenja; ili veza zavisi od dugog lanca predmeta; ili je zaključivanje izvedeno iz opštih pravila, a ipak nije saobrazno njima — u svim tim slučajevima umanjuje se svedočenje usled umanjenja jačine i intenzivnosti predstave. Takva je dakle priroda suđenja i verovatnoće.

Pored nesumnjivih argumenata na kojima je osnovan svaki deo ovog sistema, ono što njemu najviše daje verodostojnost jeste slaganje tih delova i nužnost delova da objasne jedni druge. Verovanje koje prati naše pamćenje iste je prirode kao i ono koje potiče iz naših suđenja: niti ima ikakve razlike između onog koje je izvedeno iz stalne i jednoobrazne veze uzrokâ i posledicâ, i onog koje zavisi od veze isprekidane i neizvesne. Očevidno je odista da je um, kod svih opredeljenja gde donosi odluku iz oprečnih iskustava, najpre u neslozi sa samim sobom, te sklon ovoj ili onoj strani srazmerno broju iskustava koje smo videli ili koje pamtimo. Ova borba najzad se okončava u korist one strane na kojoj zapažamo veći broj tih iskustava, no još uvek sa umanjenjem snage u osvedočenju koja odgovara broju suprotnih iskustava. Svaka mogućnost od koje se verovatnoća sastoji deluje na uobrazilju odvojeno, i najzad preovlada veći zbir mogućnosti, i to sa snagom koja je srazmerna njegovoj nadmoćnosti. Sve ove pojave vode neposredno prethodnom sistemu; i nikad neće biti moguće objasniti ih na zadovoljavajući i dosledan način pomoću nekih drugih principa. Ako ove sudove ne bismo smatrali posledicama navike na uobrazilju, izgubili bismo se u neprestanoj protivrečnosti i besmislenosti.

ODELJAK XIV

O predstavi nužne veze

Pošto smo tako objasnili način na koji umujemo prevazilažeći naše neposredne utiske i zaključujemo da takvi posebni uzroci moraju imati takve posebne posledice, moramo se sad vratiti našim tragom da bismo razmotrili ono pitanje* koje nam se prvo postavilo, a koje smo ispustili putem, naime pitanje, kakva je naša predstava nužnosti kad kažemo da su dva predmeta nužno spojena zajedno? Ovde ponavljam ono što sam često imao prilike da primetim, da pošto nemamo predstave koja ne potiče od nekog utiska, moramo naći neki utisak iz kojega nastaje ta predstava nužnosti ako tvrdimo da stvarno imamo takvu predstavu. Zato razmatram u kakvim predmetima se obično pretpostavlja da nužnost leži; i, nalazeći da se ona uvek pripisuje uzrocima i posledicama, okrećem pogled dvama predmetima za koje pretpostavljam da su stavljeni u taj odnos i razmatram ih u svim situacijama kojima su podložni. Odmah opažam da su oni *dodirni* u vremenu i mestu, te da predmet koji nazivamo uzrokom *prethodi* onom drugom kojeg nazivamo posledicom. Ni u jednom slučaju ja ne mogu da idem dalje, niti mi je moguće da otkrijem neki treći odnos između tih predmeta. Stoga ja proširujem moj vidokrug da bih obuhvatio nekoliko slučajeva gde nalazim da slični predmeti uvek postoje u sličnim odnosima dodirnosti i sledovanja. Na prvi pogled čini se da ovo malo služi mojoj svrsi. Refleksija o nekoliko slučajeva samo ponavlja iste predmete, pa prema tome nikad ne može dati poticaj novoj predstavi. Ali pri daljem istraživanju vidim da ponavljanje nije isto u svakoj pojedinosti, već proizvodi nov utisak i na taj način predstavu koju sada ispitujem. Jer, posle čestog ponavljanja, vidim da je um, pri javljanju jednog od tih predmeta, *opredeljen* navikom da razmatra njegovog uobičajenog pratioca i da ga razmatra u jačoj svetlosti zbog njegovog odnosa prema prvom predmetu. Ovaj utisak, dakle, ili *opredeljenost*, jeste ono što mi daje predstavu nužnosti.

Ne sumnjam da će ovi zaključci biti bez teškoća prihvaćeni na prvi pogled, budući da su oni očevidne dedukcije iz principâ koje smo već uspostavili i koje smo često upotreblja-

* Odeljak 2.

vali u našim umovanjima. To osvedočenje, kako u prvim principima tako i u dedukcijama, može nas neoprezno navesti da izvedemo zaključak i pomislimo da ono ne sadrži ništa neobično ni vredno naše radoznalosti. No iako takva nesmotrenost može pomoći da ovo umovanje bude lakše prihvaćeno, doprineće da se ono lakše i zaboravi; zato mislim da je umesno da upozorim da sam upravo sad ispitivao jedno od vrhunskih pitanja filozofije, naime, *pitanje o moći i dejstvenosti uzrokâ*, koje, kako se čini, toliko zanima sve nauke. Takvo upozorenje izazvaće, naravno, pažnju čitaoca i on će poželeti potpunije izlaganje moje doktrine, kao i argumenata na kojima se ona osniva. Ovaj zahtev tako je razložen da ne mogu odbiti da mu se povinujem; tim pre što se nadam da će ovi principi sticati tim više snage i osvedočenja što se više budu ispitivali.

Nema pitanja koje je zbog svoje važnosti, kao i teškoće, izazvalo više prepreke kako među antičkim tako i među modernim filozofima nego što je ovo koje se tiče dejstvenosti uzrokâ ili onog kvaliteta sa kojega njima slede njihove posledice. No pre nego što su se oni upuštali u te prepirke, čini mi se da ne bi bilo zgoreg da se ispitalo kakvu predstavu imamo o toj dejstvenosti koja je tema rasprave. Ovo je, nalazim, glavno što nedostaje u njihovim umovanjima i potrudicu se da to ovde dopunim.

Počinjem zapažanjem da su izrazi *dejstvenost*, *pokretačka snaga*, *moć*, *sila*, *energija*, *nužnost*, *veza* i *proizvodni kvalitet* svi bezmalo sinonimi, i stoga je besmisleno upotrebiti ma koji od njih pri definisanju onih ostalih. Ovim zapažanjem odbacujemo odmah sve otrcane definicije koje su filozofi dali o moći i dejstvenosti; i umesto da tražimo predstave u tim definicijama, mi je moramo potražiti u utiscima iz kojih ona prvobitno potiče. Ako je predstava složena, ona mora poticati iz složenih utisaka. Ako je prosta — iz prostih utisaka.

Mislim da najopštije i najpristupačnije razmišljanje ove stvari jeste reći da, viđajući iz iskustva da u materiji ima nekoliko novih proizvoda, kao što su kretanja i promene tela, i zaključujući da negde mora biti neka moć koja je kadra da ih proizvodi, dolazimo najzad ovim umovanjem do predstave o moći i dejstvenosti. No da bismo se uverili da je ovo razjašnjenje više pristupačno nego filozofsko, treba samo da se opomenemo dvaju veoma očiglednih principa. *Prvo*, da sâm razum ni-

kad ne može proizvesti originalnu predstavu; i, *drugo*, da nas razum, za razliku od iskustva, nikad ne može navesti da zaključimo da je neki uzrok ili proizvodni kvalitet apsolutno potreban za svaki početak postojanja. Obe ove opaske bile su dovoljno objašnjene i zato se zasad na njima nećemo dalje zadržavati.

Iz njih ću samo zaključiti da, pošto razum nikad ne može proizvesti predstavu dejstvenosti, ta predstava mora poticati iz iskustva i iz nekih posebnih primera te dejstvenosti koji prodiru u um običnim kanalima oseta ili refleksije. Predstave uvek predstavljaju svoje predmete ili utiske, i, *vice versa*, predmeti su nužni po začecju svake predstave*. Prema tome, ako tvrdimo da imamo neku pravu predstavu o toj dejstvenosti, moramo izneti neki slučaj u kojem se dejstvenost jasno otkriva umu i njena se delovanja očigledno pokazuju našoj svesti ili čulima. Odbijemo li to, priznajemo da je predstava nemogućna i imaginarna; jer je princip urođenih predstava, jedini koji bi mogao da nas spase u ovoj nedoumici, već bio opovrgnut i sad je bezmalo potpuno odbačen u učenom svetu. Naš sadašnji zadatak, prema tome, mora biti da nađemo neko prirodno proizvođenje, gde se delovanje i dejstvenost uzroka mogu jasno pojmiti i shvatiti umom, bez ikakve opasnosti od nejasnosti ili pogreške.

U ovom istraživanju dobivamo veoma malo ohrabrenja iz one ogromne raznovrsnosti koja se nalazi u mnijenjima onih filozofa koji su navodno objašnjavali tajnu sili i energiju uzrokâ*. Neki tvrde da tela deluju svojim supstantivnim oblikom; drugi — svojim akcidentima ili kvalitetima; nekolicina — svojom materijom i oblikom; neki, opet, svojim oblikom i akcidentima, a neki — izvesnim svojstvima i moćima odelitim od svega ovog. Sva ova mišljenja, opet, izmešana su i izmenjana na hiljadu različitih načina i izazivaju jako podozrenje da nijedno od njih nema neke temeljnosti ni osvedočenosti, te da je pretpostavka o nekoj dejstvenosti u ijednom poznatom kvalitetu materije potpuno bez osnova. Ovo podozrenje mora ojačati u nama kad uzmemo u obzir da ti principi o supstantivnim oblicima, akci-

* Vidi g. Loka; glava o Sili.

* Vidi Otac Malbranš (Malebranche), Knj. IV, deo II, gl. 3, i primeri u vezi s tim.

dentima i moćima nisu u stvarnosti nikakva poznata svojstva telâ, već su savršeno nepojmljiva i neobjašnjiva. Jer očividno je da filozofi ne bi nikad pribegli takvim mutnim i neizvesnim principima da su imali iole sreće sa onima koji su jasni i pojmivi; naročito u pitanju kao što je ovo koje mora biti predmet najprostijeg razuma, akoli ne čulâ. Sve u svemu, možemo zaključiti da je nemoguće, u ijednom slučaju, pokazati princip u kojem se nalazi sila i pokretačka snaga nekog uzroka; i najutančaniji i najprostiji umovi podjednako su na mucu u pogledu ove stvari. Ako neko misli da je umesno opovrći ovo tvrđenje, nema potrebe da se trudi da izmišlja duga umovanja, već neka nam odmah pokaže jedan primer uzroka u kojem otkrivamo moć ili delujući princip. Često moramo da pribegavamo ovom izazivanju pošto je ono bezmalo jedini način da se u filozofiji dokaže negacija.

Neznatan uspeh koji su postigli svi pokušaji da se utvrdi ta moć najzad je prisilio filozofe da zaključe da nam je krajnja sila ili dejstvenost prirode savršeno nepoznata i da uzalud tragamo za njom u svim poznatim kvalitetima materije. U tom mnjenju oni su bezmalo jednodušni; i samo u zaključku koji izvode iz toga oni otkrivaju razliku u svojim mišljenjima. Jer neki su od njih, kao kartuzijanci naročito, pošto su postavili kao princip da savršeno poznajemo suštinu materije, sasvim prirodno zaključili da ona nije obdarena nikakvom dejstvenošću i da ona, sama od sebe, ne može da prenosi kretanje niti da proizvede ijednu od onih posledica koje joj pripisujemo. Pošto se suština materije sastoji u prostornosti i pošto prostornost ne sadrži u sebi stvarno sretanje već samo pokretljivost, to oni zaključuju da energija koja proizvodi kretanje ne može boraviti u prostornosti.

Ovaj zaključak vodi ih drugome koji oni smatraju potpuno neizbežnim. Materija, vele oni, sama po sebi potpuno je neaktivna i lišena svake moći da proizvede, ili da nastavi, ili da prenosi kretanje: ali pošto su te posledice očevidne našim čulima i pošto se moć koja ih proizvodi mora negde nalaziti, to ona mora boraviti u Bogu, u onom Bažanskom Biću koje u svojoj prirodi sadrži svu odlučnost i sve savršenstvo. Prema tome, Bog je prvi pokretač vasiona i on je ne samo najpre stvorio materiju i dao joj njen prvobitni podsticaj, već isto tako, neprestanim ispoljavanjem svoje svemoći, održava njeno postojanje

i daje joj redom sva ona kretanja, oblikovanja i kvalitete kojima je obdarena.

Ovo mišljenje je zaceo veoma zanimljivo i vredno naše pažnje; no ako se za časak opomenemo naše svrhe radi koje smo obratili pažnju na nj, pokazaće se izlišno da ga ispitujemo na ovome mestu. Pošto sve predstave potiču od utisaka ili nekih ranijih *opažaja*, postavili smo kao princip da je nemoguće da možemo imati predstavu moći i dejstvenosti, sem ako se ne bi mogli izneti slučajevi u kojima *opažamo* da se ta moć ispoljava. Sad, pošto se ti slučajevi nikad ne mogu otkriti u telu, kartezijanci, držeći se svog principa o urođenim predstavama, pribegli su Vrhovnom Duhu ili Bogu koga oni smatraju jedinim aktivnim bićem u vasioni i neposrednim uzrokom svake preinake u materiji. Ali, pošto se priznaje da je princip urođenih predstava neistinit, to sledi da nam hipoteza o Bogu ne može ni u čemu poslužiti da objasnimo onu predstavu o pokretačkoj snazi za kojom uzalud tragamo među svim predmetima koji su dati našim čulima ili kojih smo subjektivno svesni u našim umovima. Jer ako svaka predstava potiče od nekog utiska, predstava o Bogu dolazi od istog porekla; a ako ni jedan utisak, bilo od oseta ili od refleksije, ne sadrži u sebi nikakvu silu ili dejstvenost, podjednako je nemoguće otkriti ili čak zamisliti jedan takav aktivan princip u Bogu. Stoga, pošto su ti filozofi zaključili da materija ne može biti obdarena nikakvim dejstvenim principom zato što je nemoguće otkriti u njoj takav princip, isti tok umovanja trebalo bi da ih opredeli da ga isključe iz Vrhovnog Bića. Ili, ako smatraju da je to mišljenje besmisleno i bezbožno, kao što doista jeste, reći ću im kako ga mogu izbeći, reći ću da od samog početka zaključim da nemaju adekvatne predstave moći ili dejstvenosti ni u jednom predmetu, pošto ni u telu ni u duhu, ni u višim ni u nižim prirodama, nisu kadri da otkriju o tome ni jedan jedini primer.

Isti zaključak je neizbežan i po hipotezi onih koji podržavaju dejstvenost drugih uzroka i pripisuju materiji derivativnu ali stvarnu moć i energiju. Jer pošto oni priznaju da ta energija ne leži ni u jednom od poznatih kvaliteta materije, teškoća još uvek ostaje u pogledu porekla njene predstave. Ako stvarno imamo predstavu moći, možemo moć pripisati nekom nepoznatom kvalitetu: ali ako je nemoguće da se ta predstava može izvesti iz takvog kvaliteta, te kako nema ničeg u pozna-

tim kvalitetima što nju može proizvesti, to sledi da se mi varamo kad zamišljamo da posedujemo neku predstavu te vrste, na način kako to obično razumemo. Sve predstave izvedene su iz utisaka i predstavljaju utiske. Mi nikad nemamo utiska koji sadrži moć ili dejstvenost. Prema tome, mi nikad nemamo predstavu moći.

Neki su tvrdili da osećamo neku energiju ili neku moć u našem umu i, pošto smo na taj način stekli predstavu moći, da taj kvalitet prenosimo na materiju gde nismo kadri da je neposredno otkrijemo. Pokreti našeg tela, misli i osećanja našeg uma (kažu oni) pokoravaju se volji, i mi ne tražimo više da steknemo pravi pojam o sili ili moći. No da bismo se uverili kako je pogrešno ovo umovanje, valja samo da se opomenemo da volja, budući ovde smatrana uzrokom, nema ni malo pronalazljivije veze sa svojim posledicama nego što je ima ma koji materijalni uzrok sa svojom pravom posledicom. Tako smo daleko od opažanja veze između čina volje i pokreta tela da nijedna posledica, priznaje se, nije većma neobjašnjiva prema moćima i suštini misli i materije. Ni gospodarenje volje nad našim umom nije razumljivije. Posledica je tu jasno različna i odvojljiva od uzroka i može se predvideti bez iskustva njihove stalne združenosti. Mi možemo da gospodarimo našim umom do izvesnog stepena, ali preko *toga* gubimo sve gospodarenje nad njim: i očevidno je da je nemoguće utvrditi tačne granice našoj vlasti, ako se ne bismo osvrnuli na iskustvo. Ukratko, radnje uma su, u ovom pogledu, iste kao i radnje materije. Mi opažamo samo njihovu stalnu združenost, i naše umovanje nikad ne možemo uputiti dalje od toga. Nijedan unutrašnji utisak nema više očigledne energije nego što je imaju spoljašnji predmeti. Stoga, pošto filozofi priznaju da materija deluje nekom nepoznatom silom, uzalud bismo se nadali da možemo steći neku predstavu o sili time što bismo o tome upitali naše umove.*

Postavljeno je kao izvestan princip da opšte ili apstraktne predstave nisu ništa doli pojedinačne predstave uzete u izvesnoj svetlosti, te da je u našim refleksijama o nekom predmetu

* Isto nesavršenstvo prati naše predstave o Bogu; ali to nema nikakvog uticaja na religiju ni na moral. Red u vasioni dokazuje sve-moćan um; to jest, um čija je volja *stalno praćena* poslušnošću svakog stvorenja i bića. Ništa više nije potrebno da bi se postavio temelj svih članova vere; niti je nužno da obrazujemo odelitu predstavu o sili i o energiji Vrhovnog Bića.

isto tako nemogućno da isključimo iz naših misli sve pojedinačne stepene kvantiteta i kvaliteta kao i iz stvarne prirode stvari. Prema tome, ako posedujemo neku predstavu o moći uopšte, moramo isto tako biti sposobni da zamislimo neku njenu pojedinačnu vrstu; a pošto moć ne može da opstoji sama, već se uvek smatra kao atribut nekog bića ili postojanja, moramo biti kadri da stavimo tu moć u neko pojedinačno biće i da to biće zamislimo kao obdareno stvarnom silom i energijom koje čine da takva pojedinačna posledica nužno rezultira iz njegovog delovanja. Moramo odelito i pojedinačno zamisliti vezu između uzroka i posledice i biti kadri da potvrdimo, na osnovu prostog sagledanja jednog od njih, da mu mora uslediti ili prethoditi ono drugo. To je pravi način da se zamisli pojedinačna moć u pojedinačnom telu: pa pošto je opšta predstava nemogućna bez pojedinačne predstave, to ako je ova druga nemogućna, ni ona prva zacelo nikad ne može postojati. Ništa nije očividnije nego to da ljudski um ne može da obrazuje takvu predstavu o dva predmeta — na takav način da poima neku vezu između njih, ili da shvata odelito tu moć ili dejstvenost koja ih ujedinjuje. Takva veza bila bi ravna dokazu i sadržala bi u sebi apsolutnu nemogućnost za jedan predmet da ne sledi, ili da se zamisli da ne sledi, za onim drugim — a ta vrsta veze već je bila odbačena u svima slučajevima. Ako je neko suprotnog mnjenja i misli da je stekao pojam o moći u nekom pojedinačnom predmetu, želeo bih da mi ukaže na taj predmet. No dokle god ne vidim takav predmet, a teško da ću ga videti, ne mogu da se uzdržim od zaključka, pošto nikad ne možemo jasno pojmiti kako je ikako moguće da neka pojedinačna moć boravi u nekom pojedinačnom predmetu, da mi obmanjujemo sebe zamišljajući da možemo da obrazujemo takvu opštu predstavu.

Tako, sve u svemu uzev, možemo zaključiti da, kad govorimo o nekom biću više ili niže prirode kao obdarenom jednom moći ili silom srazmernom nekoj posledici, kad govorimo o nužnoj vezi između predmeta i pretpostavljamo da ta veza zavisi od dejstvenosti ili energije kojom je neki od tih predmeta obdaren, — svi ti izrazi, *tako primenjeni*, nemaju stvarno nikakvog određenog značenja, jer mi samo upotrebljavamo obične reči bez jasnih i određenih predstava. No pošto je verovatnije da ti izrazi gube ovde svoje pravo značenje zato što su *pogrešno primenjeni* negoli da nemaju nikakvog značenja, biće umesno da

još jednom razmotrimo ovu temu da bismo videli možemo li ikako da otkrijemo prirodu i poreklo onih predstava koje im pridajemo.

Recimo da su nam data dva predmeta od kojih je jedan uzrok a drugi posledica; jasno je da na osnovu prostog razmatranja jednog ili oba od tih predmeta mi nikad nećemo opaziti sponu koja ih ujedinjuje, niti ćemo moći izvesno da kažemo da između njih ima neke veze. Prema tome, jedan jedinit slučaj ne dovodi nas do predstave uzroka i posledice, nužne veze, moći, sile, energije i dejstvenosti. Kad nikad ne bismo videli drugih sem pojedinačnih združenja predmetâ, potpuno različnih jedni od drugih, nikad ne bismo bili sposobni da obrazujemo takve predstave.

No, opet, recimo da zapažamo nekoliko slučajeva u kojima su isti predmeti uvek združeni zajedno, mi odmah zamišljamo neku vezu između njih i počinjemo da izvodimo zaključak iz jednog o drugome. To mnoštvo sličnih slučajeva sačinjava, prema tome, samu suštinu moći ili veze, i izvor je iz kojega predstava o njima proizilazi. Zato, da bismo razumeli predstavu o moći, moramo razmotriti to mnoštvo — i ne tražim ništa više da bih dao rešenje ove teškoće koja nas je tako dugo zbunjivala. Jer, evo, kako ja mislim: ponavljanje savršeno sličnih slučajeva nikad ne može *samo* proizvesti originalnu predstavu, različnu od onih koje se nalaze u ma kojem pojedinačnom slučaju, kao što je zapaženo, i kao što očevidno sledi iz našeg osnovnog principa — *da sve predstave jesu kopije utisaka*. Prema tome, pošto je predstava moći nova originalna predstava i ne nalazi se ni u jednom jedinitom slučaju, a koja ipak proizilazi iz ponavljanja nekoliko slučajeva, to sleda da *samo* ponavljanje nema tu posledicu, već mora ili da *otkrije* ili da *proizvede* nešto novo, koje je izvor te predstave. Ako ponavljanje ne bi ni otkrilo ni proizvelo ništa novo, ono bi moglo umnožavati naše predstave, ali ih ne bi proširilo preko onog što one jesu pri zapažanju jednog jedinog slučaja. Svako proširenje, prema tome (tako kao što je predstava moći ili veze), koje nastaje od mnoštva sličnih slučajeva, prekopirano je od nekih posledica tog mnoštva i savršeno će se razumeti kad se razumeju te posledice. Gde god vidimo da se nešto novo otkriva ili proizvodi ponavljanjem, tu moramo postaviti moć i nikad je ne smemo tražiti u nekom drugom predmetu.

Ali očigledno je, na prvome mestu, da ponavljanje sličnih predmeta u sličnim odnosima sledovanja i dodirnosti ne *otkriva* ništa novo ni u jednom od njih — jer iz njega ne možemo izvesti nikakav zaključak, niti ga možemo načiniti predmetom bilo demonstrativnog bilo verovatnog umovanja, kao što je već bilo dokazano.* Štaviše, ako pretpostavimo da bismo mogli da izvedemo zaključak, on ne bi imao nikakvog značaja u ovom slučaju; jer nijedna vrsta umovanja ne može proizvesti novu predstavu kao što je ova predstava o moći; jer u svakom umovanju moramo unapred posedovati jasne predstave koje mogu biti predmeti našeg umovanja. Zamišljanje uvek prethodi shvaćanju: kad je jedno mutno — drugo je neizvesno; kad jedno podbaci — i ono drugo mora isto tako podbaciti.

Drugo, izvesno je da ovo ponavljanje sličnih predmeta u sličnim situacijama *ne proizvodi* ništa novo ni u tim predmetima niti u ijednom spoljašnjem telu. Jer lako će se dopustiti da su razni slučajevi združenosti sličnih uzroka i posledica koje znamo potpuno nezavisni sami po sebi i da je prenošenje kretanja, koje vidim da je sad nastalo od udara dveju bilijskih lopti, potpuno odelito od onog koje sam video da je nastalo od takvog podsticaja pre jedne godine. Ovi podsticaji nemaju nikakvog uticaja jedni na druge. Oni su potpuno odeljeni vremenom i mestom, te je jedan mogao postojati i prenositi kretanje, iako drugi nije nikad postojao.

Stalna združenost predmetâ i neprekidna sličnost u njihovim odnosima sledovanja i dodirnosti ne otkriva, dakle, i ne proizvodi u njima ništa novo. Ali iz te sličnosti potiču predstave nužnosti, moći i dejstvenosti. Te predstave, prema tome, ne predstavljaju ništa što pripada ili može pripadati predmetima koji su stalno združeni. Ovaj argument, sa koje god strane ga razmotrili, pokazaće se savršeno neopovrgljiv. Slični slučajevi uvek su prvi izvor naše predstave moći ili nužnosti; u isto vreme, oni ne vrše tom svojom sličnošću nikakav uticaj ni jedni na druge niti na neki spoljašnji predmet. Prema tome, valja nam se okrenuti na neku drugu stranu da potražimo poreklo te predstave.

Iako pojedini slični slučajevi, koji proizvode predstavu moći, nemaju uticaja jedni na druge i nikad ne mogu proizvesti neki nov kvalitet *u predmetu* koji može biti obrazac te pred-

* Odeljak 6.

stave, ipak *zapažanje* te sličnosti proizvodi jedan nov utisak *u umu* koji je stvarni obrazac predstave. Jer kad jednom zapažimo sličnost u dovoljnom broju slučajeva, odmah osećamo opredeljenost uma da pređe od predmeta ka njegovom uobičajenom pratiocu i da ga, usled tog odnosa, zamisli u jačoj svetlosti. Ta opredeljenost jedina je posledica sličnosti pa, prema tome, nju valja poistovetiti sa moći ili dejstvenošću čija predstava potiče od sličnosti. Razni primeri sličnih združenosti vode nas pojmu sile i nužnosti. Ti slučajevi sami po sebi potpuno su odeliti jedni od drugih i ujedinjeni su samo u umu koji ih zapaža i sabira njihove predstave. Nužnost je, prema tome, posledica ovog zapažanja i nije ništa drugo do unutrašnji utisak uma ili opredeljenost da prenosimo naše misli sa jednoga predmeta na drugi. Ako ne gledamo na nju u toj svetlosti nikad ne možemo doći ni do najudaljenijeg pojma o njoj, niti je možemo pripisati spoljašnjim ili unutrašnjim predmetima, duhu ili telu, uzrocima ili posledicama.

Nužna veza između uzrokâ i posledicâ je osnov našeg zaključivanja iz jednih o drugima. Osnov našeg zaključivanja je prelaz koji proizilazi iz naviknutog ujedinjenja. Ovi su, prema tome, istovetni.

Predstava nužnosti proizilazi iz nekog utiska. Nijedan utisak koji prenose naša čula ne može podstaći takvu predstavu. Prema tome, ona mora poticati od nekog unutrašnjeg utiska, ili utiska refleksije. Nema drugog unutrašnjeg utiska koji se može odnositi na stvar o kojoj sada govorimo osim one sklonosti koju stvara navika da se prelazi ka predstavi njegovog uobičajenog pratioca. Ovo je, prema tome, suština nužnosti. Ukupno uzev, nužnost je nešto što postoji u umu, ne u predmetima; nije nam moguće da ikad obrazujemo makar najudaljeniju predstavu o njoj, ako je smatramo kao kvalitet telâ. Ili mi nemamo predstave nužnosti, ili nužnost nije ništa drugo do opredeljenost misli da prelazi od uzrokâ ka posledicama i od posledicâ ka uzrocima, prema iskustvu o njihovom ujedinjenju.

Tako, kao što nužnost, koja čini dva puta dva jednako četiri, ili tri ugla trougla jednako dvama pravim uglovima, leži same u činu razuma, kojim razmatramo i poredimo te predstave; na sličan način nužnost moći, koja ujedinjuje uzroke i posledice, leži u opredeljenosti uma da prelazi od jednih ka drugima. Dejstvenost ili energija uzrokâ ne nalazi se ni u sa-

mim uzrocima, ni u Bogu, ni u sadejstvu ovih dvaju principa, već ona potpuno pripada duši koja razmatra ujedinjenje dvaju ili više predmeta u svim prošlim slučajevima. Tu se nalazi stvarna moć uzrokâ, kao i njihova veza i njihova nužnost.

Svestan sam da između svih paradoksa koje sam imao ili ću imati priliku da iznesem u toku ove *Rasprave*, ovaj sadašnji je najžešći, i mogu se uzdati da će on biti prihvaćen i da će savladati drevne predrasude ljudskoga roda samo posredstvom temeljnih dokaza i umovanja. Pre nego što se pomirimo sa ovom doktrinom, koliko puta moramo da ponovimo sebi *da* nam prosto sagledanje dvaju predmeta, ili dveju radnja, ma koliko povezanih, nikad ne može dati neku predstavu moći ili veze između njih; *da* ta predstava proizilazi iz ponavljanja njihove ujedinjenosti; *da* ponavljanje ne otkriva niti prouzrokuje išta u predmetima, već ima uticaja samo na um usled onog uobičajenog prelaza koji proizvodi; *da* je taj uobičajeni prelaz, prema tome, istovetan sa moći ili nužnošću koji su sledstveno kvaliteti opažajâ, ne predmetâ, i osećaju se iznutra dušom a ne opažaju se spolja u telima? Čuđenje obično prati sve ono što je izvanredno; i to čuđenje pretvara se odmah u najveći stepen poštovanja ili prezira, prema tome da li predmet odobravamo ili ne odobravamo. Premda gornje umovanje meni izgleda najkraće i najpresudnije koje se može zamisliti, ipak, veoma se bojim da će kod velike većine čitalaca nadvladati naklonjenost uma i izazvati u njih predrasudu protiv ovog učenja.

Ova oprečna naklonjenost lako se dà objasniti. Obično je zapažanje da je um veoma sklon da se rasprostire po spoljašnjim predmetima i da združi sa njima unutrašnje utiske koje oni izazivaju i koji se uvek pojavljuju u isto vreme kad se i ti predmeti otkriju čulima. Tako, zato što uvek nalazimo da izvesni zvuci i mirisi prate izvesne vidljive predmete, mi prirodno zamišljamo neku združenost, čak lokalnu, između predmetâ i kvalitetâ, iako su kvaliteti takve prirode da ne dopuštaju takvu združenost i stvarno ne postoje nigde. No o tome biće više reči docnije.* Zasad, dovoljno je zapaziti da ta ista sklonost jeste razlog što zamišljamo da nužnost i sila leže u predmetima koje razmatramo, a ne u našem umu koji ih razmatra; pri svemu tome, nemogućno nam je da obrazujemo ni najdalju predstavu

* Deo IV, odeljak 5.

o tom kvalitetu, kad taj kvalitet ne uzimamo kao opredeljenost uma da sa predstave jednog predmeta prelazi na predstavu onog drugog koji je njegov uobičajeni pratilac.

No premda je ovo jedino razložno objašnjenje koje možemo dati o nužnosti, gorepomenuti principi toliko su učvrstili u umu oprečnu zamisao da ja ne sumnjam da će mnogi zauzeti stav prema mome mnjenju kao nastranom i sivešnom. Šta! — dejstvenost uzrokâ leži u opredeljenosti uma! Kao da uzroci ne deluju potpuno nezavisno od uma i kao da ne bi nastavili svoje delovanje čak i ako ne bi bilo postojećeg uma da razmišlja ili rasuđuje o njima. Misao može lako da zavisi od uzrokâ u pogledu svog delovanja, ali ne uzroci od misli. To bi značilo obrnuti red prirode i načiniti sekundarnim ono što je stvarno primarno. Svakom delovanju odgovara moć koja joj je srazmerna; i ta se moć mora staviti u telo koje deluje. Otklonimo li moć sa jednoga uzroka, moramo je pripisati drugom; ali otkloniti je od svih uzrokâ i dati je nekom biću koje ni na koji način nije povezano sa uzrokom ili posledicom, sem što ih opaža, gruba je besmislica i oprečno je najizvesnijim principima ljudskog razuma.

Na sve ove argumente mogu samo da odgovorim da je slučaj ovde gotovo isti kao kad bi slepac tvrdio da nalazi mnoge besmislice u pretpostavci da skrletna boja nije istovetna sa zvukom trube, ni svetlost istovetna sa čvrstoćom. Ako stvarno nemamo predstave o moći ili dejstvenosti ni u jednom predmetu, ni o nekoj stvarnoj vezi između uzrokâ i posledicâ, dokaz da je dejstvenost nužna u svim delovanjima biće od male koristi. Mi sami sebe ne razumemo kad tako govorimo, već neznački brkamo predstave koje su potpuno odelite jedna od druge. Odis-ta, spreman sam da dopustim da može biti raznih kvaliteta, kako u materijalnim tako i u nematerijalnim predmetima, sa kojima smo mi potpuno neupoznati; pa ako nam se sviđa da njih nazivamo *moć* ili *dejstvenost*, to za svet neće imati velikog značaja. Ali kada, umesto da one označavaju te nepoznate kvalitete, hoćemo da reči *moć* i *dejstvenost* znače nešto o čemu imamo jasnu predstavu, a koja je nesaglašljiva sa predmetima kojima je primenjujemo, nejasnost i zabluda počinju da hvataju maha i lažna filozofija odvodi nas na stranputicu. Takav je slučaj kad opredeljenost misli prenosimo na spoljašnje predmete i zamišljamo da između njih ima neke stvarne pojmljive

veze, pošto je kvalitet ono što jedino može pripadati umu koji ih razmatra.

Što se tiče moguće opaske da su delovanja prirode nezavisna od naših misli i umovanja, ja nju dopuštam, i shodno tome — primetio sam da predmeti stoje jedni prema drugima u odnosima dodirnosti i sledovanja; da možemo zapaziti, u raznim slučajevima, da slični predmeti imaju slične odnose, i da je sve to nezavisno od delovanjâ našeg razuma i da im prethodi. Ali ako idemo dalje i pripisujemo moć ili nužnu vezu ovim predmetima, — to je ono što nikad u njima ne zapažamo, već predstavu o tome moramo izvoditi iz onoga što subjektivno osećamo dok ih razmatramo. O tome sam tako potpuno uveren da sam spreman, pomoću jedne dovrtljivosti koju neće biti teško razumeti, da ovo svoje umovanje obrnem u poseban primer.

Kad nam je neki predmet dat, on odmah prenosi umu živahnu predstavu onog predmeta koji se obično viđa da ga prati; i ta opredeljenost uma obrazuje nužnu vezu tih predmeta. Ali ako sa predmetâ skrenemo pogled na opažaje, u tom slučaju utisak se smatra kao uzrok, a živahna predstava kao posledica; a njihova nužna veza je ona nova opredeljenost koju osećamo da prelazi iz predstave jednog u predstavu onog drugog. Ujedinjujući princip koji spaja naše unutrašnje opažaje nepojmljiv je kao i onaj koji spaja spoljašnje predmete i nepoznat nam je drukčije osim kroz iskustvo. No, priroda i posledice iskustva bili su već dovoljno ispitani i objašnjeni. Ono nam nikad ne pruža uvid u unutrašnji sastav ili delujući princip predmetâ, već samo navikava um da sa jednog predmeta prelazi na drugi.

Sada je vreme da prikupimo sve različne delove ovog umovanja, i, združivši ih zajedno, da obrazujemo tačnu definiciju odnosa uzroka i posledice, što čini predmet ovog istraživanja. Ovaj red, da najpre ispitujemo naš zaključak izveden iz odnosa pre nego što smo objasnili sâm odnos, bio bi neoprostiv da je bilo moguće postupiti po nekom drukčijem metodu. Ali kako priroda odnosa tako mnogo zavisi od prirode zaključka, bili smo prisiljeni da idemo napred na ovaj prividno naopak način i da upotrebljavamo pojmove pre nego što smo bili kadri da ih tačno definišemo, ili da utvrdimo njihovo značenje. Sada ćemo popraviti tu grešku dajući tačnu definiciju uzroka i posledice.

O tome odnosu mogu se dati dve definicije koje su različne samo po tome što daju drukčiji vid istog predmeta i mi ga otuda razmatramo ili kao *filozofski* ili kao *prirodni* odnos; ili kao upoređenje dveju predstava, ili kao udruživanje između njih. Uzrok možemo definisati kao „Predmet koji prethodi drugome i dodiran je s njim, i gde se svi predmeti slični prvome nalaze u sličnom odnosu prethođenja i dodirnosti prema onim predmetima koji liče na drugi”. Ako se ova definicija smatra manjkavom zato što je izvedena iz predmetâ tuđih uzroku, možemo je zameniti drugom definicijom: „Uzrok je predmet koji prethodi drugome i koji je dodiran s njim, i tako ujedinjen s njim da predstava jednoga opredeljuje um da obrazuje predstavu onoga drugog a utisak jednoga da obrazuje predstavu onoga drugog”. Ako bi se i ova definicija odbacila iz istoga razloga, ja ne znam drugog leka sem da zamolim osobe takve tananosti da umesto ove dadu neku ispravniju definiciju. No, što se mene tiče, moram priznati svoju nesposobnost za takav poduhvat. Kad ispitujem, sa najvećom tačnošću, one predmete koji se obično nazivaju uzrocima i posledicama, nalazim, pri razmatranju jednog jedinog slučaja, da je jedan predmet prethodan drugom i dodiran je s njim; a ako proširimo svoj pogled da bih razmotrio nekoliko slučajeva, vidim samo da se slični predmeti stalno nalaze u sličnim odnosima sledovanja i dodirnosti. Osim toga, kad razmatram uticaj te stalne združenosti, opažam da takav odnos nikad ne može biti predmet umovanja i nikad ne može delovati na um sem pomoću navike koja opredeljuje uobrazilju da prelazi od predstave jednog predmeta na predstavu njegovog uobičajenog pratioca, te od utiska jednog na življu predstavu onog drugog. Ma koliko neobična mogu izgledati ova mišljenja, mislim da je beskorisno da dajem sebi truda daljim ispitivanjem ove teme ili umovanjem o njoj, no oslanjajući se na njih kao na osnovne maksime.

Pre nego što ostavimo ovu temu, biće samo umesno da iz nje izvedemo neke korolarije pomoću kojih možemo otkloniti nekoliko predrasuda i popularnih zabluda koje su veoma mnogo preovlađivale u filozofiji. Prvo, iz gornje doktrine možemo naučiti da su svi uzroci od iste vrste i da, naročito, nema osnova onom razlikovanju koje katkad pravimo između dejstvenih uzroka i uzroka *sine qua non*, ili između dejstvenih uzroka, formalnih uzroka, materijalnih uzroka, primernih uzroka i pos-

jednijh uzroka. Jer, pošto naša predstava dejstvenosti potiče od stalne združenosti dvaju predmeta, uzrok je dejstven gde god se ovo zapazi, a gde toga nije, tu ne može biti ni uzroka bilo koje vrste. Iz tog razloga moramo odbaciti razlikovanje između *uzroka i povoda* kad se zamišlja da ove reči označuju nešto suštinski različno jedno od drugog. Ako se stalna združenost sadrži u onome što nazivamo povodom — to je stvarni uzrok; akoli ne — to uopšte nije odnos i ne može podstaći nikakav argument ili umovanje.

Drugo, isti pravac umovanja navešće nas da zaključimo da ima samo jedna vrsta *nužnosti*, kao što ima samo jedna vrsta uzroka te da je obično razlikovanje između *moralne i fizičke* nužnosti bez osnova u prirodi. Ovo jasno izlazi iz prethodnog razmišljanja nužnosti. Stalna združenost predmetâ, zajedno sa opredeljenošću uma, jeste ono što sačinjava fizičku nužnost, i njihovo nestajanje poistovećuje se sa *slučajem*. Pošto predmeti moraju ili biti ili ne biti združeni, i pošto um mora ili biti ili ne biti opredeljen da prelazi sa jednog predmeta na drugi, to je nemoguće dopustiti neku sredinu između slučaja i apsolutne nužnosti. Slabljenjem ove združenosti i opredeljenosti ne menjate prirodu nužnosti, jer čak i pri delovanju tela one imaju različne stepene stalnosti i sile a da pri tom ne proizvode neku drukčiju vrstu tog odnosa.

Razlikovanje koje često pravimo između *moći i ispunjenja* podjednako je bez osnova.

Treće, sad možemo biti kadri potpuno da savladamo sve ono opiranje koje se u nas tako prirodno javlja protiv gornjeg umovanja a kojim smo se trudili da dokažemo da se nužnost uzroka po svaki početak postojanja ne osniva ni na kakvim argumentima, ni demonstrativnim ni intuitivnim. Takvo mnjenje neće izgledati čudno posle gornjih definicija. Ako uzrok definišemo kao *predmet prethodan drugome i dodiran s njim i takav da svi predmeti koji liče na prvi stoje u sličnom odnosu prethodnosti i dodirnosti prema onim predmetima koji liče na drugi*, možemo lako pojmiti da nema apsolutne ni metafizičke nužnosti da svaki početak postojanja prati takav predmet. Ako definišemo uzrok kao *predmet prethodan drugome i dodiran s njim, te tako ujedinjen s njime u uobrazilji da predstava jednog opredeljuje um da obrazuje predstavu drugog, a utisak jednoga da obrazuje življu predstavu onog drugog*, imaćemo još manje

teškoće da prihvatimo ovo mnjenje. Takav uticaj na um savršeno je neobičan i neshvatljiv; i mi ne možemo biti izvesni o njegovoj stvarnosti, sem kroz iskustvo i zapažanje.

Dodaću kao četvrti korolarijum to da nikad ne možemo imati razloga da verujemo da jedan predmet postoji o kojem ne možemo da obrazujemo predstavu. Jer, pošto sva umovanja o postojanju potiču od uzročnosti i pošto sva naša umovanja o uzročnosti potiču iz iskustva o združenosti predmetâ, a ne od nekog umovanja ili refleksije, to isto iskustvo mora nam dati pojam o tim predmetima i mora ukloniti svu tajanstvenost iz naših zaključaka. Ovo je tako očigledno da bi jedva bilo vredno naše pažnje kad ne bi otklanjalo izvesne prigovore one vrste koji bi mogli biti izneti protiv sledećih umovanja o *materiji* i o *supstanci*. Nije potrebno da primetim da potpuno poznavanje predmeta nije potrebno, već samo poznavanje onih njegovih kvaliteta o kojima verujemo da postoje.

ODELJAK XV

Pravila po kojima suditi o uzrocima i posledicama

Prema prethodnom učenju nema predmetâ koje samim ispitivanjem i bez pogleda na iskustvo možemo označiti kao uzroke drugih predmeta, i nema predmetâ koje možemo na isti način pouzdano označiti da nisu uzroci. Ma šta može da proizvede ma šta. Stvaranje, kretanje, razum, volja — sve to može da proizide jedno iz drugog, ili iz ma kojeg drugog predmeta koji možemo da zamislamo. I ovo neće izgledati čudnovato ako uporedimo dva gore objašnjena principa, *da stalna združenost predmetâ opredeljuje njihovu uzročnost** i *da, pravo govoreći, nema drugih predmeta koji su oprečni jedan drugome sem postojanja i nepostojanja*. Kad predmeti nisu oprečni, ništa ih ne ometa da imaju onu stalnu združenost od koje odnos uzroka i posledice potpuno zavisi.

Prema tome, pošto je moguće za sve predmete da postanu uzroci ili posledice jedni drugih, biće umesno da utvrdimo neka opšta pravila pomoću kojih možemo znati kad oni to stvarno jesu.

* Deo I, odeljak 5.

1. Uzrok i posledica moraju biti dodirni u prostoru i vremenu.

2. Uzrok mora prethoditi posledici.

3. Mora biti stalnog ujedinjenja između uzroka i posledice. To je kvalitet koji uglavnom sačinjava taj odnos.

4. Isti uzrok proizvodi uvek istu posledicu, a ista posledica može proizići samo od istog uzroka. Ovaj princip izvodimo iz iskustva i on je izvor većine naših filozofskih umovanja. Jer, kad smo iz nekog jasnog iskustva otkrili uzroke ili posledice neke pojave, mi odmah naše zapažanje proširujemo na sve pojave iste vrste, a da ne čekamo ono stalno ponavljanje iz kojega je izvedena prva predstava tog odnosa.

5. Na ovome principu osniva se još jedan; naime, kad nekoliko različnih predmeta proizvode istu posledicu, to mora biti usled nekog kvaliteta koji otkrivamo da im je zajednički. Jer, pošto slične posledice podrazumevaju slične uzroke, to uzročnost moramo uvek pripisati okolnosti u kojoj otkrivamo sličnost.

6. Sledeći princip osniva se na istom razlogu. Razlika u posledicama dvaju sličnih predmeta mora dolaziti od one pojedinačnosti u kojoj se oni razlikuju. Jer, kao što slični uzroci uvek proizvode slične posledice, to, kad vidimo u nekom slučaju da se naše očekivanje nije ispunilo, moramo zaključiti da ta nepravilnost dolazi usled neke razlike u uzrocima.

7. Kad se neki predmet uvećava ili umanjuje sa uvećanjem ili umanjjenjem njegovog uzroka, treba ga smatrati složenom posledicom, nastalom ujedinjenjem nekoliko različnih posledica koje proizilaze iz nekoliko različnih delova uzroka. Odsutnost ili prisutnost jednog dela uzroka smatra se, dakle, da je uvek praćena odsutnošću ili prisutnošću odgovarajućeg dela posledice. Ta stalna združenost dovoljno dokazuje da je jedan deo uzrok onoga drugog. Moramo se, međutim, čuvati da takav zaključak ne izvodimo iz malog broja iskustava. Izvestan stepen toplote pruža zadovoljstvo; ako umanjuje tu toplotu, umanjuje se zadovoljstvo, ali ne sledi da će se zadovoljstvo isto tako povećati ako toplotu povećate preko izvesnog stepena, jer vidimo da ono prelazi u bol.

8. Osmo i poslednje pravilo koje ću pomenuti glasi: predmet, koji postoji neko vreme u svojoj punoj savršenosti a da ne

proizvede nikakvu posledicu, nije jedini uzrok te posledice, već mu je potrebna pomoć nekog drugog principa koji je kadar da potpomogne njegov uticaj i delovanje. Jer, pošto slične posledice nužno slede iz sličnih uzroka, a u jednom dodirnom vremenu i mestu, njihova trenutna razdvojenost pokazuje da ti uzroci nisu potpuni uzroci.

To je sva *logika* koju smatram umesnom da upotrebim u svojim umovanjima, a možda čak ni to nije bilo tako potrebno, već je moglo biti opskrbjeno prirodnim principima našeg razuma. Naši sholastici i naši logičari ne pokazuju takvu neku nadmoćnost nad običnim svetom, u svojoj razumnosti i svojoj sposobnosti, da bi nas učinili iole sklonim da se na njih ugledamo u izlaganju drugog sistema pravila i propisa koji valja da rukovode našim sudovima u filozofiji. Sva pravila te vrste veoma je lako izmisliti, ali do krajnosti je teško primeniti ih; pa čak i iskustvena filozofija, koja izgleda najprirodnija i najprostija, zahteva najveću napregnutost ljudskog rasuđivanja. Nema pojave u prirodi a da nije složena i preinačavana tako brojnim različnim okolnostima da, ako hoćemo da dođemo do zaključne tačke, moramo pažljivo da izdvajamo sve što god je suvišno i da istražujemo pomoću novih iskustava da li je svaka pojedinačna okolnost prvog iskustva bila bitna po nju. Ova nova iskustva podložna su raspravljanju iste vrste, tako da je potrebna najveća postojanost da bismo istrajali u našem istraživanju i najveća pronikljivost da bismo izabrali pravi put između tolikih koji se pružaju. Ako je to slučaj čak u prirodnoj filozofiji, koliki je tek u moralnoj, gde je mnogo veća složenost okolnosti i gde su ona gledišta i mišljenja, bitna po svako delanje uma, tako isprepletena i nejasna da često izmiču našoj najstrožoj pažnji, a ne samo da njihovi uzroci ostaju neobjašnjivi, već je čak i njihovo postojanje nepoznato? Veoma se plašim da mali uspeh na koji nailaze moja istraživanja ne dade ovom zapažanju izgled apologije pre negoli hvalisanja.

Ako išta može da mi pruži sigurnost u ovoj pojedinosti, to će biti ako proširim koliko god je moguće oblast svojih iskustava; i biće zato umesno da ovde ispitamo i moć razuma kod životinja, kao god i moć razuma kod ljudi.

ODELJAK XVI

O razumu životinjâ

Kao što je smešno poricati očiglednu istinu, bezmalo je isto tako smešno zalagati se sa mnogo truda da se ona odbrani; a nijedna mi istina ne izgleda očiglednija nego tvrđenje da su životinje obdarene mišlju i razumom kao god i ljudi. Argumenti su u ovom slučaju tako očevидni da se oni nikad ne izmiču ni najglupljim ni najneupućenijim.

Svesni smo da smo sami, u podešavanju sredstava ciljevnima, vođeni razumom i namerom, te da ne obavljamo neznalački ni slučajno one radnje koje teže somoodržanju, postizanju zadovoljstva i izbegavanju bola. Prema tome, kad vidimo da druga stvorenja, u milionima slučajeva, vrše slične radnje i upućuju ih sličnim ciljevima, svi naši principi rasuđivanja i verovatnoće odvođe nas neodoljivom snagom da verujemo u postojanje sličnog uzroka. Nepotrebno je, po mome mišljenju, osvetliti ovaj argument nabrojanjem pojedinačnosti. Najmanja pažnja pružiće nam ih više nego što je potrebno. Sličnost između radnji životinja i radnji ljudi tako je potpuna, u tom pogledu, da će nam baš prva radnja prve životinje koju izvolimo da izaberemo pružiti neosporan argument za našu sadašnju doktrinu.

Ta doktrina isto je tako korisna kao što je očevидna i daje nam neku vrstu probnog kamena pomoću kojeg možemo da isprobamo svaki sistem u ovoj vrsti filozofije. Iz sličnosti spoljašnjih radnji životinjâ sa onima koje sami vršimo, mi sudimo da su i njihove unutrašnje radnje isto tako slične našim; i isti princip rasuđivanja, prenesen jedan korak dalje, navešće nas da zaključimo da, pošto su naše unutrašnje radnje slične jedna drugoj, to i uzroci od kojih potiču moraju isto tako biti slični. Prema tome, kad se postavi neka hipoteza da objasni mentalno delanje koje je zajedničko ljudima i životinjama, mi moramo da primenimo istu hipotezu i na jedne i na druge; i pošto će svaka istinita hipoteza izdržati ovu probu, to se smem usuditi da ustvrdim da nijedna lažna hipoteza nikad neće moći da je izdrži. Obični nedostatak tih sistema, koji su filozofi upotrebljavali da objasne radnje uma, jeste taj što oni pretpostavljaju takvu tananost uma da to prevazilazi ne samo sposobnost prostih životinja već i sposobnost dece i običnog sveta naše vlastite

vrste, koji su, uprkos tome, podložni istim emocijama i efektima kao i osobe najusavršenijeg duha i inteligencije. Takva tananost jasan je dokaz lažnosti jednog sistema, kao što je suprotna prostota dokaz njegove istinitosti.

Podvrgnimo, dakle, ovoj presudnoj probi naš sistem o prirodi razuma i vidimo da li će on podjednako objasniti rasuđivanja životinjâ kao god i rasuđivanja ljudske vrste.

Ovde moramo razlikovati između onih radnji životinja koje su proste prirode i izgledaju da su na istoj visini sa njihovim običnim sposobnostima, i onih neobičnijih primera promućurnosti koju one katkada ispoljavaju radi svog vlastitog održavanja u životu i produženja svoje vrste. Pas koji se kloni vatre i provalijâ, beži od stranaca a umiljava se svom gospodaru, pruža nam primer o prvoj vrsti. Ptica koja sa toliko staranja i tananosti bira mesto i građu za svoje gnezdo, leži na jajima u toku određenog vremena i u podesno godišnje doba, sa predostrožnošću za koju je sposoban samo hemičar u svojim najtananim pretvaranjima jednih elemenata u druge, pruža nam živ primer o drugoj.

Što se onih prvih radnja tiče, tvrdim da one proizilaze iz rasuđivanja koje samo po sebi nije različno, niti se osniva na drugačijim principima od onog koje se javlja u ljudskoj prirodi. Potrebno je, na prvome mestu, da je neki utisak neposredno dat njihovom pamćenju ili čulima da bi bio osnov njihovog suđenja. Iz prizvuka glasa pas zaključuje o gnevnosti svoga gospodara i predviđa kažnjavanje. Iz izvesnog oseta koji pogađa njegov njuh, on sudi da divljač nije daleko od njega.

Drugo, zaključak koji on izvodi iz datog utiska izgrađen je na iskustvu i na njegovom zapažanju združenosti predmeta u prošlim prilikama. Ako menjate to iskustvo, on menja svoje rasuđivanje. Tucite ga neko vreme posle nekog znaka ili pokreta, a potom nekog drugog, i on će uzastopno izvoditi različne zaključke, prema svome najskorašnjem iskustvu.

Sad, neka neki filozof načini probu i potrudi se da objasni onaj čin uma koji nazivamo *verovanje* i dâ razjašnjenje principâ iz kojih ono potiče, nezavisno od uticaja navike na uobražilju, te neka njegova hipoteza bude podjednako primenljiva na životinje kao i na ljudsku vrstu; pa, kad on to učini, obećavam da ću prigrliti njegovo mnjenje. Ali, u isto vreme, zahtevam kao pravičan uslov da se moj sistem, ako je on jedini koji može

da odgovori svim ovim pogodbama, prihvati kao potpuno zadovoljavajući i uverljiv. A da je on jedini bezmalo je očevidno bez ikakvog umovanja. Životinje zacelo nikad ne opažaju neku stvarnu vezu među predmetima. One, prema tome, iskustvom izvođe iz jednog predmeta zaključak o drugome. One nikad ne mogu argumentima obrazovati opšti zaključak, da oni predmeti o kojima nisu imale iskustva liče na one o kojima su ga imale. Prema tome, iskustvo deluje na njih pomoću navike. Sve ovo bilo je dovoljno očevidno u pogledu čoveka. Ali u pogledu životinja tu ne može biti ni najmanje sumnje o grešci, što je, mora se priznati, snažna potvrda ili pre neodoljiv dokaz moga sistema.

* Ništa ne pokazuje toliko snagu navike da nas miri sa svakom pojavom kao činjenica da se ljudi ne čude delovanjima svoga vlastitog razuma, a u isto vreme dive se *instinktu* životinja i teško im je da ga objasne, samo zato što se on ne može svesti tačno na one iste principe. Ako se stvar pravo razmotri, razum nije ništa doli jedan čudesan i neshvatljiv instinkt u našim dušama koji nas vodi duž izvesnog niza predstava i daje im naročite kvalitete, prema njihovim naročitim situacijama i odnosima. Taj instinkt, doduše, nastaje iz prošlog zapažanja i iskustva; ali može li iko da dâ poslednji razlog zašto prošlo iskustvo i zapažanje proizvode takvu posledicu — pre negoli zašto bi je sama priroda proizvela? Priroda zacelo može da proizvede sve što proizilazi iz navike; štaviše, navika nije ništa doli jedan od principâ prirode koji svu svoju snagu izvodi iz toga porekla.

DEO IV

O skeptičnim i drugim sistemima filozofije

ODELJAK I

O skepticizmu s pogledom na razum

U svima demonstrativnim naukama pravila su izvesna i nepogrešiva, ali kad ih primenjujemo, naše pogrešive i neizvesne moći veoma su sklone da se udalje od njih i zapadnu u grešku. Mi stoga moramo, pri svakom umovanju, da obrazujemo nov sud, kao proveru našeg prvog suda ili verovanja, ili kao nadzor nad njima; i moramo da proširimo naš pogled da bi obuhvatio neku vrstu istorije svih slučajeva u kojima nas je naš razum obmanuo, u upoređenju sa onim slučajevima u kojima je njegovo svedočenje bilo ispravno i istinito. Naš se razum mora smatrati nekom vrstom uzroka, a istina je njegova prirodna posledica, ali takva posledica da nju naturanje drugih uzroka i nestalnost naših duševnih moći često može sprečiti. Na taj način sve saznanje izmeće se u verovatnoću, a ta verovatnoća je veća ili manja, zavisno od našeg iskustva o verodostojnosti ili obmanjivosti našeg razuma, te od uprošćenosti ili složenosti pitanja.

Nema znalca algebre ni matematičara tako vičnog u svojoj nauci da bi se potpuno pouzdao u neku istinu odmah pošto ju je otkrio, ili da bi je smatrao drukčije nego kao puku verovatnoću. Sa svakim proveravanjem svojih dokaza njegovo pouzdanje raste, no ono raste još više sa odobravanjem njegovih prijatelja; a sveopšte pristajanje i odobravanje učenog sveta uzdiže ga do najvišeg savršenstva. Dakle, očevidno je da ovo postepeno povećanje sigurnosti nije ništa drugo doli dodavanje novih verovatnoća i ono potiče od stalnog ujedinjenja uzroka i posledica, saobrazno prošlom iskustvu i zapažanju.

U iole dužim i važnijim računima trgovci se retko uzdaju za svoju bezbednost u nepogrešivu izvesnost brojeva, već po-

moću jednog veštačkog sklopa računa proizvode verovatnoću koja prevazilazi onu koja potiče od umešnosti i iskustva računovođe. Jer očividno to je samo po sebi neki stepen verovatnoće, iako neizvesne i promenljive, prema stepenima njegovog iskustva i dužini računa. Sad, pošto niko neće tvrditi da naša pouzdanost, u nekom drugom računu, prevazilazi verovatnoću, mogu slobodno reći da teško da ima postavke koja se tiče brojeva o kojoj možemo imati neku potpunu sigurnost. Jer iako je moguće, postepenim umanjnjem brojeva, svesti najduži niz sabiranja na najprostije pitanje koje se može obrazovati, na sabiranje dva jedinita broja; i, po ovoj pretpostavci, videćemo da je neizvodljivo da pokažemo tačne granice saznanja i verovatnoće, ili da otkrijemo onaj tačni broj gde se jedno okončava a drugo počinje. Ali saznanje i verovatnoća tako su oprečne i nesaglašljive prirode da oni ne mogu neosetno prelaziti jedno u drugo, i to zato što se oni ne daju deliti, već moraju da budu ili potpuno prisutni, ili potpuno odsutni. Sem toga, ako bi neko jedinito sabiranje bilo izvesno, svako bi moralo da bude takvo, pa sledstveno i cela, ukupna svota, sem ako celina može da bude drukčija nego što su njeni delovi. Bezmaloposredno sam kazao da je ovo izvesno; ali opominjem se da i ovo moje umovanje mora *i samo* da se svede, te da se iz saznanja izopači u verovatnoću.

Pošto se, dakle, sve saznanje razlučuje u verovatnoću i postaje najzad iste prirode kao i ono osvedočenje koje upotrebljavamo u običnom životu, to moramo sada da ispitamo ovu drugu vrstu umovanja i da vidimo na kakvom temelju ono stoji.

U svakom sudu koji možemo da obrazujemo o verovatnoći, kao i o saznanju, treba uvek da popravimo naš prvi sud, izveden iz prirode predmeta, pomoću drugog suda, izvedenog iz prirode razuma. Izvesno je da čovek jake zdrave pameti i dugog iskustva treba da ima, i obično ima, veću sigurnost u svoja mnjenja negoli onaj koji je budalast i neupućen, te da naša mišljenja imaju različne stepene merodavnosti, čak i za nas same, srazmerno stepenima našeg razuma i iskustva. U čoveku najbolje pameti i najdužeg iskustva ta merodavnost nije nikad potpuna, jer čak i takav čovek mora biti svestan mnogih grešaka u prošlosti i mora strahovati od sličnih grešaka u budućnosti. Tu, dakle, nastaje jedna nova vrsta verovatnoće koja će da popravi i podesi onu prvu, i da utvrdi njeno pravo merilo i srazmer.

Kao što demonstracija podleže kontroli verovatnoće, tako je i verovatnoća podložna novom popravljaju pomoću jednog promišljenog čina uma u kojem priroda našeg razuma i naše umovanje prema prvoj verovatnoći postaju naši predmeti.

Pošto smo tako našli u svakoj verovatnoći, pored prvobitne neizvesnosti svojevrzne temi, jednu novu neizvesnost koja potiče iz slabosti one moći koja rasuđuje, i pošto smo ove dve uskladili jednu s drugom, naš razum obavezuje nas da dodamo jednu novu sumnju, izvedenu iz mogućnosti greške u oceni koju donosimo o istinitosti i vernosti naših moći. To je, sumnja koja nam se odmah javlja i koju ne možemo izbeći da rešimo ako hoćemo da sledimo svoje rasuđivanje na jedan povezan način. Ali to rešenje, iako bi ono bilo povoljno po naš prethodni sud, budući osnovano samo na verovatnoći, mora još više oslabiti naše prvo osvedočenje i mora i samo biti oslabljeno jednom četvrtom sumnjom iste vrste, i tako dalje *in infinitum* — dok naposljetku ne ostane ništa od prvobitne verovatnoće, ma koliko velika mogli smatrati da je ona bila, i ma koliko neznatno smanjenje usled svake nove neizvesnosti. Nijedan konačan predmet ne može opstati pod umanjivanjem koje se ponavlja *in infinitum*, pa čak se i najogromniji kvantitet koji može da uđe u ljudsku uobrazilju, mora na taj način svesti ni na šta. Neka bi naše prvo verovanje bilo bogzna kako jako, ono neizostavno mora propasti usled prolaženja kroz tolika nova ispitivanja od kojih svako oduzima ponešto od njegove snage i jačine. Kad razmislim o prirodnoj pogrešivosti moga suđenja, imam manje pouzdanja u svoja mnjenja negoli kad samo razmatram predmete o kojima umujem; a kad idem još dalje i podvrgnem potankom ispitivanju svaku sledeću ocenu koju donosim o svojim moćima, sva pravila logike nalažu stalno umanjenje i najzad potpuno prestajanje verovanja i osvedočenja.

Ako bih ovde bio upitan da li iskreno pristajem uz ovaj argument čijem sam izlaganju poklonio toliko truda, te da li sam ja odista jedan od onih skeptika koji drže da je sve neizvesno i da naše suđenje ne poseduje *ni za šta nikakva* merila istine i laži — odgovorio bih da je to pitanje potpuno suvišno, a da ni ja niti iko drugi nije nikad iskreno i postojano bio toga mnjenja. Priroda nas je, apsolutno i nesagledljivom nužnošću, opredelila da rasuđujemo kao god i da dišemo i osećamo; i mi ne možemo izbeći da sagledamo izvesne predmete u jačoj i pot-

punijoj svetlosti, iz razloga njihove uobičajene povezanosti sa nekim datim utiskom, isto onako kao što ne možemo sprečiti sebe da mislimo dok smo budni, ili da vidimo okolna tela kad ka njima okrenemo oči pri punoj sunčanoj svetlosti. Ko god je dao sebi truda da opovrgne cepidlačenja ovog *potpunog* skepticizma, sporio se stvarno bez protivnika i trudio se da argumentima uspostavi jednu moć koju je priroda unapred usadila u um i učinila je neizbežnom.

Izložio sam, dakle, tako pažljivo argumente one fantastične sekte u nameri samo da bih naterao čitaoca da oseti istinitost moje hipoteze *da sva naša umovanja koja se tiču uzroka i posledica ne potiču ni iz čega drugog do navike, i da je verovanje pre čin osetnog negoli suznajnog dela naše prirode*. Ja sam ovde dokazao da oni isti principi koji nas navode da donosimo rešenje o nekom predmetu, te da to rešenje popravljamo razmatranjem našeg duha, sposobnosti i položaja našeg uma kad taj predmet ispitujemo; dokazao sam, velim, da ti isti principi, kad se prenesu dalje i primene na svaki novi promišljeni sud, moraju, stalno umanjujući prvobitno osvedočenje, svesti ga ni na šta i potpuno uništiti svako verovanje i mnjenje. Prema tome, ako bi verovanje bilo prost čin mišljenja, bez ikakvog naročitog načina poimanja, ili dodatka neke snage i živosti, ono bi moralo neizostavno da uništi samo sebe i u svakom slučaju da se okonča u potpunoj obustavi suda. No kao što će iskustvo dovoljno uveriti svakog ko smatra da je vredno da to pokuša; da iako ne može naći greške u gornjim argumentima, on ipak i dalje veruje, i misli, i umuje, kao obično; isto tako on može pouzdano zaključiti da su njegovo umovanje i njegovo verovanje neki oseti ili naročiti načini poimanja koje proste predstave i refleksije ne mogu da unište.

No ovde se, možda, može upitati otkuda to da čak i po mojoj hipotezi, ovi gore objašnjeni argumenti ne proizvode potpunu obustavu suđenja, te na koji to način um ikad zadržava neki stepen uverenosti ma o kojem predmetu? Jer pošto se te nove verovatnoće koje, svojim ponavljanjem, neprestano umanjuju prvobitno osvedočenje, osnivaju na onim istim principima, bilo mišljenja ili oseta, kao i primarni sud, može izgledati neizbežno da ga oni u oba slučaja moraju podjednako oboriti i po suprotnosti, bilo oprečnih misli ili oseta, svesti um na potpunu neizvesnost. Zamišljam da mi je postavljeno neko pitanje i da,

pošto sam pretresao utiske svoga pamćenja i čulâ i preneo svoje misli sa njih na one predmete koji su obično združeni s njima, osećam snažnije i jače poimanje na jednoj strani negoli na drugoj. To snažno poimanje obrazuje moju prvu odluku. Zamislim da potom ispitujem samo svoje suđenje, te opažajući, iz iskustva, da je ono nekiput ispravno a nekiput pogrešno, smatram da njime upravljaju oprečni principi ili uzroci od kojih neki vode istini a neki zabludi; i važući ove oprečne uzroke, umanjujem, usled jedne nove verovatnoće, sigurnost svoje prve odluke. Ta nova verovatnoća podložna je istom umanjenju kao i ona prethodna, i tako dalje, *in infinitum*. Stoga se pita, otkuda to da, *i pored svega, zadržavamo neki stepen verovanja koji je dovoljan za našu svrhu, bilo u filozofiji bilo u običnom životu?*

Odgovaram da posle prve i druge odluke, dok radnja uma postaje usiljena i neprirodna, a predstave blede i nejasne, iako su principi suđenja i vaganje oprečnih uzroka isti kao i u samom početku, ipak njihov uticaj na uobrazilju i snaga koju dodaju ili oduzimaju misli nisu ni na koji način jednaki. Onda gde um ne doseže svoje predmete s lakoćom i laganošću, isti principi nemaju isto dejstvo kao pri jednom prirodnijem poimanju predstava, niti uobrazilja oseća oset koji se može uporediti sa onim koji nastaje iz njenih običnih suđenja i mnjenja. Pažnja je napregnuta; stav uma je mučan; i budući da je prirodni tok duševne energije skrenut, to njenim kretanjima ne upravljaju isti zakoni, bar ne u istom stepenu, kao kad ona teče svojim uobičajenim kanalom.

Ako želimo slične primere, neće biti tako teško da ih nađemo. Sadašnja metafizička tema pružiće nam ih obilato. Isti argument koji bi bio smatran uverljivim u nekom umovanju koje se tiče istorije ili politike, ima malo ili nimalo uticaja u ovim nejasnijim predmetima, čak iako bi se on savršeno razumeo — stoga što se traži proučavanje ili napor misli da bi se razumeo: a taj napor misli remeti rad naših osećanja od kojih verovanje zavisi. Isti je slučaj i u drugim predmetima. Naprezanje uobrazilje uvek ometa pravilan tok strasti i osećanja. Tragični pesnik koji bi hteo da predstavi svoje junake kao veoma dovitljive i duhovite u svojim nedaćama nikad ne bi poumio da dodirne strasti. Kao što emocije duše sprečavaju svako tanano umovanje i mišljenje, tako su i ove druge radnje uma podjednako štetne po one prve. Um, kao god i telo, obdaren je, izgleda, iz-

vesnim tačnim stepenom energije i delatnosti koje nikad ne upotrebljava u jednoj radnji a da to ne bi išlo na račun svih ostalih. Ovo je još očevidnije tačno kad su radnje sasvim različnih priroda, jer u tom slučaju energija uma nije samo skrenuta već je i raspoloženje promenjeno, tako da smo onespособljeni za nagao prelaz iz jedne radnje u drugu, a još više za obavljanje obeju u isti mah. Nije čudo, onda, što se uverenost, koja nastaje iz nekog tananog umovanja, umanjuje srazmerno napornima koje uobrazilja čini da uđe u to umovanje i da ga pojmi u svim njegovim delovima. Verovanje, budući živo poimanje, nikad ne može biti potpuno, onde gde se ne osniva na nečem prirodnom i lakom.

Ovo je, smatram, pravo stanje pitanja, te ne mogu odobriti onaj hitar način kojim neki postupaju prema skepticima i odbacuju odmah, bez ispitivanja i istraživanja, sve njihove argumente. Ako su skeptična umovanja jaka, vele oni, to je dokaz da razum može imati sile i vlasti; ako su slaba, ona nikad ne mogu biti dovoljna da obesnaže sve zaključke našeg razuma. Ovaj argument nije pravičan, zato što bi skeptična umovanja, kad bi bilo moguće da ona postoje i kad ih ne bi uništavala njihova tananost mudrovanja, bila uzastopno i snažna i slaba prema uzastopnim raspoloženjima uma. Najpre se razum pojavljuje u posedovanju prestola, propisuje zakone i natura maksime sa neograničenom vlašću i autoritetom. Njegov neprijatelj je, prema tome, primoran da potraži sklonište pod njegovom zaštitom i koristeći se racionalnim argumentima da bi dokazao lažnost i ludost razuma, iznosi, tako reći, jemstvo sa njegovim potpisom i pečatom. To jemstvo ima isprva autoritet srazmeran sadašnjem i neposrednom autoritetu razuma od kojega ono potiče. Ali pošto se pretpostavlja da je ono protivrečno razumu, ono postepeno umanjuje jačinu te vladajuće sile, a u isto vreme i svoju vlastitu, dok naposljetku oboje ne iščeznu ni u šta usled pravilnog i opravdanog umanjenja. Skeptična i dogmatična umovanja iste vrste, premda su oprečna u svom delovanju i težnji, tako da kad je ovo drugo snažno, ono ima neprijatelja podjednake snage u onom prvom s kojim valja da se ponese; i pošto su njegove snage isprva bile podjednake, ona i dalje ostaju takva sve dokle god jedno od njih ustrajava; i ni jedno od njih ne gubi ništa od snage a da pri tom toliko isto ne oduzme od svog protivnika. Sreća je, što priroda krši na vreme

snagu svih skeptičnih argumenata i sprečava ih da imaju neki znatan uticaj na razum. Ako bismo se potpuno pouzdali u njihovo samouništenje, ono se nikad ne bi moglo dogoditi dokle god oni ne bi najpre srušili svaku uverenost i potpuno razorili ljudski razum.

ODELJAK II

O skepticizmu s pogledom na čula

Tako skeptik još nastavlja da umuje i veruje, čak iako tvrdi da ne može da brani svoj razlog razumom; i po istom pravilu on mora pristati na princip o postojanju tela, iako ne može, nikakvim argumentima filozofije, da utvrdi njegovu verodostojnost. Priroda to nije ostavila njegovom izboru i smatrala je bez sumnje da je to stvar od isuviše velike važnosti da bi se poverila našim neizvesnim umovanjima i spekulacijama. Lako se možemo upitati: *Koji uzroci nam navode da verujemo u postojanje tela?* No zaludno je pitati: *Da li ima tela ili ne?* To je stvar koju moramo primiti za gotovo u svim našim umovanjima.

Predmet, dakle, našeg sadašnjeg istraživanja tiče se *uzroka* koji nas nagone da verujemo u postojanje tela — i moja ću umovanja u ovom poglavlju početi jednom odelitošću koja, na prvi pogled, može izgledati suvišna, no koja će vrlo mnogo doprineti savršenom razumevanju onog što sledi. Mi treba da ispitamo odvojeno ona dva pitanja koja se obično brkaju jedno s drugim, naime, zašto pridajemo *trajno* postojanje predmetima čak i onda kad oni nisu prisutni u čulima, i zašto zamišljamo da oni imaju postojanje *odelito* od uma i opažanja? Pod ovim poslednjim pitanjem razumem njihovo mesto kao god i odnose, njihov *spoljašnji* položaj kao god i *nezavisnost* njihovog postojanja i delovanja. Ova dva pitanja o trajnom i odelitom postojanju tela neposredno su povezana jedno s drugim. Jer ako predmeti naših čula ustraju da postoje čak i onda kad nisu opaženi, njihovo je postojanje naravno nezavisno i odelito od opažaja; i, *vice versa*, ako je njihovo postojanje nezavisno od opažaja i odelito od njega, oni moraju nastaviti da postoje čak i ako nisu opaženi. Ali premda rešenje jednog pitanja rešava i ono drugo,

ipak, da bismo još lakše otkrili principe ljudske prirode — otкуда naše rešenje i proizilazi — ostaćemo pri toj odelitosti i razmotrićemo da li su *čula*, *razum*, ili *uobrazilja* ono što proizvodi mnjenje o *trajnom* ili o *odelitom* postojanju. Ovo su jedina razumna pitanja o ovom predmetu. Jer što se tiče zamisli o spoljašnjem postojanju, uzetoj kao nešto specifično različno od naših opažaja, već smo pokazali njenu besmislenost.*

Da počnemo sa *čulima*, očividno je da su te moći nesposobne da stvore pojam *trajnog* postojanja svojih predmeta, kad se oni više ne pojavljuju u čulima. Jer to je protivrečnost u pojavama koja pretpostavlja da čula nastavljaju da deluju čak i pošto su prestala sa svakim načinom delovanja. Te moći, prema tome, ako imaju ma kakvog uticaja u sadašnjem slučaju, moraju proizvesti mnjenje o odelitom, ne o trajnom postojanju; i da bi bilo to, one moraju prikazivati svoje utiske ili kao slike i predstavljanja, ili kao ova veoma odelita i spoljašnja postojanja.

Očividno je da naša čula ne pružaju svoje utiske kao slike nečeg *odelitog*, *nezavisnog* i *spoljašnjeg*, jer ona nam ne prenose ništa sem jedinitog opažaja i nikad nam ne daju ni najmanji nagoveštaj o nečem dalje. Jedinit opažaj ne može nikada da proizvede predstavu dvogubog postojanja, sem pomoću nekog izvođenja razumom ili pak uobraziljom. Kad um gleda dalje od onog što mu se neposredno javlja, njegovi zaključci ne mogu se staviti na račun čula; a on zacelo gleda dalje kad iz jedinitog opažaja izvodi dvogubo postojanje i pretpostavlja odnose sličnosti i uzročnosti između njih.

Prema tome, ako naša čula navešćuju neku predstavu odelitih postojanja, ona moraju prenositi utiske kao sama ta postojanja, pomoću neke vrste pogreške ili obmane. O ovome možemo primetiti da se svi oseti osećaju umom onakvi kakvi oni stvarno jesu i da se teškoća, kad sumnjamo da li se oni javljaju kao odeliti predmeti ili kao puki utisci, ne tiče njihove prirode, već njihovih odnosa i položaja. Sad, ako čula prikazuju naše utiske kao nama spoljašnje i nezavisne od nas, i predmeti i mi sami moramo biti očividni čulima, inače ove ih moći ne bi mogle upoređivati. Teškoća je, dakle, u tome koliko smo mi *sami* predmeti naših čula.

* Deo II, odeljak 6.

Izvesno je da nema nejasnijeg pitanja u filozofiji nego što je pitanje koje se tiče istovetnosti i prirode ujedinjujućeg principa koji sačinjava ličnost. Tako smo daleko od toga da bismo samo čulima mogli da rešimo ovo pitanje da se moramo latiti najdublje metafizike da bismo na nj dali zadovoljavajući odgovor; i očevidno je u običnom životu da te predstave sebe i ličnosti nisu nikad veoma utvrđene ni određene. Besmisleno je prema tome zamišljati da čula mogu da razlikuju između nas i spoljašnjih predmeta.

Dodajte tome da su svi utisci, spoljašnji i unutrašnji, strasti, i afekti, oseti, bolovi i zadovoljstva, prvobitno na ravnoj nozi; i da se svi oni, ma kakve druge razlike mogli da učinimo između njih, pojavljuju u svojim pravim bojama, kao utisci ili opažaji. I odista, ako stvar pravo razmotrimo, jedva je moguće da bi ona bila drukčija; i nepojmljivo je da bi naša čula bila sposobnija da nas obmanjuju o položaju i odnosima negoli o prirodi naših utisaka. Jer pošto sve radnje i osete uma saznajemo pomoću svesti, oni se nužno moraju pojavljivati u svakoj pojedinosti onakvi kakvi jesu i biti onakvi kakvi se pojavljuju. Pošto je sve što uđe u um u stvarnosti opažaj, nemoguće je da se išta pojavi drukčije osećanju. To bi značilo pretpostaviti da možemo biti u zabludi čak i onde gde smo najprisnije svesni.

Ali da ne gubimo vreme u ispitivanju da li je moguće da nas naša čula varaju i predstavljaju nam naše opažaje kao odelite od nas, to jest, kao *spoljašnje* nama i *nezavisne* od nas; razmotrimo da li ona to stvarno čine i da li ta greška proizilazi iz neposrednog oseta ili iz nekih drugih uzroka.

Da počnemo sa pitanjem koje se tiče *spoljašnjeg* postojanja, mogli bismo možda reći da, ostavljajući po strani metafizičko pitanje o istovetnosti neke misleće supstance, naše vlastito telo očevidno pripada nama; i pošto se razni utisci javljaju kao spoljašnji prema telu, mi pretpostavljamo da su oni isto tako spoljašnji i prema nama. Hartija na kojoj sada pišem nalazi se izvan moje šake. Sto je izvan hartije. Zidovi sobe su izvan stola. A kad bacim pogled kroz prozor, opažam veliko prostranstvo polja i zgradâ izvan svoje sobe. Iz svega ovoga može se izvesti da nije potrebna nikakva druga moć, osim čula da nas uveri u spoljašnje postojanje tela. Ali da bismo sprečili to izvođenje, potrebno je samo da vagnemo sledeća tri razmatranja. *Prvo*, da, pravo govoreći, mi ne opažamo naše telo kad gledamo naše udo-

ve i delove, već izvesne utiske koji dolaze putem čulâ; tako da pripisivanje stvarnog i telesnog postojanja ovim utiscima ili njihovim predmetima jeste čin uma koji je isto tako težak da se objasni kao i ovaj koji sad ispituјemo. *Drugo*, zvuci, i ukusi, i mirisi, iako njih um obično smatra kao trajne i nezavisne kvalitete, ne izgledaju da imaju postojanje u prostornosti pa se, sledstveno, ne mogu javljati čulima kao spoljašnje postavljenu telu. Razlog zašto im pripisujemo neko mesto biće razmotren docnije.* *Treće*, čak i naš vid ne obaveštava nas o udaljenosti ili izvesnosti (tako reći) neposredno i bez izvesnog umovanja i iskustva, kao što priznaju najracionalniji filozofi.

Što se tiče *nezavisnosti* naših opažaja u odnosu na nas same, to nikad ne može biti predmet naših čula; no svako mnjenje koje o tome obrazujemo mora poticati iz iskustva i zapažanja; i videćemo docnije da su naši zaključci iz iskustva daleko od toga da bi bili povoljni po učenje o nezavisnosti naših opažaja. U međuvremenu možemo primetiti da, kad govorimo o stvarnim odelitim postojanjima, mi obično više imamo u vidu njihovu nezavisnost negoli spoljašnji položaj u mestu i mislimo da predmet ima dovoljno stvarnosti kad je njegovo biće neisprekidano i nezavisno od neprestanih menâ kojih smo svesni u sebi samim.

Tako, da ponovimo ono što smo kazali o čulima: ona nam ne daju zamisao o trajnom postojanju jer ona ne mogu da dejstvuju izvan opsega u kojem stvarno deluju. Isto tako malo ona proizvode mnjenje o odelitom postojanju jer ona ga ne mogu pružiti umu ni kao predstavljeno ni kao originalno. Da bi ga pružila kao predstavljeno, ona ga moraju dati i kao predmet i kao sliku. Da bi načinila na se javi kao original, moraju preneti neistinu — a ta neistina mora ležati u odnosima i položaju: zato bi morala biti kadra da upoređuju predmet sa nama; pa čak i u tom slučaju ona nas ne varaju, niti mogu da nas prevare, te stoga možemo sa izvesnošću zaključiti da mnjenje o trajnom i odelitom postojanju nikad ne potiče od čulâ.

Da potvrdimo ovo možemo primetiti da ima tri vrste utisaka koje prenose čula. Prvi su utisci oblika, obima, kretanja i čvrstine telâ. Drugi — bojâ, ukusâ, mirisâ, zvukova, toplote i hladnoće. Treći — bolova i zadovoljstava koji nastaju od dodira

* Odeljak 5.

predmeta sa našim telima, kao kad se posećemo čelikom, i tome slično. I filozofi i obični ljudi zamišljaju da oni prvi imaju odelito i trajno postojanje. Samo obični ljudi smatraju da su oni drugi na ravnoj nozi sa prvima. I filozofi i obični ljudi, opet, drže da su treći samo opažaji i, sledstveno, isprekidana i zavisna bića.

Sad, očevidno je da, ma kakvo bilo naše filozofsko mnjenje, boja, zvuci, toplota i hladnoća, ukoliko se javljaju čulima, postoje na isti način kao i kretanje i čvrstina, te da razlika koju pravimo između njih u tom pogledu ne nastaje od samog opažaja. Tako je snažna predrasuda u prilog odelitog trajnog postojanja onih prvih kvaliteta da, kad moderni filozofi istaknu suprotno mnjenje, ljudi zamišljaju da ga mogu bezmalo opovrći svojim osećanjem i iskustvom, te da sama njihova čula protivreče toj filozofiji. Očevidno je, isto tako, da su boje, zvuci, itd., prvobitno na ravnoj nozi sa bolom koji nastaje od čelika i zadovoljstvom koje proizilazi od vatre, te da se razlika između njih ne osniva ni na opažaju ni na razumu, već na uobrazilji. Jer ako se već priznaje da su oni, i jedni i drugi, samo opažaji koji nastaju iz pojedinačnih oblikovanja i kretanja delova tela, u čemu se može sastojati njihova razlika? U celini uzev, dakle, možemo zaključiti da, ukoliko su čula sudiše, svi opažaji su isti u načinu svog postojanja.

Možemo isto tako primetiti u ovom primeru zvukova i boja da možemo pridavati odelito trajno postojanje predmetima a da razum nikad ne pitamo za savet, ili da naša mnjenja odmeravamo ma kakvim filozofskim principima. I, odista, ma kakve uverljive argumente filozofi mogli da zamišljaju da mogu izneti da uspostave verovanje o predmetima nezavisnim od uma, očevidno je da su ti argumenti poznati tek veoma malom broju, i da ne navode decu, seljake i najveći deo ljudskoga roda da pridaju predmete nekim utiscima, a da ih odriču drugima. Shodno tome, vidimo da su svi zaključci koje obični ljudi obrazuju o ovom pitanju neposredno oprečni zaključcima koje potvrđuje filozofija. Jer filozofija nas izveštava da sve što se javlja umu nije ništa doli opažaj, i isprekidano je i zavisno od uma; obični ljudi međutim, brkaju opažaje i predmete, te pridaju odelito trajno postojanje samim stvarima koje osećaju ili vide. To osećanje, dakle, pošto je potpuno nerazložno, mora poticati iz neke druge moći a ne iz razuma. Tome možemo dodati da,

dakle god smatramo da su naši opažaji i predmeti istovetni, mi nikad ne možemo izvesti postojanje jednog iz postojanja onog drugog, niti obrazovati neki argument iz odnosa uzroka i posledice, jedini koji nam može pružiti izvesnost o jednom pitanju činjenice. Čak i posle razlikovanja naših opažaja od naših predmeta, još uvek smo nesposobni, kao što će se uskoro videti, da postojanja jednog rasuđujemo o postojanju onog drugog, tako da nam, u celini uzev, naš razum ne daje, niti je moguće da nam ikad dâ, pod bilo kakvom pretpostavkom, uverenost o trajnom i odelitom postojanju tela. To mnjenje treba potpuno pripisati *uobrazilji*; i ona mora sada biti predmet našeg istraživanja.

Pošto su svi utisci unutrašnja i prolazna postojanja, a javljaju se kao takva, zamisao o njihovom odelitom i trajnom postojanju mora proizilaziti iz sadejstva nekih njihovih kvaliteta i kvalitetâ *uobrazilje*; a pošto se ova zamisao ne proširuje na sve od njih, to ona mora proizilaziti iz izvesnih kvaliteta svojevrsnih nekim utiscima. Stoga, biće nam lako da otkrijemo te kvalitete pomoću upoređenja utisaka kojima pridajemo odelito i trajno postojanje sa utiscima koje smatramo kao unutrašnje i prolazne.

Možemo onda primetiti da ni usled nehotimičnosti izvesnih utisaka, kao što se obično misli, ni usled njihove nadmoćne sile i žestine, mi njima ne pridajemo neku stvarnost i trajno postojanje koje odričemo drugim koji su hotimični i slabi. Jer očevidno je da naši bolovi i zadovoljstva, naše strasti i afekti, o kojima nikad ne mislimo da imaju neko postojanje izvan našeg opažanja, deluju sa većom žestinom i da su podjednako nehotimični kao i utisci oblika i prostornosti, boje i zvuka, koje zamišljamo stalnim bićima. Toplota vatre, kad je umerena, zamišlja se da postoji u vatri; ali bol koji ona prouzrokuje pri bliskom prilaženju ne smatra da ima drugo biće sem u opažanju.

Kad, dakle, odbacimo ova prosta mnjenja, moramo tragati za nekom drugom hipotezom pomoću koje možemo otkriti one osobite kvalitete u našim utiscima zbog kojih im pripisujemo odelito i trajno postojanje.

Posle malog ispitivanja videćemo da svi oni predmeti kojima pridajemo trajno postojanje, imaju neku svojstvenu *postojanost* po kojoj se razlikuju od utisaka čije postojanje zavisi od našeg opažanja. One planine, kuće i drveće, koji sada leže pred mojim

očima, pojavljivali su mi se uvek u istom redu; kad ih izgubim iz vida zatvaranjem očiju ili okretanjem glave, ubrzo vidim da mi se vraćaju bez najmanje promene. Moja postelja i sto, moje knjige i hartije, prikazuju mi se na isti jednoobrazan način i ne menjaju se ni zbog kakvog prekida u mom viđenju ili opažanju tih stvari. To je slučaj sa svim utiscima o čijim se predmetima zamišlja da imaju spoljašnje postojanje, a nije slučaj ni sa kojim drugim utiscima, blagim ili žestokim, hotimičnim ili nehotimičnim.

Ta postojanost, međutim, nije tako savršena da ne bi dopuštala veoma znatne izuzetke. Tela često menjaju svoj položaj i kvalitet i, posle male odsutnosti ili prekida, mogu postati jedva prepoznatljiva. No ovde se može zapaziti da čak i u tim promenama ona zadržavaju neku *spojenost* i u nekoj su redovnoj zavisnosti jedni od drugih, što čini osnov neke vrste rasuđivanja po uzročnosti i proizvodi mnjenje o njihovom trajnom postojanju. Kad se vratim u svoju sobu posle jednočasovne odsutnosti, vidim da vatra nije u istom položaju u kojem sam je ostavio; no, onda sam ja navikao, u drugim slučajevima, da viđam da se slična promena proizvodi za slično vreme, bio ja prisutan ili ne, u blizini ili u udaljenosti. Ta spojenost, dakle, u njihovim promenama je jedna od karakteristika spoljašnjih predmeta, kao god i njihova postojanost.

Pošto sam našao da mnjenje o trajnom postojanju tela zavisi od *spojenosti* i *postojanosti* izvesnih utisaka, sad idem dalje da ispitam na koji način ovi kvaliteti rađaju takvo neobično mnjenje. Da počnem sa spojenošću; možemo zapaziti da, iako oni unutrašnji utisci, koje smatramo kao kratkotrajne i prolazne, imaju isto tako izvesnu spojenost i redovnost u svojim pojavljivanjima, ipak to je nešto drukčije prirode nego što je ona koju otkrivamo u telima. Vidimo iz iskustva da su naše strasti uzajamno povezane i zavisne jedne od drugih; ali ni u jednoj prilici nije nužno pretpostaviti da su one postojale i delovale, kad nisu bile opažene, da bi sačuvale istu zavisnost i povezanost o kojima smo imali iskustvo. Slučaj nije isti u odnosu na spoljašnje predmete. Ovi zahtevaju trajno postojanje, ili pak gube, u velikoj meri, redovnost svoga delovanja. Ja evo sedim u mojoj sobi, licem okrenut vatri; i svi predmeti koji dejstvuju na moja čula nalaze se oko mene na udaljenosti od nekoliko jarda. Moje me pamćenje, odista, obaveštava o postojanju mnogih pred-

meta; ali to se obaveštenje, onda, ne proširuje izvan njihovog prošlog postojanja, niti moja čula ili pamćenje pružaju ikakvo svedočenje o trajanju njihovog bića. Kad, dakle, ovako sedim i prevrćem ove misli, čujem odjednom šum kao da se neka vrata okreću na svojim šarkama; a malo potom vidim pismonošu koji mi prilazi. To daje povoda mnogim novim refleksijama i umovanjima. Prvo, nikad nisam primetio da taj šum može nastati ma od čega sem kretanja vrata; i prema tome zaključujem da sadašnja pojava protivreči svem prošlom iskustvu, sem ako vrata, koja se, sećam se, nalaze na drugoj strani sobe, još uvek postoje. Isto tako, uvek sam nalazio da ljudsko telo poseduje jedan kvalitet koji nazivam težinom i koji ga sprećava da se uzdiže u vazduhu, kao što je ovaj pismonoša morao učiniti da bi došao u moju sobu, sem ako stepenice kojih se sećam nisu uništene mojim odsustvom. No, to nije sve. Primam pismo i, kad ga otvorim, opažam po rukopisu i potpisu da je došlo od jednog prijatelja koji kaže da je šest stotina milja daleko. Očevidno je da nikad ne mogu objasniti ovu pojavu, saobrazno mom iskustvu u drugim slučajevima, a da ne rasprostrem u svome umu čitavo more i kontinent koji nas razdvajaju i da ne zamislim dejstva i trajno postojanje poštanskih kola i brodova prema mome pamćenju i zapažanju. Ako razmotrimo ove pojave pismonoše i pisma, u izvesnoj svetlosti one protivreče običnom iskustvu i mogu se uzeti kao zamerke onim maksimama koje obrazujemo o vezama uzrokâ i posledicâ. Navikao sam da čujem takav šum i da u isto vreme vidim takav predmet u kretanju. U ovom posebnom slučaju nisam dobio oba ova opažaja. Ta zapažanja su oprečna, sem ako pretpostavim da vrata još uvek postoje i da su bila otvarana a da ja to nisam opazio. Ta pretpostavka, koja je isprva bila potpuno proizvoljna i hipotetična, dobiva snagu i osvedočenje time što je jedina na osnovu koje mogu da pomirim ove protivrečnosti. Jedva ima trenutak u mom životu u kojem mi se ne javlja sličan primer i u kojem nemam povoda da pretpostavim trajno postojanje predmeta da bih povezao njihova prošla i sadašnja pojavljivanja i tako ih ujedinjavao jedne sa drugima kako me je iskustvo upućivalo, saobrazno njihovim posebnim prirodama i okolnostima. Ovde sam, dakle, prirodno doveden u situaciju da gledam na svet kao na nešto stvarno i trajno što održava svoje postojanje, čak i onda kad više nije dato mome opažanju.

No iako ovaj zaključak, izveden iz spojenosti pojavâ, može izgledati da je od iste prirode kao i naša rasuđivanja o uzrocima i posledicama, jer on potiče od navike i upravlja se prema prošlom iskustvu, videćemo, pri ispitivanju, da se ona u osnovi znatno razlikuju jedna od drugih i da to izvođenje potiče od razuma i navike na jedan poseban i okolišan način. Jer rado će se dopustiti — pošto stvarno nikad ništa nije dato umu sem njegovih vlastitih opažaja — ne samo da je nemoguće da se ikakva navika stekne drukčije sem redovnim sledovanjem tih opažaja već isto tako da ijedna navika prevaziđe taj stepen redovnosti. Prema tome, nijedan stepen redovnosti u našim opažajima ne može za nas biti osnov za izvođenje većeg stepena redovnosti u nekim predmetima koji nisu opaženi, pošto to pretpostavlja protivrečnost, naime, naviku stečenu pomoću nečeg što nikad nije bilo dato umu. Ali očevidno je da, kad god izvodimo trajno postojanje čulnih predmeta iz njihove spojenosti i učestanosti njihovog ujedinjenja, činimo to da bismo dali predmetima veću redovnost od one koju primećujemo u samim našim opažajima. Zapažamo neku vezu između dve vrste predmeta u njihovom prošlom pojavljivanju u čulima, ali nismo kadri da zapažimo da je ta veza savršeno stalna, pošto okretanje glave ili zatvaranje očiju može da je prekine. Šta, onda, mi zamišljamo u tom slučaju, već da ti predmeti još uvek traju u svojoj uobičajenoj vezi, uprkos prividnom prekidanju, kao i da su neredovna pojavljivanja združena s nečim čega mi nismo svesni? Ali pošto sve umovanje o činjeničnim stvarima nastaje samo iz navike, a navika može biti samo posledica ponavljanih opažaja, proširenje navike i umovanja preko opažaja nikad ne može biti neposredna i prirodna posledica stalnog ponavljanja i vezivanja, već mora nastajati usled saradnje nekih drugih principa.

Prilikom ispitivanja osnova matematike primetio sam već* da je uobrazilja, kad se pokrene na jedan tok mišljenja, sklona da produži čak i onda kad u svom predmetu ne uspeva i, kao galijska pokrenuta veslima, nastavlja svojim pravcem bez nekog novog podsticaja. Ovo sam naveo kao razlog zašto, posle razmatranja nekoliko labavih merila jednakosti i posle popravljivanja jednih pomoću drugih, možemo da zamislimo tako ispravno i

* Deo II, odeljak 4.

tako tačno merilo tog odnosa da ono ne dopušta ni najmanju grešku ili varijaciju. Isti princip olakšava nam da se pozabavimo ovim mnenjem o trajnom postojanju tela. Predmeti imaju izvesnu spojenost čak i takvi kakvi se pojavljuju u čulima; ali ta spojenost je mnogo veća i jednoobraznija ako zamislimo da predmeti imaju trajno postojanje; i kad se um već jednom usredsredi na zapažanja jednoobraznosti među predmetima, on prirodno to nastavlja dok ne načini jednoobraznost potpunom koliko god je to moguće. Prosta pretpostavka o njihovom trajnom postojanju dovoljna je za ovu svrhu, i daje nam zamisao o mnogo većoj redovnosti među predmetima nego što je oni imaju kad ne gledamo dalje od naših čula.

No ma kakvu snagu mogli pripisati ovom principu, on je, na žalost, isuviše slab da bi sâm podupro tako ogromno zdanje kao što je ovo o trajnom postojanju spoljašnjih tela; i mi moramo da združimo *postojanost* njihove pojave sa *spojenošću* da bismo dali zadovoljavajuće objašnjenje tog mnjenja. Pošto će me objašnjenje te stvari odvesti u veoma duboko umovanje znatnog obima, mislim da je umesno, da bi se izbegla zbrka, da dam kratku skicu ili izvod mog sistema, a potom da izvedem sve njegove delove u njihovom punom obimu. Ovo izvođenje iz postojanosti naših opažaja, kao i prethodno iz njihove spojenosti, rađa mnjenje o *trajnom* postojanju tela, koje prethodi mnjenju o *odelitom* postojanju i proizvodi taj drugi princip.

Kad smo se navikli da zapažamo neku postojanost kod izvesnih utisaka i videli, na primer, da nam se opažaj sunca ili okeana vraća, posle neke odsutnosti ili uništenja, sa sličnim delovima i u sličnom redu kao i prilikom prvog pojavljivanja, mi nismo skloni da gledamo na ove prekinute opažaje kao različne (što oni stvarno jesu), već naprotiv smatramo ih pojedinačno istim, zbog njihove sličnosti. Ali kako je ovo prekidanje njihovog postojanja oprečno sa njihovom savršenom istovetnošću, te otuda gledamo na prvi utisak kao uništen, a na drugi kao novo stvoren, nalazimo se pomalo u nedoumici i zapadamo u neku vrstu protivrečnosti. Da bismo se oslobodili te teškoće, prerušavamo, koliko god je moguće, to prekidanje, ili radije otklanjamo ga potpuno, pretpostavljajući da su ti prekinuti opažaji povezani nekim stvarnim postojanjem kojeg mi nismo svesni. Ta pretpostavka, ili predstava o trajnom postojanju, stiče jačinu i živost zahvaljujući pamćenju tih razdvojenih utisaka i toj sklonosti

da ih zamišljamo istim, koji oni stvaraju u nama; a prema prethodnom umovanju sama suština verovanja sastoji se u jačini i živosti poimanja.

Da bismo opravdali ovaj sistem, potrebne su četiri stvari: *Prvo*, objasniti *principium individuationis*, ili princip istovetnosti. *Drugo*, dati razlog zašto nas naličenje naših razdvojenih i prekinutih opažaja navodi da im pridajemo istovetnost. *Treće*, objasniti onu sklonost koju ta obmana rađa, da ta razdvojena pojavljivanja ujedinjujemo pomoću trajnog postojanja. *Četvrto*, i poslednje, da objasnimo tu jačinu i živost poimanja koje nastaje iz te sklonosti.

Prvo, što se tiče principa individuacije, možemo zapaziti da pogled na jedan predmet nije dovoljan da nam dâ predstavu istovetnosti. Jer u onoj postavci, *predmet je istovetan sa samim sobom*, ako se predstava izražena rečju *predmet* ni u čemu ne razlikuje od one koja izražava *samim sobom*, mi stvarno ne bismo kazali ništa, niti bi postavka sadržala prirok i podmet, što se, međutim podrazumeva u tom tvrđenju. Jedan jedini predmet prenosi predstavu jedinstva, ne predstavu istovetnosti.

U drugu ruku, mnoštvo predmeta nikad ne može preneti tu predstavu, ma kako se slični oni pretpostavili. Um uvek utvrđuje da jedan nije onaj drugi i smatra da oni obrazuju jedan, dva, tri, ili ma koji određen broj predmetâ, čija su postojanja potpuno odelita i nezavisna.

Pošto su dakle i broj i jedinstvo nesaglašljivi sa odnosom istovetnosti, on mora počivati u nečem što nije ni jedno od njih. Ali, da kažemo istinu, ovo na prvi pogled izgleda potpuno nemoguće. Između jedinstva i broja ne može biti nikakve sredine, kao ni između postojanja i nepostojanja. Kad se pretpostavi da jedan predmet postoji, moramo ili pretpostaviti da i drugi isto tako postoji i u tom slučaju imamo predstavu broja; ili moramo pretpostaviti da on ne postoji i u tom slučaju prvi predmet ostaje kao jedinstvo.

Da bismo otklonili ovu teškoću, vratimo se predstavi vremena ili trajanja. Već sam primetio* da vreme, u strogom smislu, sadržava u sebi sledovanje, te da, kad njegovu predstavu primenimo na neki nepromenljiv predmet, tek pomoću fikcije uobrazilje zamišljamo da nepromenljivi predmet učestvuje u promenama koegzistirajućih predmeta, a naročito u promeni naših

* Deo II, odeljak 5.

opažaja. Ova fikcija uobrazilje nastupa gotovo uvek; i tek pomoću nje jedinit predmet, koji nam je predložen i koji razmatramo neko vreme a da pri tom ne otkrivamo u njemu nikakav prekid ili varijaciju, kadar je da nam dâ neku zamisao o istovetnosti. Jer kad razmatramo ma koje dve tačke tog vremena, možemo ih postaviti u različne svetlosti: u prvu ruku, mi ih možemo promatrati u istom trenutku (i u tom slučaju one nam daju predstavu broja, kako same sobom tako i predmetom koji se mora umnožiti da bi bio pojmljen odjednom kao postojeći u one dve različne tačke vremena), ili, pak, u drugu ruku, možemo pratiti sledovanje vremena pomoću sličnog sledovanja predstava i poimajući naipre jedan trenutak, zajedno sa predmetom tad postojećim, zamišljati promenu u vremenu bez ikakve *varijacije* ili *prekida* u predmetu (a u tom slučaju to nam daje predstavu jedinstva). Evo, dakle, jedne predstave koja je posrednik između jedinstva i broja, ili, pravije govoreći, koja je jedno i drugo, prema gledištu po kojem je uzimamo: to je predstava koju nazivamo predstavom istovetnosti. Mi ne možemo, ispravno govoreći, reći da je neki predmet istovetan sa samim sobom, ako ne mislimo reći da predmet koji postoji u jedno vreme jeste istovetan sa samim sobom postojećim u drugo vreme. Na taj način pravimo razliku između predstave koju označava reč *predmet* i predstave koju označava *samo sobom*, ne dosežući veličinu broja, a u isto vreme ne sputavajući sebe na strogo i apsolutno jedinstvo.

Tako princip individuacije nije ništa drugo doli *nemenljivost* i *neprekidnost* nekog predmeta, kroz jednu zamišljenu varijaciju vremena pomoću koje um može da ga prati u različnim periodima njegovog postojanja bez ikakvog prekida pogleda i bez obaveze da obrazuje predstavu mnoštva ili broja.

Sad prelazim da objasnim *drugi* deo mog sistema i da pokažem zašto nas postojanost naših opažaja navodi da im pripisujemo savršenu brojnu istovetnost, iako ima veoma dugih razmaka između njihovog pojavljivanja, a oni imaju samo jedan od bitnih kvaliteta istovetnosti, naime, *nemenljivost*. Da bih izbegao svaku dvosmislenost i zbrku u ovoj stvari, primetiću da ovde objašnjavam mnjenja i verovanje običnih ljudi u pogledu postojanja tela; pa stoga se moram potpuno saobraziti njihovom načinu mišljenja i izražavanja. Već sam primetio da ma kakvu razliku filozofi mogli da prave između predmeta i čulnih opažaja

koje oni smatraju koegzistentnim i sličnim, ipak to razlikovanje ne shvata većina ljudskog roda, koja, opazajući samo jedno biće, ne može nikad da pristane uz mnjenje o jednom dvogubom postojanju i predstavljanju. Sami oni oseti koji dopiru preko oka ili uha istinski su predmeti za te ljude i oni ne mogu lako da zamisle da ovo pero ili ova hartija, koji se neposredno opazaju, predstavljaju druge koji su drukčiji, ali im naliče. Prema tome, da bih se prilagodio njihovim zamislima, pretpostaviću, najpre, da ima samo jedinito postojanje koje ću ravnodušno nazivati *predmet* ili *opazaj*, već prema tome kako će najbolje odgovarati mojoj svrsi, podrazumevajući pod jednom i drugom reči ono što svaki običan čovek naziva šeširom, ili cipelom, ili kamenom, ili ma kojim drugim utiskom koji mu njegova čula prenose. Svakako ću upozoriti kad se budem vratio više filozofskom načinu govora i mišljenja.

Da bih prišao, dakle, pitanju o izvoru greške i varke u pogledu istovetnosti, kad je pripisujemo našim sličnim opazajima uprkos njihovom prekidanju, moram ovde da podsetim na jedno zapažanje koje sam već dokazao i objasnio.* Ništa nije tako sklono da nas navede da pogrešno uzmemo jednu predstavu umesto druge kao što je to ma koji drugi odnos između njih koji ih udružuje u uobrazilji i sa lakoćom prelazi od jedne do druge. Od svih odnosa najdejstveniji je u tom pogledu odnos sličnosti, i to zato što on ne samo prouzrokuje jedno udruživanje predstava već isto tako i udruživanje nastrojenosti i čini da poimamo jednu od predstava pomoću čina ili delovanja uma sličnog onom kojim poimamo onu drugu. Primetio sam da je ta okolnost od velikog značaja, pa možemo postaviti kao opšte pravilo da sve predstave koje stavljaju um u istu dispoziciju ili u slične nastrojenosti veoma se lako mogu pobrkati. Um lako prelazi od jedne ka drugoj i ne opaža promenu bez stroge pažnje, za koju je, opšte govoreći, potpuno nesposoban.

Da bismo primenili ovu opštu maksimu, moramo najpre ispitati nastrojenost uma pri razmatranju jednog predmeta koji sadržava savršenu istovetnost, a onda naći neki drugi predmet koji se brka s njim prouzrokujući sličnu nastrojenost. Kad usredsredimo našu misao na neki predmet i zamišljamo da on ostaje isti za neko vreme, očevidno je da zamišljamo da promena leži samo u vremenu i da se nikad ne trudimo da proiz-

* Deo II, odeljak 5.

vedemo neku novu sliku ili predstavu tog predmeta. Moći uma počivaju na neki način i ne pašte se više nego što je nužno da održe i dalje tu predstavu koju smo pređe imali i koja istrajava bez varijacije ili prekida. Prelaz iz jednog trenutka u drugi jedva se oseća, i ne razlikuje se pomoću nekog različenog opažaja ili različne predstave, koji bi mogli zahtevati neku drukčiju usmerenost duha za ono što poimamo.

Sad, koji drugi predmeti, sem istovetnih, jesu kadri da stave um u istu nastrojenost kad ih on razmatra i da prouzrokuju isti neprekinuti prelaz uobrazilje od jedne predstave drugoj? Ovo pitanje je od krajnje važnosti. Jer ako možemo naći takva dva predmeta, možemo zacelo zaključiti, na osnovu prethodnog principa, da su oni veoma prirodno pobrskani sa istovetnim predmetima, te da se uzimaju kao takvi u većini naših rasuđivanja. No iako je ovo pitanje veoma značajno, ono nije vrlo teško ni sumnjivo. Jer odgovaram odmah da sledovanje povezanih predmeta postavlja um u tu nastrojenost i da gledamo na nj kao na isto glatko i neprekinuto napredovanje uobrazilje, koje prati sagledavanje istog predmeta. Sama priroda i suština odnosa jeste u tome da povezuje naše predstave jedne s drugima i da, pri pojavi jedne, olakša prelaz ka njenom korelativu. Prelaz između povezanih predstava, prema tome, tako je gladak i lak da proizvodi malo promene u umu i izgleda kao nastavljanje iste radnje; i pošto nastavljanje iste radnje jeste posledica nastavljenog sagledanja istog predmeta, to iz tog razloga pripisujemo istovetnost svakom sledovanju povezanih predmeta. Misao klizi duž sledovanja sa istom lakoćom kao da razmatra samo jedan predmet; pa stoga brka sledovanje sa istovetnošću.

Videćemo docnije mnogo primera ove težnje odnosa da nas navodi da pripisujemo *istovetnost različnim* predmetima; no ovde ćemo se ograničiti na sadašnju temu. Iz iskustva vidimo da ima takve *postojanosti* bezmalo u svim čulnim utiscima, da njihovo prekidanje ne proizvodi nikakvu promenu na njima i da ih ne ometa da se vraćaju isti u izgledu i u položaju kao pri svom prvom postojanju. Gledam nameštaj u svojoj sobi; zatvorim oči i onda ih otvorim; i vidim da novi opažaji savršeno liče na one koji su ranije dejstvovali na moja čula. To naličenje zapažano je u hiljadu slučajeva i prirodno povezuje najjačim odnosom naše predstave ovih prekinutih opažaja, te sa lakim prelazom prenosi um od jednih drugima. Lak prelaz ili prenošenje

uobrazilje duž predstava ovih različnih i prekinutih opažaja bezmalo je ista nastrojenost uma kao i ona u kojoj razmatramo jedan postojan i neprekinut opažaj. Stoga je vrlo prirodno po nas da pogrešno uzmemo jedno umesto onog drugog.*

Osobe koje gaje ovo mnjenje o istovetnosti naših sličnih opažaja su uglavnom sve one koje pripadaju nemislećem ili nefilozofskom delu ljudskog roda (to jest, svi mi u ovoj ili u onoj prilici) i, sledstveno, zamišljaju da su njihovi opažaji jedini predmeti, a nikad ne pomišljaju na neko dvogubo postojanje, unutrašnje i spoljašnje, pretstavljajuće i pretstavljeno. Sama slika koja je data čulima za nas je stvarno telo; i tim isprekidanim slikama mi pripisujemo savršenu istovetnost. Ali pošto se isprekidanost pojave čini oprečna istovetnosti i prirodno nas navodi da gledamo na te slične opažaje kao različne jedne od drugih, to se ovde nalazimo u nedoumici kako da pomirimo takva suprotna mnjenja. Glatko prelaženje uobrazilje duž predstava sličnih opažaja navodi nas da im pripisujemo savršenu istovetnost. Isprekidan način njihovog pojavljivanja navodi nas da ih smatramo kao toliko sličnih, ali još uvek odelitih bića, koja se pojavljuju posle izvesnih razmaka. Zabuna koja nastaje usled ove protivrečnosti proizvodi sklonost da se te iskidane pojave ujedine pomoću fikcije o trajnom postojanju, što je *treći* deo one hipoteze koju sam uzeo da objasnim.

Ništa nije izvesnije iz iskustva nego da svako protivrečnje osećanjima ili strastima izaziva osetnu neprijatnost, pa bilo da ono dolazi spolja ili iznutra, od suprotstavljanja spoljašnjih predmeta, ili od borbe unutrašnjih principa. Naprotiv, sve što godi našim prirodnim sklonostima, pa ili spolja doprinosi njihovom zadovoljenju, ili iznutra sadejstvuje sa njihovom aktivnošću, neosporno pruža osetno zadovoljstvo. Sad, pošto se ovde javlja suprotstavljanje između zamisli o istovetnosti sličnih opažaja i isprekidanosti njihove pojave, um se mora osećati

* Ovo umovanje, mora se priznati, pomalo je nejasno i teško da se shvati; no upadljivo je da sama ta teškoća može da se obrne u dokaz umovanja. Možemo zapaziti da ima dva odnosa, a oba su naličenja koja doprinose da sledovanje naših prekinutih opažaja pogrešno smatramo za istovetan predmet. Prvi je naličenje opažaja; drugi je naličenje koje čini uma, dok razmatra sledovanje sličnih predmeta, ima prema činu razmatranja istovetnog predmeta. Ta naličenja skloni smo da brkamo jedna sa drugima; i prirodno je da to činimo, prema samom ovom umovanju. No držimo ih odelito i nećemo imati teškoće da pojмимо prethodni argument.

nelagodno u tome položaju i, naravno, potražiće olakšanje od te nelagodnosti. Pošto nelagodnost nastaje usled suprotstavljanja dvaju oprečnih principa, on mora potražiti olakšanje u žrtvovanju jednog onom drugom. Ali pošto nas glatko prelaženje naše misli duž naših sličnih opažaja navodi da ovima pripisujemo istovetnost, mi ne možemo bez opiranja da napustimo to mnjenje. Moramo, prema tome, da se okrenemo na drugu stranu : da zamislimo da naši opažaji nisu više isprekidani, no da zadržavaju trajno kao i nepromenljivo postojanje, te da su na taj način potpuno isti. Ali ovde su prekidi u pojavljivanju tih opažaja tako dugi i česti da ih je nemoguće prevideti; i pošto *pojavljivanje* opažaja u umu i njegovo *postojanje* izgledaju na prvi pogled potpuno isti, može se sumnjati da li ikad možemo uz tako opipljivu protivrečnost i pretpostaviti da neki opažaj postoji a da nije dat umu. Da bismo razjasnili ovu stvar i saznali kako prekid u pojavljivanju nekog opažaja ne podrazumeva nužno prekid u njegovom postojanju, biće umesno dotaći se nekih principa koje ćemo docnije imati prilike da potpunije objasnimo.*

Možemo početi zapazanjem da se teškoća u sadašnjem slučaju ne tiče stvarno činjenice, ili pitanjem da li um obrazuje takav zaključak o trajnom postojanju svojih opažaja, ali samo s obzirom na način na koji se zaključak obrazuje i principe iz kojih je on izveden. Izvesno je da bezmalo ceo ljudski rod, pa čak i sami filozofi, u toku najvećeg dela svog života smatraju opažaje jedinim svojim predmetima i zamišljaju da sâmo ono biće koje je prisno dato u umu jeste stvarno telo ili materijalno postojanje. Isto tako izvesno je da se zamišlja da sâm ovaj opažaj ili predmet ima trajno neprekinuto biće i da se ne može ni uništiti našom odsutnošću, ni dovesti u postojanje našom prisutnošću. Kad smo odsutni od njega, kažemo da ono još uvek postoji, ali mi ga ne osećamo, mi ga ne vidimo. Kad smo prisutni, kažemo da ga osećamo ili vidimo. Ovde onda mogu nastati dva pitanja: *prvo*, kako možemo uveriti sebe u razmišljanju da je neki opažaj odsutan iz uma a da pritom nije uništen? *Drugo*, na koji način mi poimamo da neki predmet postaje prisutan u umu, bez nekog novog stvaranja opažaja ili slike, i šta mi razumemo pod tim *viđenjem*, *osećanjem* i *opažajem*?

Što se tiče prvog pitanja, možemo zapaziti da ono što nazivamo *um* nije ništa drugo doli gomila ili zbirka različnih opažaja,

* Odeljak 6.

ujedinjenih jedni s drugima izvesnim odnosima, a koju zamišljamo, iako pogrešno, kao obdarenu savršenom prostotom i istovetnošću. Sad, pošto se svaki opažaj jasno razlikuje od drugog i može se smatrati kao odvojeno postojanje, to očividno sledi da nema besmislice u odvajanju posebnog opažaja iz uma, odnosno, u prekidanju svih njegovih odnosa sa onom masom povezanih opažaja koja sačinjava misleće biće.

Isto umovanje pruža nam odgovor na drugo pitanje. Ako naziv *opažaj* ne čini ovo odvajanje iz uma besmislenim i protivrečnim, naziv *predmet*, koji stoji za istu stvar, ne može nikad učiniti njihovu združenost nemoćnom. Spoljašnji predmeti vide se, osećaju i postaju prisutni u umu; oni stižu takav odnos prema povezanoj gomili opažaja da veoma znatno utiču na njih povećavajući njihov broj pomoću datih refleksija i strasti, te opskrbljujući pamćenje predstavama. Isto trajno i neprekidno biće može, prema tome, katkad biti prisutno u umu a katkad odsutno iz njega bez ikakve stvarne ili bitne promene u samom biću. Prekinuto pojavljivanje u čulima ne podrazumeva nužno prekid u postojanju. Pretpostavka o trajnom postojanju čulnih predmeta ili opažaja ne povlači nikakvu protivrečnost. Lako se možemo prepustiti našoj naklonjenosti prema toj pretpostavci. Kad nas tačno naličenje naših opažaja navodi da im pripisujemo istovetnost, možemo otkloniti prividan prekid izmišljenom fikcijom o trajnom biću, koja može popuniti one razmake i održati savršenu i potpunu istovetnost našim opažajima.

Ali pošto mi ovde ne samo *izmišljamo* ovo trajno postojanje već *verujemo* u nj, pitanje je: *otkuda nastaje takvo verovanje?* A to pitanje odvodi nas *četvrtom* članu ovog sistema. Već je bilo dokazano da se verovanje, uopšte uzev, ne sastoji ni u čemu drugom doli u živosti predstave, i da predstava može steći tu živost svojim odnosom prema nekom datom utisku. Utisci su prirodno najživlji opažaji uma; i taj se kvalitet jednim delom prenosi odnosom na svaku povezanu predstavu. Odnos prouzrokuje gladak prelaz od utiska ka predstavi, pa čak i pospešuje ostvarenje tog prelaza. Um klizi tako lako od jednog opažaja drugome da jedva opaža promenu, no zadržava u drugome znatan udeo živosti prvoga. On je zbunjen živošću utiska i ta živost se prenosi na povezanu predstavu, bez velikog umanjenja pri prolazu, usled glatkog prelaženja i sklonosti uobrazilje.

Ali ako pretpostavimo da ta naklonost nastaje od nekog drugog principa, pored principa odnosa, očevidno je da ona mora i tada imati isto dejstvo i prenositi živost od utiska ka predstavi. Takav je upravo sadašnji slučaj. Naše pamćenje daje nam ogroman broj primera opažaja savršeno sličnih jednih drugima koji se vraćaju u različnim razmacima vremena, posle znatnih prekida. To naličenje stvara u nas sklonost da te prekinute opažaje smatramo kao iste; i isto tako sklonost da ih povezujemo jednim trajnim postojanjem da bismo opravdali tu istovetnost i izbegli protivrečnost u koju se čini da nas prekinuto pojavljivanje tih opažaja nužno upliće. Ovde, dakle, imamo sklonost da izmišljamo fikciju o trajnom postojanju svih čulnih predmeta; i pošto ta sklonost nastaje od nekih živih utisaka pamćenja, ona obdaruje živošću i tu fikciju, ili, drugim rečima, navodi nas da verujemo u trajno postojanje tela. Ako katkada pripisujemo trajno postojanje predmetima koji su za nas savršeno novi i o čijoj postojanosti i spojenosti nemamo iskustva, to je otuda što način na koji se oni javljaju našim čulima naliči načinu postojanih i spojenih tela; a to naličje je izvor rasuđivanja i analogije i navodi nas da pripisujemo iste kvalitete sličnim predmetima.

Ja verujem da će inteligentan čitalac imati manje teškoće da se saglasi sa ovim sistemom nego da ga shvati potpuno i razgovetno, te da će priznati, posle malo razmišljanja, da svaki deo donosi sobom i svoj vlastiti dokaz. Odista, kao što obični ljudi *pretpostavljaju* da su njihovi opažaji jedini njihovi predmeti i u isto vreme *veruju* u trajno postojanje materije, očevidno je da i mi moramo objasniti poreklo verovanja na osnovu te pretpostavke. Sad, po toj pretpostavci, neistinito je mnjenje da su ma koji naši predmeti, ili opažaji, istovetno isti posle nekog prekida; i, sledstveno, mnjenje o njihovoj istovetnosti nikad ne može proizići od razuma, već mora proizilaziti od uobrazilje. Uobrazilja je zavedena u takvo mnjenje samo pomoću naličenja izvesnih opažaja jer, vidimo, samo su naši slični opažaji oni za koje imamo sklonost da pretpostavljamo da su isti. Ta sklonost, da poklanjamo istovetnost našim sličnim opažajima, proizvodi fikciju o trajnom postojanju; jer ta fikcija, kao god i istovetnost, uistinu je lažna, kao što to priznaju svi filozofi, i nema druge posledice sem da isceljuje prekide naših opažaja, što je jedina okolnost koja je oprečna njihovoj istovetnosti. Na-

posletku, ta sklonost prouzrokuje verovanje pomoću datih utisaka pamćenja, jer jasno je da bez sećanja na pređašnje osete, nikad ne bismo imali nikakvo verovanje o trajnom postojanju tela. Tako, pri ispitivanju svih ovih delova, vidimo da svakog od njih podržavaju najjači dokazi, i da svi zajedno obrazuju dosledan sistem, koji je savršeno uverljiv. Sama jaka sklonost ili naklonjenost, bez ikakvog datog utiska, prouzrokuje katkad verovanje ili mnjenje. A tek u kolikoj meri više kad je podpomognuta tom okolnošću!

No iako nas prirodna naklonost uobrazilje navodi na ovaj način da pripisujemo trajno postojanje onim čulnim predmetima ili opažajima koje nalazimo da naliče jedni drugima u svome prekinutom pojavljivanju, ipak, dovoljno je vrlo malo razmišljanja i filozofije da uvidimo pogrešnost toga mnjenja. Ja sam već primetio da ima jedna vrlo prisna veza između ona dva principa, *trajnog* i *odelitog* ili *nezavisnog* postojanja, te da, čim uspostavimo jedan, onaj drugi sledi kao nužna posledica. Najpre se javlja mnjenje o trajnom postojanju i bez mnogo proučavanja ili razmašljanja povlači sa sobom i onaj drugi princip, kad god um sledi svoju prvu i najprirodniju težnju. Ali kad uporedimo iskustva i umujemo malo o njima, brzo uviđamo da je učenje o nezavisnom postojanju naših čulnih opažaja oprečno najobičnijem iskustvu. Ovo nas navodi natrag tragom naših stopa da uvidimo našu grešku u pridavanju trajnog postojanja našim opažajima, i izvor je mnogih veoma neobičnih mnjenja koja ćemo se potruditi da ovde objasnimo.

Najpre će biti umesto da zapazimo nekoliko onih iskustava koja nas uveravaju da naši opažaji nemaju nikakvo nezavisno postojanje. Kad pritisnemo prstom jedno oko, opažamo odmah da svi predmeti postaju dvogubi i da je polovina njih pomaknuta sa svog običnog i prirodnog položaja. Ali pošto ne pridajemo trajno postojanje i jednim i drugim ovim opažajima, a pošto su i jedni i drugi iste prirode, mi jasno uviđamo da su svi naši opažaji zavisni od naših čula i stanja naših živaca i duševnih moći. Ovo mnjenje se potvrđuje prividnim uvećanjem ili umanjenjem predmeta prema njihovoj udaljenosti, očevidnim preinakama njihovog oblika; promenama u njihovoj boji i drugim kvalitetima, usled naše obojelelosti i poremećenosti te bezbrojem drugih iskustava iste vrste; i svi oni nas uče da naši čulni opažaji ne poseduju nikakvo odelito ili nezavisno postojanje.

Prirodna posledica ovog umovanja mora da bude da naši opažaji nemaju ništa više trajno nego što imaju nezavisno postojanje; i, odista, filozofi su se toliko odali ovom mnenju da oni menjaju svoj sistem i jasno razlikuju (kao što ćemo mi činiti ubuduće) između opažaja i predmeta; oni prvi, pretpostavlja se, isprekidani su i prolazni, --- različni pri svakom novom povratku; ovi drugi su neprekidni, i održavaju trajno postojanje i istovetnost. Ali ma koliko se ovaj novi sistem mogao oceniti filozofskim, tvrdim da je to samo umirujući lek, i da on sadrži sve teškoće sistema običnih ljudi, i još neke druge koje su mu svojstvene. Nema nikakvih principa ni razuma ni mašte koji nas neposredno navode da prigrlimo to mnenje o dvogubom postojanju opažajâ, i predmetâ, niti možemo prispeti do njega sem prolaženjem kroz običnu hipotezu o istovetnosti i trajanju naših prekinutih opažaja. Da nismo najpre uvereni da su naši opažaji jedini predmet i da postoje i dalje čak i onda kad se ne javljaju u čulima, nikad ne bismo bili navedeni da mislimo da su naši opažaji i predmeti različni, a da samo naši predmeti zadržavaju trajno postojanje. Postavka: „Druga hipoteza ne preporučuje se prvobitno ni razumu ni uobrazilji, već sav svoj uticaj na uobrazilju stiče iz one prve,” — sadrži dva dela, i potrudimo se da oba dokažemo razgovetno i jasno koliko to dozvoljavaju takve zamršene teme.

Što se tiče prvog dela postavke, *da se njegova filozofska hipoteza ne preporučuje prvobitno ni razumu ni uobrazilji*, sledeće refleksije mogu nas ubrzo uveriti u pogledu razuma. Jedina postojanja koja su za nas izvesna jesu opažaji, koji, budući da nam ili neposredno daje svest, nalažu naš najjači pristanak, i prvi su osnov svih naših zaključaka. Jedini zaključak koji možemo izvesti iz postojanja jedne stvari o postojanju druge jeste pomoću odnosa uzroka i posledice, koji pokazuje da ima neka veza između njih; te da je postojanje jedne zavisno od postojanja one druge. Predstava tog odnosa potiče iz prošlog iskustva, kojim vidimo da su dva bića stalno združena i uvek odjednom data umu. No pošto nikakva bića sem opažaja nisu nikad data umu, to sledi da možemo zapažati neku združenost ili odnos uzroka i posledice između različnih opažaja, ali da to nikad ne možemo zapaziti između opažaja i predmeta. Nemoguće je, prema tome, da iz postojanja ili ma kojeg kvaliteta onog prvog ikad obrazujemo neki zaključak o postojanju ovog drugog, niti da ikad uverimo naš razum o ovoj pojedinosti.

Nije manje izvesno da se ovaj filozofski sistem ne preporučuje prvenstveno *uobrazilji*, i da ta moć, sama po sebi, i po svojoj prvobitnoj težnji, ne bi nikad pribegla takvom principu. Priznajem da će biti pomalo teško dokazati ovo tvrđenje na potpuno zadovoljstvo čitaocu jer ono obuhvata sobom jednu negaciju koja u mnogim slučajevima ne dopušta pozitivan dokaz. Ako bi neko hteo da se potrudi da prouči ovo pitanje i da pronađe jedan sistem za objašnjenje neposrednog porekla ovog mnjenja počev od uobrazilje, bili bismo kadri, ispitavši taj sistem, da donebismo izvestan sud o sadašnjoj temi. Uzmimo za istinu da su naši opažaji odvojeni i isprekidani, i, ma kako slični, još uvek različni jedni od drugih; i neka onda ma ko, na osnovu ove pretpostavke, pokaže zašto mašta, neposredno i odmah, pristupa verovanju o drugom postojanju, sličnom ovim opažajima po njihovoj prirodi, no ipak trajnim, neisprekidanim i istovetnim — pa kad uradi to, na moje zadovoljstvo, obećavam da ću se odreći svog sadašnjeg mnjenja. U međuvremenu, ne mogu se uzdržati od zaključka, zbog same apstraktnosti i teškoće prve pretpostavke, da je to nepodesna tema da se mašta njome zabavi. Ko god hoće da objasni poreklo *običnog* mnjenja o trajnom i odelitom postojanju tela, mora uzeti um u njegovom *običnom* stanju i postojanju po pretpostavci da su naši opažaji naši jedini predmeti, i da oni nastavljaju da postoje čak i onda kad nisu opaženi. Iako je ovo mnjenje neistinito, ono je najprirodnije od svih, i jedino je koje se primarno preporučuje mašti.

Što se tiče drugog dela postavke — *da filozofski sistem stiče sav svoj uticaj na uobrazilju iz sistema običnih ljudi* — možemo zapaziti da je to prirodna i neizbežna posledica gornjeg zaključka *da se on primarno ne preporučuje ni razumu ni uobrazilji*. Jer pošto se iz iskustava vidi da filozofski sistem nalazi odziva kod mnogih umova, a naročito kod svih onih koji tako malo razmišljaju o ovoj temi, to sva njegova verodostojnost mora poticati iz sistema običnih ljudi, pošto on nema svoje originalne verodostojnosti. Način na koji su ova dva sistema povezana iako neposredno oprečna, može se objasniti kao što sledi.

Uobrazilja prirodno teče ovim tokom mišljenja. Naši opažaji su naši jedini predmeti: slični opažaji su isti, ma kako odvojeni ili neprekidni u svom javljanju; prekidanje koje se javlja oprečno je istovetnosti i, sledstveno, ne prostire se dalje od javljanja, a opažaj ili predmet stvarno nastavlja da postoji čak i kad je od-

sutan od nas; naši čulni opažaji imaju, prema tome, trajno i neprekidno postojanje. No pošto malo razmišljanja ništi ovaj zaključak da naši opažaji imaju trajno postojanje — pokazujući da je njihovo postojanje zavisno, prirodno je očekivati da moramo potpuno odbaciti mnjenje da u prirodi ima tako nešto kao što je trajno postojanje, koje se održava čak i onda kad se više ne javlja u čulima. Slučaj je međutim drukčiji. Filozofi su tako daleko od odbacivanja mnjenja o trajnom postojanju na osnovu odbacivanja mnjenja o nezavisnosti i trajanju naših čulnih opažaja da iako se sve sekte slažu u ovom drugom mišljenju, prvo mišljenje, koje je na jedan način njegova nužna posledica, bilo je svojstveno malom broju preteranih skeptika, koji su, na kraju krajeva, podržavali to mnjenje samo rečima i nikad nisu mogli da nateraju sebe da iskreno u nj veruju.

Ima velike razlike između takvih mnjenja koja obrazujemo posle mirnog i dubokog razmišljanja i onih koja prihvatamo nekom vrstom instinkta ili prirodnog podsticaja zbog njihove podrodnosti i saobražljivosti sa umom. Ako ta mnjenja postanu oprečna, nije teško predvideti koje će imati preimućstvo. Dokle god je naša pažnja usredređena na temu, filozofski i studiozan princip može preovlađivati; ali onog trenutka kad razlabavimo naše misli, priroda će se ispoljiti i povući će nas natrag našem predašnjem mnjenju. Štaviše, ona ima takav uticaj da može da zaustavi napredovanje naših misli čak i usred naših najdubljih razmišljanja, i da nas zadrži od daljeg razvijanja svih posledica nekog filozofskog mnjenja. Tako, premda jasno zapažamo zavisnost i isprekidanost naših opažaja, mi se zaustavljamo u našem zaletu, i nikad iz tog razloga ne odbacujemo zamisao o nekom nezavisno i trajnom postojanju. To mnjenje uhvatilo je tako dubok koren u uobrazilji da je nemoguće iščupati ga ikad, niti je za tu svrhu dovoljno ijedno usiljeno metafizičko uverenje o zavisnosti naših opažaja.

No iako naši prirodni i očevidni principi preovlađuju ovde nad našim studioznim refleksijama, izvesno je da u ovom slučaju mora biti neke borbe i sukobljavanja, bar dokle god te refleksije zadržavaju neku jačinu i živost. Da bismo olakšali sebi u ovoj pojedinosti, smišljamo novu hipotezu, koja se čini da obuhvata oba ova principa, razuma i uobrazilje. To je filozofska hipoteza o dvogubom postojanju opažaja i predmeta; ona godi našem razumu po tome što dopušta da su naši zavisni opažaji is-

prekidani i različni, a u isto vreme prijatna je uobrazilji po tome što trajno postojanje pridaje nečem drugom što nazivamo *predmeti*. Taj filozofski sistem je, prema tome, čudovišni izdanak dvaju principa, koji su oprečni jedan drugom, koje um u isto vreme prihvata, a koji su nesposobni da se uzajamno unište. Uobrazilja nam kaže da naši slični opažaji imaju trajno i neprekidno postojanje i da se ne uništavaju svojim odsustvom. Refleksija nam kaže da su čak i naši slični opažaji isprekidani u svom postojanju i različni jedni od drugih. Protivrečnost između ovih mnjenja izbegavamo pomoć jedne nove fikcije, koja je saobražljiva i sa hipotezom refleksije i sa hipotezom mašte pripisujući te oprečne kvalitete različnim postojanjima: *isprekidanost-opažajima*, *trajnost-predmetima*. Prirodna je uporna i neće da napusti bojište, ma koliko je snažno napadao razum; a u isto vreme razum je tako jasan u toj tački da nema mogućnosti njegovog prerušavanja. Nemoćni da pomirimo ta dva neprijatelja, trudimo se da uspokojimo sebe koliko god je to moguće time što svakom od njih redom dopuštamo što god on zahteva, i izmišljamo neko dvogubo postojanje u kojem svaki od njih može naći nešto što ima sve uslove koje on želi. Kad bismo bili potpuno uvereni da su naši slični opažaji trajni, istovetni i nezavisni, nikad ne bismo uleteli u ovo mnjenje o dvogubom postojanju, jer bi nas zadovoljila prva pretpostavka, i ne bismo gledali dalje. Isto tako, kad bismo bili potpuno uvereni da su naši opažaji zavisni, isprekidani i različni, bili bismo isto tako malo skloni da prihvatimo mnjenje o dvogubom postojanju; jer u tom slučaju jasno bismo zapazili grešku naše prve pretpostavke o trajnom postojanju i nikad se ne bismo dalje osvrtnali na nju. Prema tome, ovo mnjenje nastaje iz posrednog položaja uma i iz ovakvog pristajanja uz ova dva oprečna principa, te nas ono navodi da potražimo neki izgovor za opravdanje što ih oba prihvatamo; srećom, nalazimo ga najzad u sistemu o jednom dvogubom postojanju.

Još jedno preimućstvo ovog filozofskog sistema je u njegovoj sličnosti sa sistemom običnog sveta, a na taj način možemo za trenutak da povlađujemo našem razumu, kad postane nesnosan i saletljiv; pa ipak, prilikom najmanjeg njegovog nehata ili nepažnje, možemo se lako vratiti našim prostim i prirodnim zamislima. Shodno tome vidamo da filozofi ne zapostavljaju ovo preimućstvo, već se čim ostave svoje radne sobe, pridružuju — ostalom svetu u pogledu onih izvikanih mnjenja da su naši opažaji

jedini naši predmeti da oni ostaju dalje istovetno i neprekidno isti u svim svojim isprekidanim pojavljivanjima.

Ima drugih pojedinosti ovog sistema u kojima možemo na veoma upadljiv način da uočimo njegovu zavisnost od mašte. Od ovih zapaziću dve. *Prva* je sledeća: zamišljamo da spoljašnji predmeti naliče na unutrašnje opažaje. Već sam pokazao da nam odnos uzroka i posledice nikad ne može pružiti ispravan zaključak iz postojanja ili kvaliteta naših opažaja o postojanju spoljašnjih trajnih predmeta: i dodaću dalje, da čak i kad bi nam oni mogli pružiti takav zaključak, mi nikad ne bismo imali razloga da izvedemo da naši predmeti naliče na naše opažaje. To mnjenje, prema tome, ne potiče ni od čega drugog doli od gore objašnjelog kvaliteta mašte *da ona pozajmljuje sve svoje predstave od neke pređašnje predstave*. Mi ne možemo zamisliti ništa sem opažaja, pa stoga moramo načiniti da sve naliči na njih.

Drugo, kao što zamišljamo da naši predmeti uopšte naliče na naše opažaje, tako primamo za gotovo da svaki pojedinačni predmet naliči na onaj opažaj koji on prouzrokuje. Odnos uzroka i posledice opredeljuje nas da pružimo drugi odnos naličenja, i pošto su predstave tih postojanja već ujedinjene u mašti pomoću prvog odnosa, mi prirodno dodajemo i drugi da upotpunimo ujedinjenje. U nas je jaka sklonost da upotpunjavamo svako ujedinjenje združivanjem novih odnosa sa onima koje smo ranije zapazili između predstava, kao što ćemo odmah imati prilike da vidimo.*

Pošto sam tako pretresao sve sisteme, kako popularne tako i filozofske, s pogledom na spoljašnja postojanja, ne mogu se uzdržati a da ne dam oduška izvesnom osećanju koje se javljaju pri razmatranju tih sistema. Počeo sam ovu temu sa postavkom da treba da imamo prećutnu veru u naša čula i da ovo valja da bude i zaključak koji ću izvesti iz ukupnog mog umovanja. Ali, da budem iskren, osećam se sada sasvim suprotnog mišljenja, i više sam sklon da ne pokljam uopšte nikakvu veru svojim čulima, ili radije uobrazilji, negoli da im ukazujem takvo prećutno poverenje. Ne mogu da pojmem kako takvi beznačajni kvaliteti mašte, vođeni takvim lažnim pretpostavkama, ikad mogu da dovedu do nekog temeljnog i racionalnog sistema. Spojenost i stalnost naših opažanja jesu ono što proizvodi mnjenje o njima.

* Odeljak 5.

vom trajnom postojanju, iako ti kvaliteti opažajâ nemaju veze sa takvim postojanjem. Iako stalnost naših opažaja ima najznačajniju posledicu, ipak je praćena najvećim teškoćama. Gruba je varka pretpostavljati da su naši slični opažaji numerično isti i ta varka nas odvodi mnenju da su ti opažaji neprekidni i da još uvek postoje čak i tada kad nisu dati u čulima. To je slučaj sa našim popularnim sistemom. A što se tiče našeg filozofskog sistema, on je podložan istim teškoćama; i, povrh toga, opterećen je besmislenošću da u isti mah i odriče i uspostavlja pretpostavku običnih ljudi. Filozofi odriču da su naši slični opažaji istovetno isti i neprekidni, pa ipak, oni imaju tako veliku sklonost da veruju da su oni takvi, da proizvoljno izmišljaju nove nizove predstava kojima pridaju te kvalitete. Velim, nove nizove opažaja, jer mi lako možemo uopšte da pretpostavimo, ali nemoguće nam je da razgovetno zamislimo da su predmeti po svojoj prirodi ma šta drugo doli tačno isti sa opažajima. Šta onda možemo da očekujemo od ove zbrke neosnovanih i neobičnih mnjenja ako li ne grešku i neistinu? I ako da opravdamo pred sobom veru koju im poklanjamo?

Ova skeptična sumnja, u pogledu i razuma i čula, bolest je koja se nikad ne može korenito izlečiti, već nam se mora vraćati svakog trenutka, ma kako je odagnali od sebe, i ma kako kadkad mogli izgledati potpuno oslobođeni od nje. Nemoguće je, po ijednom sistemu, braniti bilo naš razum bilo čula, pa ih mi samo razgolićujemo dalje kad se trudimo da ih na ovaj način opravdamo. Pošto skeptička sumnja prirodno proizilazi iz dubokog i silnog razmišljanja o tim temama, ona se uvek uvećava što god dalje idemo u našim razmišljanjima, bilo u suprotstavljanju njoj, bilo u saglašavanju sa njom. Samo nehajnost i nepažnja mogu nam pružiti neki lek. Iz tog razloga ja se potpuno uzdam u njih; i uzimam za gotovo, ma kakvo moglo biti čitaočevo mnjenje u ovom trenutku, da će on odsada za jedan sat biti uveren da ima i jedan spoljašnji i unutrašnji svet; i, idući za tom pretpostavkom, nauman sam da ispitam neke opšte sisteme, i antičke i moderne, koji su bili predlagani o oboma, pre nego što se uputim u jednoj posebije istraživanje o našim utiscima. Ova se, možda, na kraju, neće pokazati tuđe našoj sadašnjoj svrsi.

ODELJAK III

O antičkoj filozofiji

Nekoliko moralista preporučili su kao odličan metod upoznavanja naših vlastitih srcâ i saznanja o našem napredovanju u vrlini da se ujutru opomenemo naših snova, te da ih ispitamo sa onom istom strogošću kojom bismo ispitivali naše najozbiljnije i najpromišljenije radnje. Naš karakter je potpuno isti, kažu oni, i gleda se najbolje onde gde nameštenosti, strahu i lukavosti nema mesta i gde ljudi ne mogu da budu licemerni ni prema sebi ni prema drugima. Štedrost ili niskost naše naravi, naša krotkost ili svirepost, naša hrabrost ili malodušnost, utiču sa beskrajnom slobodom na fikcije uobrazilje i otkrivaju se u najbleštavijim bojama. Na sličan način, uveren sam, mogu se načiniti nekoliko korisnih otkrića iz kritike fikcija antičke filozofije koje se tiču *supstancâ i supstancnih oblika, akcidenâ i okultnih kvaliteta*, koji, ma kako nerazložni i čudljivi, imaju veoma prisnu vezu sa principima ljudske prirode.

Najrazboritiji filozofi priznaju da naše predstave o telima nisu ništa drugo doli skupine koje obrazuju um od predstava raznih odelitih čulnih kvaliteta, od kojih se predmeti sastoje i koji su, nalazimo, stalno ujedinjeni jedni sa drugima. No ma kako ti kvaliteti sami po sebi mogli biti potpuno odeliti, izvesno je da spoj koji oni obrazuju obično smatramo kao *jednu* stvar i kao stvar koja i dalje ostaje *ista* pod veoma znatnim preinakama. Priznati sastav očevидno je oprečan toj pretpostavljenoj *prostoti*, a varijacija *istovetnosti*. Stoga može biti vredno da razmotrimo *uzroke* koji nas bezmalo univerzalno navode da padamo u takve očigledne protivrečnosti, kao i *sredstva* pomoću kojih se trudimo da ih prikrijemo.

Očevидno je da, pošto su razni odeliti *sukcesivni* kvaliteti predmetâ ujedinjeni zajedno jednim veoma bliskim odnosom, um, prateći sledovanje, mora se lakim prelazom prenositi od jednog dela drugome, ne opažajući veću promenu nego što bi je opazio kad bi razmatrao isti nepromenljiv predmet. Taj laki prelaz je posledica, ili radije — suština odnosa; i pošto uobrazilja rado uzima jednu predstavu umesto druge kad je njihov uticaj na um sličan, otuda nastaje da se svako takvo sledovanje povezanih kvaliteta rado smatra kao jedan neprekidan predmet koji postoji

bez ikakve preinake. Glatko i neprekinuto napredovanje misli, budući slično u oba slučaja, lako obmanjuje um i navodi nas da pripisujemo istovetnost promenljivom sledovanju povezanih kvaliteta.

Ali kad promenimo naš metod razmatranja sledovanja, i, umesto da pratimo sledovanje postepeno kroz sukvencivne tačke vremena, sagledamo odjednom dva odelita perioda njegovog trajanja i poredići različne uslove sukcesivnih kvaliteta, onda u tom slučaju preinake, koje su bile neprimetne kad su se javljale postepeno, sada se javljaju kao veoma znatne i čini se da potpuno uništavaju istovetnost. Na taj način nastaje neka vrsta oprečnosti u našem metodu mišljenja, usled različitih tačaka gledišta sa kojih razmatramo predmet, kao i usled bliskosti ili udaljenosti onih trenutaka vremena koje upoređujemo. Kad postepeno sledimo neki predmet, u njegovim sukcesivnim promenama, lako napredovanje misli navodi nas da sledovanju pripisujemo istovetnost, zato što jednim sličnim činom uma razmatramo nepromenljiv predmet. Kad poredimo njegov položaj posle znatne promene, napredovanje misli je razbijeno, i, sledstveno, data nam je predstava raznovrsnosti; da bi pomirila tu protivrečnost, uobrazilja je sklona da izmašta nešto nepoznato i nevidljivo i pretpostavi da to traje i dalje isto pod svim tim varijacijama; i to neinteligibilno nešto ona naziva *supstancom*, ili *prvobitnom* i *prvom materijom*.

Gajimo sličnu zamisao u pogledu *jednostavnosti* supstancu, i to iz sličnih uzroka. Zamislimo li da je dat neki savršen prost i nedeljiv predmet, zajedno sa nekim drugim predmetima čiji su koegzistentni delovi povezani nekim jakim odnosom, očevidno je da radnje uma u razmatranju ovih dvaju predmeta nisu veoma različne. Uobrazilja poima prosti predmet odmah, sa lakoćom, jednim jedinim naporom misli, bez promene ili varijacije. Povezanost delova u složenom predmetu ima bezmalo isto dejstvo i tako ujedinjuje predmet u opsegu samoga sebe da mašta ne oseća prelaz dok prolazi iz jednog u drugi. Otuda se boja, ukus, oblik, čvrstina i drugi kvaliteti, spojeni u breskvi ili dinji, zamišljanju kao da obrazuju *jednu stvar* — i to usled njihovog bliskog odnosa, koji čini da oni utiču na misao na isti način kao da su savršeno prosti. Ali um ne ostaje na ovome. Kad god razmatra predmet u drugoj svetlosti, on nalazi da su svi ti kvaliteti različni, i raspoznatljivi, i odvojljivi jedni od drugih; takvo gledanje

na stvari, budući razorno po njegove primarne i prirodnije pojmove, obavezuje uobrazilju da izmašta neko nepoznato nešto, ili *prvobitnu* supstancu i materiju, kao princip ujedinjenja ili spojenost među tim kvalitetima, i kao nešto što složenom predmetu može dati pravo da se nazove jednom stvari, uprkos njegove raznovrsnosti i složenosti.

Peripatetična filozofija tvrdi da je *prvobitna* materija savršeno homogena u svim telima, te smatra vatru, vodu, zemlju i vazduh vidovima jedne potpuno iste supstance, iz razloga njihovih postepenih mena i pretvaranja jednih u druge. U isto vreme ona diodeljuje svakoj od ovih vrsta predmetâ odelit *supstanci oblik*, koji smatra izvorom svih onih različitih kvaliteta koje one imaju i koji su nov osnov prostote i istovetnosti za svaku pojedinačnu vrstu. Sve zavisi od našeg načina sagledanja predmetâ. Kad gledamo u pravcu neprimetnih promena telâ, pretpostavljamo da su sva ona od iste supstance ili suštine. Kad razmatramo njihove приметne razlike, pridajemo svakom od njih supstancu ili suštinsku razliku. I da bismo dopustili sebi da razmatramo naše predmete na oba ova načina, zamišljamo da sva tela imaju u isti mah supstancu i supstantni oblik.

Pojam *akcidencija* neizbežna je posledica ovog metoda mišljenja s pogledom na supstace i supstance oblike; i mi ne možemo izbeći da ne gledamo na boje, zvuke, ukuse, oblike i druga svojstva tela kao na postojanja koja ne mogu opstajati odvojeno, već zahtevaju neki subjekt inherencije da ih održava i podupire. Jer pošto nikad nismo otkrili nijedan od tih čulnih kvaliteta u kojem, iz gorepomenutih razloga, nismo isto tako izmisliti neke supstance, to ona ista navika koja nas navodi da izvodimo neku vezu između uzroka i posledice navodi nas ovde da izvodimo neku zavisnost svakog kvaliteta od nepoznate supstance. Navika zamišljanja zavisnosti ima istu posledicu koju bi imala nauka zapažanja. Ta zamisao, međutim, nije ništa razložnija nego ma koja od prethodnih. Svaki kvalitet, budući stvar odelita od drugih, može se zamisliti da postoji odvojeno ne samo od svakog drugog kvaliteta već i od one neinteligibilne himere neke supstance.

No ti filozofi unose svoje fikcije još dalje u svoja mišljenja o *okultnim kvalitetima*, i pretpostavljaju i supstancu koja podržava (a koju oni ne razumeju) i akcidenciju koja je podržana (o kojoj imaju istu takvu nesavršenu predstavu). Ceo sistem, je

prema tome, potpuno neshvatljiv, a ipak izveden iz principa isto onoliko prirodnih kao što su ma koji od onih gore objašnjenih.

U razmatranju ove teme možemo zapaziti stepenovanje triju mnjenja koja se dižu jedna iznad drugih, prema tome kako osobe koje ih obrazuju stiču nove stepene razbora i saznanja. Ta mnjenja su: mnjenje običnih ljudi, mnjenje lažne filozofije i mnjenje istinite filozofije. (Videćemo, po ispitivanju, da se mnjenje istinite filozofije više približava mišljenjima običnih ljudi negoli mišljenjima pogrešnog saznanja.) Prirodno je da ljudi, u svom običnom i nehajnom načinu mišljenja, zamišljaju da opažaju neku vezu između onih predmeta koje vide stalno ujedinjene zajedno; i zato što je navika načinila teškim razdvajanje predstava, oni su skloni da uobrazu da je takvo razdvajanje samo po sebi nemoguće i besmisleno. Ali filozofi, koji se oslobađaju dejstva navike, i upoređuju predstave predmetâ, opažaju odmah lažnost tih mišljenja običnih ljudi i otkrivaju da nema nikakve znane veze među predmetima. Svaki različan predmet njima izgleda odelit i poseban; i oni opažaju da mi ne izvodimo jedan predmet iz drugog sa gledišta njihove prirode i kvalitetâ, no samo onda kad zapažamo da su oni u nekoliko slučajeva bili združeni. Ali ti filozofi, umesto da načine pravilno izvođenje iz tog zapažanja i zaključa da nemamo predstavu moći ili pokretačke sile odvojene od uma i pripadajuće uzrocima, velim, umesto da izvedu taj zaključak, oni često traže kvalitete od kojih se ta pokretačka sila sastoji, a nezadovoljni su svakim sistemom na koji ih razum navodi da je objasni. Oni imaju dovoljno jačine duha da ih oslobodi pogreške običnih ljudi, pogreške da ima neka priroda i uočljiva veza između raznih čulnih kvaliteta i radnjâ materije, ali nemaju dovoljno duha da ih zadrži do večitog traženja te veze u materiji ili uzrocima. Da su se namerili na ispravan zaključak, oni bi se vratili na položaj običnih ljudi i gledali bi nehajno i ravnodušno na sva ova raspravljanja. Zasad njihovo stanje izgleda vrlo žalosno, slično onome o kojem su nam pesnici dali tek bledu zamisao opisujući nam kaznu Sizifa i Tantala. Jer može li se zamisliti veće mučenje nego tražiti žudno nešto što večito beži od nas, i tražiti ga onde gde je nemoguće da ikad može biti nađeno?

Ali kao što se Priroda, izgleda, pridržavala neke vrste pravde i trpeljivosti svet, i ostavila im je jednu utehu usred svih njihovih razočaranja i nevolja. Ta uteha uglavnom se sastoji u nji-

hovom izumu reči *duševna moć* i *okultni kvalitet*. Jer kao što je uobičajeno posle česte upotrebe reči koje su odista značajne i inteligibilne da ispustimo predstavu koju bismo da izrazimo njima, te da zadržimo samo naviku kojom po nahođenju dozivamo predstavu, tako isto, događa se prirodno da, posle česte upotrebe reči koje su potpuno beznačajne i neinteligibilne, uobražavamo da su te reči na ravnoj nozi sa onima pravim i da imaju neko tajno značenje koje bismo mogli da otkrijemo razmišljanjem. Sličnost njihova izgleda vara um, kao što je obično, i navodi nas da uobražavamo neku potpunu sličnost i saobraznost. Na taj način ti filozofi uspokojavaju sebe i dolaze najzad, pomoću varke, do one iste ravnodušnosti do koje dospevaju ljudi svojom glupošću i istinski filozofi svojim umerenim skepticizmom. Njima je dovoljno da kažu samo to, da svaka pojava koja ih zbunjuje proizilazi iz neke moći ili nekog okultnog kvaliteta, i to okončava svaku raspravu i svako istraživanje te stvari.

No, između svih slučajeva u kojima su peripatetičari pokazali da su bili vođeni svakom beznačajnom sklonošću uobrazilje, nijedan nije tako upadljiv kao što su to njihove *simpatije*, *antipatije* i *groženja od vakuuma*. Ima jedna vrlo upadljiva naklonost ljudske prirode da prenosi na spoljašnje predmete iste emocije koje zapaža u samoj sebi i da nalazi svuda one predstave koje su najvećma date njoj. Malo razmišljanja, doduše, suzbija tu naklonost, te se ona ispoljava samo kod dece, pesnika i antičkih filozofa. Kod dece se javlja u želji da tuku kamen koji ih je ozledio; kod pesnika u njihovoj gotovosti da sve personifikuju; kod antičkih filozofa u tim fikcijama o simpatiji i antipatiji. Deci moramo oprostiti zbog njihove mladosti, pesnicima zato što oni ispovedaju da bezuslovno slede podsticaje svoje mašte, ali kakvo izvinjenje da nađemo da bismo opravdali naše filozofe za takvu krupnu slabost?

ODELJAK IV

O modernoj filozofiji

No pošto je uobrazilja, prema mom sopstvenom priznanju, poslednji sudija u svim sistemima filozofije, ovde se može zameriti da ja nepravedno osuđujem antičke filozofe što se koriste tom moći i dozvoljavaju sebi da ih ona potpuno vodi u njihovu

vim umovanjima. Da bih se opravdao, moram da razlikujem u uobrazilji principe koji su stalni, neodoljivi i univerzalni, kao što je uobičajeni prelaz od uzrokâ ka posledicama, i od posledicâ ka uzrocima, i principe koji su promenljivi, slabi i neredovni, kao što su oni na koje sam upravo ukazao. Prvi su osnov svih naših misli i radnjâ, tako da kad se oni uklone ljudska priroda mora odmah da strada i da se upropasti. Drugi nisu ni neizbežni po ljudski rod, ni nužni, niti su pak od ikakve koristi po vladanje u životu; no, naprotiv, zapaža se da se javljaju samo u slabim umovima, a zato što su oprečni drugim principima navike i rasuđivanja, mogu se lako oboriti odgovarajućim kontrastom i suprotnošću. Iz tog razloga filozofija prihvata one prve, a odbacuje ove druge. Čovek koji zaključi da je neko u njegovoj blizini kad u mraku čuje artikulisan glas, rasuđuje ispravno i prirodno, iako je taj zaključak izveden samo iz navike, koja učvršćuje i oživljava predstavu ljudskog bića, iz razloga njegove uobičajene združenosti sa datim utiskom. Ali o čoveku kojega muči, a da ni sâm ne zna zašto, strahovanje od sablasti u mraku, može se možda reći da rasuđuje i da isto tako rasuđuje prirodno: no onda to mora biti u onom istom smislu u kojem se kaže da je bolest prirodna, budući da dolazi od prirodnih uzrokâ, iako je oprečna zdravlju, najprijatnijem i najprirodnijem stanju ljudskom.

Mnjenja antičkih filozofa, njihove fikcije o supstanci i akcenciji i njihova umovanja o supstancnim oblicima i okultnim kvalitetima, slični su sablastima u mraku i izvedeni su iz principâ koji, ma kako obični, nisu ni univerzalni ni neizbežni u ljudskoj prirodi. *Moderna filozofija* polaže pravo da je potpuno slobodna od tog nedostatka, i da proizilazi samo iz čvrstih, stalnih i doslednih principa uobrazilje. Na kakvim temeljima se to pravo osniva mora sada biti tema našeg istraživanja.

Osnovni princip te filozofije je mnjenje o bojama, zvucima, ukusima, mirisima, toploti i hladnoći, o kojima ona tvrdi da su samo utisci u umu koji potiču od delovanja spoljašnjih predmeta, a bez ikakve sličnosti sa kvalitetima predmetâ. Pri ispitivanju vidim da samo jedan od razlogâ koji se obično navode za to mnjenje jadovoljava; naime, onaj koji se izvodi iz varijacija tih utisaka, čak i dok spoljašnji predmet, po svom izgledu, ostaje i dalje isti. Te varijacije zavise od nekoliko okolnosti: od različitih stanja našeg zdravlja (čovek u bolesti oseća neprijatan ukus u jelima koja su mu ranije najviše prijala), od različitih naravi i

telesnih sastava ljudskih (ono što se jednome čini gorko, drugome je slatko), te od razlike u njihovom spoljašnjem položaju i mestu (boje koje se odbijaju od oblakâ menjaju se prema udaljenosti oblakâ i prema uglu koji oni stvaraju sa okom i svetlim telom; vatra isto tako prenosi oset zadovoljstva pri jednoj udaljenosti, a oset bola pri drugoj. Primeri ove vrste veoma su brojni i česti.)

Isto tako, zaključak izveden iz njih zadovoljava koliko god se to može zamisliti. Izvesno je da, kad različni utisci istog čula nastaju od nekog predmeta, svaki od tih utisaka nema neki naličeci kvalitet koji postoji u predmetu. Jer pošto isti predmet ne može, u isto vreme, biti opskrbljen različnim kvalitetima istog čula, i pošto isti kvalitet ne može naličiti utiscima potpuno različnim, to očevidno sledi da mnogi naši utisci nemaju spoljašnji obrazac ili arhitip. Sad, sličnim posledicama pripisujemo slične uzroke. Mnogi utisci boje, zvuka, itd., priznaje se, nisu ništa drugo doli unutrašnja postojanja, i proizilaze iz uzrokâ koji ni po čemu ne liče na njih. Ti utisci ne razlikuju se po izgledu nimalo od drugih utisaka boje, zvuka itd. Stoga zaključujemo da svi oni imaju slično poreklo.

Kad se ovaj princip jednom prizna, čini sva druga učenja te filozofije teku lako kao njegova posledica. Jer, kad zvucima, bojama, toploti, hladnoći i drugim čulnim kvalitetima oduzmemo rang trajnih nezavisnosti postojanja, svedeni smo samo na takozvane primarne kvalitete, kao jedine stvarne kvalitete o kojima imamo neki adekvatan pojam. Ti primarni kvaliteti su prostornost i čvrstina, sa svojim različnim mešavinama i preinačenjima, oblikom, kretanjem, težinom i kohezijom. Proizvođenje, uvećanje, opadanje i raspadanje životinja i biljaka nisu ništa drugo doli promene oblika i kretanja, kao i delovanja svih tela jednih na druge — vatre, svetlosti, vode, vazduha, zemlje i svih drugih elemenata i sila prirode. Jedan oblik i kretanje proizvode drugi oblik i kretanje; i ne ostaje u materijalnoj vasioni ni jedan drugi princip, ni aktivan ni pasivan, o kojem možemo obrazovati najnejasniju predstavu.

Verujem da se mnoge zamerke mogu načiniti ovom sistemu, no zasad će se ograničiti samo na jednu koja je, po mom mišljenju, vrlo presudna. Tvrdim da, umesto da objasnimo delovanja spoljašnjih predmeta pomoću tog sistema, mi potpuno uništavamo sve te predmete, i sami se svodimo na mnenja najpretera-

nijeg skepticizma o njima. Ako su boje, zvuci, ukusi i mirisi samo opažaji, ništa što možemo zamisliti nema stvarno, trajno i nezavisno postojanje, čak ni kretanje, prostornost i čvrstina, koji su primarni kvaliteti na koje se uglavnom ukazuje.

Da počnemo sa ispitivanjem kretanja; očividno je da je to kvalitet koji je potpuno nepojmljiv sâm i bez upućivanja na neki drugi predmet. Predstava kretanja nužno pretpostavlja predstavu tela koje se kreće. Sad, kakva je naša predstava tela koje se kreće, predstava bez koje je kretanje nepojmljivo? Ona se mora razlučiti u predstavu prostornosti ili predstavu čvrstine; i sledstveno, stvarnost kretanja zavisi od stvarnosti ovih drugih kvaliteta.

Dokazao sam da je ovo mišljenje, koje je opšte priznato o kretanju, istinito s obzirom na prostornost, i pokazao da je nemoguće zamisliti prostornost drukčije nego kao sastavljenu od delova opskrbljenih bojom ili čvrstinom. Predstava prostornosti je složena predstava, ali pošto nije složena od beskonačnih delova ili sitnijih predstava, ona se mora najzad razlučiti na one koji su savršeno prosti i nedeljivi. Pošto ovi prosti i nedeljivi delovi nisu predstave prostornosti oni moraju biti nebića, osim ako se zamisli kao obojeni ili čvrsti. Boja se isključuje iz svakog stvarnog postojanja. Prema tome, stvarnost naše predstave prostornosti zavisi od stvarnosti predstave čvrstine, i ona prava ne može biti ispravna ako je druga himerična. Poklonimo onda pažnju ispitivanju predstave čvrstine.

Predstava čvrstine je predstava dvaju predmeta koji, potisnuti najvećom jačinom, ne mogu da prodru jedan u drugi, no i dalje održavaju posebno i odelito postojanje. Čvrstina je prema tome savršeno nepojmljiva sama i bez poimanja nekih tela koja su čvrsta, i koja održavaju ovo posebno i odelito postojanje. Sad, kakvu predstavu mi imamo o tim telima? Predstave boja, zvuka i drugih sekundarnih kvaliteta su isključene. Predstava kretanja zavisi od predstave prostornosti, a predstava prostornosti od predstave čvrstine. Nemoguće je, prema tome, da predstava čvrstine može zavistiti od bilo koje od njih dve. Jer to bi značilo kretati se u krugu i činiti jednu predstavu zavisnom od druge, dok, u isto vreme, ona druga zavisi od prve. Naša moderna filozofija, prema tome, ne ostavlja nam nikakvu ispravnu ni zadovoljavajuću predstavu o čvrstini, pa, sledstveno, ni o materiji.

Ovaj argument pokazaće se potpuno presudan svakome ko ga shvati; ali zato što može izgledati nejasan i zamršen opštem čitačkom svetu, nadam se da će mi biti oprošteno ako se potrudim da ga načinim očividnijim pomoću izvesne promene izraza. Da bismo obrazovali predstavu čvrstine, moramo zamisliti dva tela koja pritiskaju jedno drugo bez ikakvog prodiranja; a nemoguće je doći do te predstave kad se ograničimo na jedan predmet, još mnogo manje bez zamišljanja ijednog. Dva nebića ne mogu isključiti jedno drugo iz njihovih mesta, zato što ona nemaju nikakvo mesto, niti mogu biti opskrbljeni ikakvim kvalitetom. Ja sad pitam kakvu predstavu mi obrazujemo o tim telima ili predmetima o kojima pretpostavljamo da im pripada čvrstina? Reći da ih zamišljamo prosto kao čvrsta, znači ići dalje *in infinitum*. Tvrditi da ih slikamo sebi kao prostorna, znači ili vratiti se jednoj potpuno neistinitoj predstavi, ili okretati se u krugu. Prostornost se mora nužno smatrati ili kao obojena (što je neistinita predstava), ili kao čvrsta, (što nas vraća natrag prvom pitanju). Isto zapažanje možemo načiniti u pogledu pokretljivosti i oblika; i, u celini uzev, moramo zaključiti da po isključenju bojâ, zvukova, toplote i hladnoće iz ranga spoljašnjih postojanja, ne ostaje ništa što nam može pružiti ispravnu i doslednu predstavu tela.

Dodajte tome da, pravo govoreći, čvrstina ili neprobojnost nije ništa drugo doli nemogućnost uništenja, kao što je već bilo zapaženo*, to je za nas tim više potrebno da obrazujemo neku odelitu predstavu o onome predmetu čije uništenje zamišljamo nemogućnim. Nemogućnost uništenja ne može postojati, i nikad se ne može zamisliti da postoji sama po sebi već nužno zahteva neki predmet ili stvarno postojanje kojem može pripadati. Sad, teškoća još uvek ostaje u ovome: kako obrazovati predstavu tog predmeta ili postojanja a ne morati pribeći sekundarnim ili čulnim kvalitetima.

Ne smemo zapostaviti u ovoj prilici naš uobičajeni metod ispitivanja predstava pomoću razmatranja onih uticaja od kojih one potiču. Moderna filozofija tvrdi da utisci koji dopiru preko vida i sluha, ukusa i mirisa, nemaju nikakvih naličćih predmeta; i, sledstveno, predstava čvrstine, o kojoj se predstavlja da je stvarna, ne može se nikad izvesti iz tih čula. Ostaje, prema tome, pipanje kao jedino čulo koje može preneti utisak koji je iz-

* Deo II, odeljak 4.

voran predstavi čvrstine, i, odista, mi prirodno zamišljamo da osećamo čvrstinu tela i treba samo da dodirnemo neki predmet da bismo opazili taj kvalitet. No taj metod mišljenja više je narodski nego filozofski, kao što će se videti iz sledećih refleksija.

Prvo, lako je zapaziti da iako se tela osećaju pomoću njihove čvrstine, ipak, osećanje dodira sasvim je različna stvar od čvrstine, te oni nemaju nikakve sličnosti jedno sa drugim. Čovek kojem je jedna ruka uzeta ima isto tako savršenu predstavu neprobojnosti kad zapaža da mu ta ruka počiva na stolu, kao i kad onom drugom rukom osećaj taj isti sto. Predmet koji pritiskuje ma koji od naših udova nailazi na otpor koji, usled kretanja koje daje živcima i duševnoj energiji, prenosi u um izvestan oset; ipak, ne sledi da su oset, kretanje i otpor ma na koji način slični.

Drugo, utisci dodira su prosti utisci, osim kada se razmatraju sa gledišta njihove prostornosti (a to ne znači ništa za našu sadašnju svrhu) i iz te prostote izvodim da oni ne predstavljaju ni čvrstinu niti ikakav stvarni predmet. Jer uzmimo dva slučaja, naime, slučaj čoveka koji rukom pritiskuje kamen ili ma kakvo čvrsto telo i slučaj dva kamena koji pritiskuju jedan drugi; rado će se priznati da ova dva slučaja nisu u svakom pogledu slična, već da je u prvome združeno sa čvrstinom neko osećanje dodira ili oset koji se ne pojavljuje u drugome. Prema tome, da bismo ova dva slučaja načinili sličnim, nužno je ukloniti jedan deo utiska koji čovek oseća svojom rukom ili čulom oseta: a pošto je to nemoguće kod prostog oseta, primorani smo da uklonimo sve, i to dokazuje da ceo taj utisak nema arhetipa ili uzroka u spoljašnjim predmetima, tome možemo dodati da čvrstina nužno pretpostavlja dva tela, zajedno sa dodirnošću i potiskom a budući da je to složen predmet, prost utisak ne može je nikad predstaviti. Neposredno je i pominjati da se, iako čvrstina uvek ostaje nepromenljivo ista, utisci dodira menjaju za nas svakog trenutka, što je jasan dokaz da ovi drugi ne predstavljaju prve.

Tako, ima jedno neposredno i potpuno suprotstavljanje između našeg razuma naših čula, ili, ispravnije govoreći, između onih zaključaka koje obrazujemo iz uzrokâ i posledicâ, i onih koji nas uveravaju o trajnom i nezavisnom postojanju tela. Kad umijemo polazeći od uzrokâ i posledica, zaključujemo da boja, zvuk, ukus i miris nemaju trajno i nezavisno postojanje. Kad isključimo te čulne kvalitete, u vasioni ne ostaje ništa što ima takvo postojanje.

ODELJAK V

O nematerijalnosti duše

Naišavši na takve protivrečnosti i teškoće u svakom sistemu koji se tiče spoljašnjih predmeta, kao i u predstavi materije, koju zamišljamo tako jasnom i određenom, očekivaćemo prirodno još veće teškoće i protivrečnosti u svakoj hipotezi koja se tiče naših unutrašnjih opažaja i prirode uma, koje smo skloni da zamišljamo još mnogo nejasnijim i neizvesnijim. No, u tome bismo se prevarili. Intelktualni svet, iako je upleten u beskrajne nejasnosti, nije zapleten u onakve protivrečnosti kao što su one koje smo otkrili u svetu prirode. Ono što znamo o njemu, slaže se sa njima, a ono što ne znamo, moramo se zadovoljiti da ostavimo kao takvo.

Istina, neki filozofi nam obećavaju da će umanjiti naše neznanje, ako ih saslušamo; no bojim se da je to po cenu izlaganja opasnosti da upadnemo u protivrečnosti kojih u samoj temi nema. Ti filozofi čudno umuju o materijalnim i nematerijalnim supstancama, u kojima su, zamišljaju, naši opažaji nerazlučno spojeni. Da bih okončao ta beskrajna pregonjenja sa obe strane, ja ne znam bolji metod nego da sa malo reči upitam te filozofe: *Šta oni razumeju pod supstancom i nerazlučnom spojenošću /ili inherencijom/*? Pa tek kad odgovore na to pitanje, biće razložno — no ne pre toga — upustiti se ozbiljno u raspru.

Videli smo da je nemoguće odgovoriti na to pitanje u pogledu materije i tela; ali, pored toga što u slučaju uma to pitanje trpi od svih onih istih teškoća, ono je opterećeno nekim naknadnim teškoćama koje su svojstvene toj temi. Pošto svaka predstava potiče od nekog prethodnog utiska, to kad bismo imali neku predstavu supstance naših umova, morali bismo imati utisak o tome, što je veoma teško, akoli ne i nemoguće, pojmiti. Jer kako može utisak predstavljati supstancu drukčije nego tako što bi naličio na nju? I kako može jedan utisak naličiti na supstancu, pošto, prema ovoj filozofiji, ona nije supstanca, i nema nijedan od onih naročitih kvaliteta ili karakteristika supstance?

No ostavljajući pitanje o *onome šta može ili ne može biti* zarad onog drugog pitanja o *onome što stvarno jeste*, želim da oni filozofi, koji tvrde da imamo predstavu supstance naših umova, ukažu na utisak koji tvrde da imamo predstavu supstance

naših umova, ukažu na utisak koji je proizvodi, i da kažu razgovetno na koji način taj utisak deluje, i iz kojega predmeta on proizilazi. Je li to utisak oseta ili refleksije? Je li prijatan, bolan ili ravnodušan? Prati li nas on sve vreme, ili se samo vraća u razmacima? Ako u razmacima, u kojim trenucima se uglavnom vraća i koji uzroci to proizvode?

Ako bi neko, umesto da odgovori na ova pitanja, izbegao teškoću time što bi rekao da je definicija supstance *nešto što može da postoji samo za sebe*, i da ta definicija treba da nas zadovolji; ako bi se to kazalo, primetio bih da se ta definicija slaže sa svim što god se može zamisliti i nikad neće poslužiti za razlikovanje supstance od akcidencije, ili duše od njenih opažaja. Jer ja ovako rasuđujem. Što god se jasno poima, može postojati; i što god se jasno poima, ma na koji način, može postojati na taj isti način. Ovo je jedan princip koji je već bio priznat. Isto tako, sve što je različno može se jasno razlikovati, a sve što se može jasno razlikovati uobrazilja može odvojiti. To je drugi princip. Moj zaključak iz oba je sljedeći: pošto se svi naši opažaji razlikuju jedan od drugog i od svega drugog u vasioni, oni su isto tako odeliti i odvojljivi, i mogu se smatrati kao odvojeno postojeći, i mogu postojati odvojeno, i nemaju ni za čim drugim potrebe da podrži njihovo postojanje. Oni su, prema tome, supstance, ukoliko ova definicija objašnjava supstancu.

Tako, ni pomoću razmatranja prvog porekla predstava, ni pomoću neke definicije, nismo kadri da dođemo do nekog zadovoljavajućeg pojma o supstanci. To je za mene dovoljan razlog da potpuno napustim raspru o materijalnosti i o nematerijalnosti duše, i navodi me da potpuno odbacim čak i samo pitanje. Mi nemamo savršene predstave ni o čemu sem o opažaju. Supstanca se potpuno razlikuje od opažaja. Prema tome, nemamo predstave supstance. Nerazlučna spojenost u nečem pretpostavlja se potrebnom da podrži postojanje naših opažaja. Ništa ne izgleda potrebno da podrži postojanje nekog opažaja. Prema tome, nemamo predstave o nerazlučnoj spojenosti. Kakva je onda mogućnost da odgovorimo na pitanje: „*Da li su opažaji nerazlučno spojeni u nekoj materijalnoj ili nematerijalnoj supstanci?*“, kad mi čak ne razumemo ni smisao tog pitanja?

Ima jedan argument koji se obično upotrebljava u prilog nematerijalnosti duše, a koji meni izgleda vredan zapažanja. Što god je prostorno, sastoji se od delova; i što god se sastoji od

delova deljivo je, ako li ne u stvarnosti, bar u uobrazilji. Ali nemogućno je da išta deljivo bude *združeno* sa nekom mišlju ili nekim opažajem, postojanjem koje je potpuno neodvojljivo i nedeljivo. Jer, ako pretpostavimo takvu združenost, hoće li nedeljiva misao postojati s leva ili s desna tog prostornog deljivog tela? Na površini ili u sredini? Spređa ili pozadi njega? Ako je združena sa prostornošću, ona mora postojati negde unutar njenih dimenzija. Ako postoji unutar njenih dimenzija, ona mora postojati, kao prvo, u nekom pojedinačnom delu; i onda je taj pojedinačni deo nedeljiv, i opažaj je združen samo s njim, ne sa prostornošću, ili kao drugo, ako misao postoji u svakom delu, ona isto tako mora biti prostorna, i razdvojljiva, i deljiva, kao god i telo, a što je potpuno besmisleno i protivrečno. Jer može li ko da zamisli strast jednu jardu dugu, stopu široku i inč debelu? Prema tome, misao i prostornost potpuno su inkompatibilni kvaliteti i nikad se ne mogu prisajединiti u jedan predmet.

Ovaj argument nema uticaja na pitanje o *supstanci* duše, već samo na pitanje koje se tiče njene *lokalne združenosti* sa materijom; i stoga neće biti neumesno razmotriti uopšte koji predmeti jesu ili nisu podložni lokalnoj združenosti. Ovo je zanimljivo pitanje i može nas dovesti do nekih veoma značajnih otkrića.

Prvi pojam o prostoru i prostornosti potiče jedino od čulâ vida i pipanja; i samo ono što je obojeno i opipljivo ima svoje delove raspoređene na takav način da oni prenose tu predstavu. Kad umanjimo ili uvećamo neki ukus, to nije na isti nači kao što umanjujemo ili uvećavamo neki vidljiv predmet; i kad nekoliko zvukova dopru u naš sluh u isti mah, samo navika i refleskija doprinose da obrazujemo predstavu o stepenima udaljenosti i dodirnosti onih telâ od kojih oni potiču. Sve što označava mesto svog postojanja, mora biti ili prostorno, ili mora biti matematička tačka, bez delova ili sastava. Ono što je prostorno mora imati neki osobit oblik, kao kvadrat, krug, trougao; nijedan od tih oblika neće se slagati sa žudnjom i, odista, ni sa jednim drugim utiskom ili predstavom sem onih dvaju gorepomenutih čulâ. A žudnja, iako nedeljiva, ne može se smatrati matematičkom tačkom. Jer u tom slučaju bilo bi moguće, dodavanjem drugih, načiniti dve, tri, četiri žudnje; i ove onda rasporediti i postaviti na takav način da imaju određenu dužinu, širinu i debljinu, što je očividno besmisleno.

Posle ovog neće biti iznenađenja ako iznesem maksimu koju razni metafizičari osuđuju i koja se smatra oprečnom najizvesnijim principima ljudskog razuma. Ta maksima glasi *da predmet može postojati a ipak ne biti nigde*; i ja tvrdim da je ovo ne samo moguće već i da najveći deo bića postoji i mora postojati na ovaj način. Može se reći da jedan predmet nije nigde kad njegovi delovi nisu tako postavljeni jedni prema drugim da bi obrazovali neki oblik ili kvantitet — i kad celina nije tako postavljena u pogledu drugih tela da bi odgovarala našim pojmovima o dodirnosti ili udaljenosti. Sad, to je očevidno slučaj sa svim našim opažajima i predmetima, osim onih čula vida i pipanja. Jedna moralna refleksija ne može se postaviti ni desno ni levo od neke strasti, niti neki miris ili zvuk može biti kružnog ili kvadratnog oblika. Ovi predmeti i opažaji ne samo da ne zahtevaju neko posebno mesto već su sa njim potpuno inkompatibilni, pa čak ni uobrazilja ne može im ga pridodati. A što se tiče besmislenosti pretpostavke da oni nisu nigde, možemo smatrati da, ako strasti i čuvstva izgledaju opažanju da imaju neko osobito mesto, predstava prostornosti mogla bi se izvesti iz njih kao god i iz vida i pipanja suprotno onom što smo već uspostavili. Ako oni ne izgledaju da imaju neko određeno mesto, moguće je da oni mogu postojati na isti način, pošto je sve što zamišljamo moguće.

Sada neće biti potrebno dokazati da su oni opažaji koji su prosti i ne postoje nigde, nesposobni za ikakvu združenost u mestu sa materijom ili telom koji su prostorni i deljivi; jer nemoguće je uspostaviti neki odnos sem na nekom zajedničkom kvalitetu.* Može biti vrednije da zapazimo da se ovo pitanje lokalne združenosti predmetâ ne pojavljuje samo u metafizičkim raspravljajima o prirodi duše već da čak i u običnom životu imamo svakog časa priliku da ga ispitujemo. Tako, zamislimo da razmatramo smokvu na jednom kraju stola i maslinu na drugom, očevidno je da, pri obrazovanju složene predstave ovih supstancâ, jedna od najočitijih je predstava njihovih različnih ukusa; i isto je tako očevidno da mi prisajedinjujemo i združujemo ove kvalitete sa onima koji su obojeni i opipljivi. Gorak ukus jedne i sladak one druge pretpostavlja se da leži u samom vidljivom telu, i da ih razdvaja čitava dužina stola. Ovo je tako upadljiva i prirodna varka da može biti umesno razmotriti principe iz kojih ona potiče.

* Deo I, odeljak 5.

Iako prostoran predmet ne može da se združi u mestu sa drugim predmetom koji postoji bez ikakvog mesta ili prostornosti, oni ipak podležu mnogim drugim odnosima. Tako ukus i miris nekog voća neodvojljivi su od njegovih drugih kvaliteta, boje i opipljivosti; i ma koji od njih bio uzrok ili posledica izvesno je da su oni uvek koegzistentni. I nisu oni samo koegzistentni uopšte već se isto tako pojavljuju istovremeno u umu; a pri prinošenju prostornog tela našim čulima opažamo njegov naročit ukus i miris. Dakle, ovi odnosi *uzročnosti i dodirnosti u vreme njihovog pojavljivanja* između prostornog tela i kvaliteta, koji postoji bez ikakvog posebnog mesta, moraju imati takvo dejstvo na um da pri pojavi jednog on odmah skreće svoje misli ka poimanju onog drugog. I to nije sve. Mi ne samo skrećemo naše misli od jednog ka drugom usled tog odnosa već isto tako nastojimo da im damo jedan nov odnos, naime, odnos *združenosti u mestu*, da bismo prelaz mogli načiniti lakšim i prirodnijim. Jer to je osobina koju ću često imati prilike da zapazim u ljudskoj prirodi (a objasniću je potpunije na njenom pravom mestu). Osobina da, kad su predmeti ujedinjeni nekim odnosima, u nas je jaka sklonost da im dodamo neki nov odnos da bismo ujedinjenje upotpunili. U našem raspoređivanju telâ nikad ne propuštamo da stavimo ona koja naliče po dodirnosti jedna na druga, ili, bar, po odgovarajućim tačkama sagledanja. Zašto? — samo zato što osećamo neko zadovaljstvo u spajanju odnosa dodirnosti sa odnosom sličnosti, ili sličnosti položaja sa sličnošću kvaliteta. Dejstva ove sklonosti već su bila zapažena* u onoj sličnosti koju tako rado zamišljamo između pojedinih utisaka i njihovih spoljašnjih uzroka. Ali njeno najočevidnije dejstvo naći ćemo u ovom slučaju kad iz odnosâ uzročnosti i dodirnosti vremenu između dva predmeta izmaštamo isto tako odnos združenosti u mestu da bismo pojačali vezu.

Ali kakve god zbrkane pojmove mogli obrazovati o ujedinjenju u mestu između jednog prostornog dela, kao što je *šmokva*, i njegovog naročitog ukusa izvesno je da, kad porazmislimo, *moramo* zapaziti u tom ujedinjenju nešto potpuno neinteligibilno i protivrečno. Jer, ako bismo postavili sebi jedno prosto pitanje, naime, da li je ukus, koji zamišljamo da je sadržan u opsegu

* Odeljak 2, pri kraju.

tela, u svakom njegovom delu, ili samo u jednom, morali bismo se ubrzo naći u nedoumici i opaziti nemogućnost da ikad damo zadovoljavajući odgovor. Ne možemo odgovoriti da je on samo u jednom delu jer nas iskustvo uverava da svaki deo ima istu slast. Isto tako ne možemo reći da on postoji u svakom delu: jer onda moramo pretpostaviti da je on uobličen i prostoran, što je besmisleno i nepojmljivo. Ovde smo, onda, pod uticajem dvaju principa, neposredno oprečnih jedan drugome, naime, principa sklonosti naše mašte, koji nas opredeljuje da prisajedinimo ukus sa prostranim telom, i našeg razuma, koji nam pokazuje nemogućnost takvog ujedinjenja. Budući da smo podeljeni između ovih suprotnih principa, ne odričemo se ni jednog ni drugog, već uplićemo predmet u takvu zbrku i nejasnost da više ne opažamo suprotnost. Zamišljamo da ukus postoji unutar opsega tela, ali na takav način da ga ispunjava celog bez prostiranja i postoji celokupna u svakom delu bez razdvajanja. Ukratko, upotrebljavamo, na naš najuobičajeniji način mišljenja, onaj skolastički princip koji, kad se grubo iznese, izgleda tako neugodan, princip *totum in toto, et totum in quolibet parte**, što je umnogome isto kao kad bismo rekli da je neka stvar na izvesnome mestu, a ipak nije tamo.

Sva ova besmislenost dolazi od našeg nastojanja da opskrbi-mo mestom ono što je potpuno nesposobno za nj; a to nastojanje, opet, proizilazi iz naše sklonosti da upotpunimo jedno ujedinjenje koje se osniva na uzročnosti i jednu dodirnost u vremenu, pridajući predmetima združenost u mestu. No ako ikad razum ima dovoljno snage da savlada predrasudu, izvesno je da u ovom slučaju on mora da prevagne. Jer ostaje nam samo ovaj izbor: ili da pretpostavimo da neka bića postoje bez ikakvog mesta, ili da su ona uobičajena i prostorna; ili da, kad su ona prisajedinjena sa prostornim predmetima, celo je u celom, i celo je u svakom delu. Besmislenost poslednje dve pretpostavke dokazuje dovoljno istinitost prve. I nema četvrtog mnjenja; jer što se tiče pretpostavke o njihovom postojanju na način matematičkih tačaka, to se razlikuje na drugo mnjenje i pretpostavlja da se razne strasti mogu postaviti u kružan oblik, te da izvestan broj mirisa, združen sa izvesnim brojem zvukova, može da postane telo

* Sve u svemu, i celina u svakom delu. Prim. red.

od dvanaest kubnih inčeva — što izgleda smešno pri samom pomenu.

No iako po ovom sagledanju stvari ne možemo a da ne osudimo materijaliste, koji svaku misao združuju s prostornošću, ipak, malo razmišljanja pokazaće nam isto toliko razloga da osudimo njihove protivnike, koji svaku misao združuju sa prostom i nedeljivom supstancom. Najprostija filozofija obaveštava nas da nijedan spoljašnji predmet ne može biti znan umu neposredno i bez posredovanja neke slike ili opažaja. Ovaj sto, koji mi se upravo sad prikazuje, samo je opažaj i svi njegovi kvaliteta su opažaj. Sad, najočevidniji od svih njegovih kvaliteta je prostornost. Opažaj se sastoji od delova. Ti delovi tako su postavljeni da nam daju pojam o udaljenosti i dodirnosti, o dužini, širini i debljini. Ograničavanje ovih triju dimenzija je ono što nazivamo oblikom. Taj oblik je pokretljiv, odvojljiv i deljiv. Pokretljivost i odvojljivost su svojstva po kojima se razlikuju prostorni predmeti. I, da prekratimo sve sporove, sama predstava prostornosti je samo kopija utiska i, sledstveno, mora se savršeno slagati s njim. Reći da se predstava prostornosti slaže ma sa čim, znači reći da je prostorna.

Sad se pruža prilika slobodnom misliocu da likuje; i našavši da ima stvarno prostornih utisaka i predstava, on može upitati svoje protivnike kako oni mogu prost i nedeljiv subjekt da prisajedine sa prostornim opažajem? Svi argumenti bogoslova mogu im se ovde uzvratiti. Je li nedeljivi subjekt ili nematerijalna supstanca, ako hoćete, na levoj ili na desnoj strani opažaja? Je li u ovom pojedinačnom delu, ili u onom drugom? Je li u svakom delu a da nije prostorna? Ili — je li ona celokupna u svakom delu a da ne napušta druge delove? Nemogućnost je dati na ova pitanja odgovor koji neće biti besmislen i sam po sebi, a koji će objasniti ujedinjenje naših nedeljivih opažaja sa prostornom supstancom.

Ovo mi pruža priliku da iznova razmotrimo pitanje o supstanci duše; i mada sam osudio to pitanje kao potpuno neinteligibilno, ipak ne mogu propustiti da ne iznesem neke misli o njemu. Tvrdim da učenje o nematerijalnosti prostora i nedeljivosti misaone supstance jeste istinski ateizam, i poslužiće da opravda sva ona mišljenja sa kojih je Spinoza tako savršeno ozloglašen. Iz ovog izlaganja, nadam se, požnjeću bar jedno preimućstvo da moji protivnici neće imati nikakav izgovor da svo-



jim besedama ovo moje učenje učine mrskim, kad vide da se one tako lako mogu obrnuti protiv njih.

Osnovni princip Spinozinog ateizma je učenje o prostoti vasiona i jedinstvu one supstance u kojoj on pretpostavlja da su i misao i materija nerazlučno spojene. Ima samo jedna supstanca u svetu, kaže on, a ta supstanca je savršeno prosta i nedeljiva i postoji svuda bez ikakve lokalne prisutnosti. Sve što otkrivamo spolja osetom, prostog i nužno postojećeg bića; sve to poseduje nikakvo posebno ili odelito postojanje. Svaka strast duše, svako uobličavanje materije, ma kako različni i raznovrsni, nerazlučno su spojeni u istoj supstanci i zadržavaju u sebi svoje odelite karaktere ne prenoseći ih na onaj subjekt u kojem su nerazlučno spojeni. Isti *substratum*, ako smem tako da kažem, podržava najrazličitije preinake bez ikakve razlike u samom sebi i menja ih bez ikakve promene. Ni vreme, ni mesto, ni sva raznovrsnost prirode ne mogu da proizvedu nikakav sastav ili promenu u njegovoj savršenoj prostoti i istovetnosti.

Verujem da će ovo kratko izlaganje principâ tog slavnog ateista biti dovoljno za sadašnju svrhu, i da ću, bez daljeg ulaženja u te tamne i nejasne oblasti, biti kadar da pokažem da je ova grozna hipoteza bezmalo istovetna sa onom o nematerijalnosti duše, koja je postala tako popularna. Da bi nam ovo bilo očevidno, opomenimo se* da je nemoguće da naša predstava nekog opažaja, i predstava nekog predmeta ili spoljašnjeg postojanja, mogu ikad da predstavljaju stvari koju se specifično različne jedna od druge. Kakvu god razliku mogli pretpostaviti između njih, ona nam je još uvek neshvatljiva; i primorani smo ili da zamislamo spoljašnji predmet samo kao odnos bez korelativa, ili da ga potpuno poistovetimo sa opažajem ili utiskom.

Zaključak koji ću izvesti iz ovoga može, na prvi pogled, izgledati običan sofizam, ali pri najmanjem ispitivanju pokazaće se temeljan i ispravan. Kažem dakle da, pošto možemo pretpostaviti, ali nikad ne možemo zamisliti neku specifičnu razliku između predmeta i utiska, neće se sa izvesnošću znati da li je svaki zaključak koji obrazujemo o vezi i opreci utiska primenljiv na predmete; ali, u drugu ruku, kakve god zaključke ove vrste obrazovali o predmetima, oni će najizvesnije moći da se primene na utiske. Nije teško dati razlog. Pošto se pretpostavlja da se pred-

* Deo II, odeljak 6.

met i utisak razlikuju, ne možemo biti sigurni da je okolnost na kojoj osnivamo naše rasuđivanje zajednička i jednom i drugom, pretpostavljajući da rasuđivanje obrazujemo na utisku. Još uvek je moguće da se predmet može razlikovati od njega u toj pojedinosti. Ali kad prvom obrazujemo naše rasuđivanje o predmetu, van sumnje je da isto rasuđivanje mora proširiti na utisak — i to zato što kvalitet predmeta, na kojem se argument osniva, mora u najmanju ruku da bude pojmljen od strane uma, a ne bi mogao da bude pojmljen ako ne bi bio zajednički utisku, pošto nemamo predstava sem onih koje su takvog porekla. Tako možemo postaviti kao izvesnu maksimu — da nikad ne možemo, ni po kojem principu, sem jednom nepravilnom vrstom rasuđivanja na osnovu iskustava,* otkriti vezu ili neslaganje između predmetâ koja se ne proširuje na utiske, iako obrnuta postavka, da svi odnosi koji se mogu otkriti o utiscima jesu zajednički predmetima, ne mora biti podjednako istinita.

Primenimo ove maksime na sadašnji slučaj: ima dva različna sistema datih bića, kojima, pretpostavljam, nužno moram da dodelim neku supstancu, ili osnov nerazlučne spojenosti. Zapažam najpre vasionu predmetâ ili tela: sunce, mesec i zvezde; zemlju, mora, biljke, životinje, ljude, brodove, kuće i druge tvorevine veštine ili prirode. Sad se javlja Spinoza i kaže mi da su to samo preinake i da predmetu kojem su one nerazlučno spojene jeste prost, nesložan i nedeljiv. Potom razmatram drugi sistem bića, naime, vasionu misli, ili moje utiske i predstave. Tu zapažam drugo sunce, mesec i zvezde; zemlju i mora, pokrivene i naseljene biljkama i životinjama; gradove, kuće, planine, reke zapažam ukratko sve što mogu da otkrijem ili da pojmm u prvom sistemu. Kad pitam o njima, dolaze bogoslovi i kažu mi da su i ovo isto tako preinake, i to preinake jedne proste, nesložene i nedeljive supstance. I odmah potom zagluši me buka stotine glasova, koji se s omrazom i prezirom ophode prema prvoj hipotezi, a s odobravanjem i dubokim poštovanjem prema drugoj. Obraćam pažnju na ove hipoteze da vidim šta može biti razlog takvoj velikoj pristrasnosti i vidim da imaju istu grešku ne-inteligibilnosti, i da, ukoliko možemo da ih razumemo, one su toliko slične da je nemoguće otkriti neku besmislenost u jednoj koja ne bi bila zajednička obema. Mi nemamo predstave nekog

* Takvo je rasuđivanje u odeljku 2, iz povezanosti naših opažaja.

kvaliteta u jednom predmetu koja ne odgovara kvalitetu u utisku, i koja ga ne bi mogla predstavljati, jer sve naše predstave proizilaze iz naših utisaka. Stoga nikad ne možemo naći nikakve oprečnosti između prostornog predmeta kao preinake i proste nesložene suštine, kao njegove supstance, sem ako oprečnost podjednako nastaje između opažaja ili utisaka tog prostornog predmeta i iste nesložene suštine. Svaka predstava kvaliteta u nekom predmetu prolazi kroz utisak; i stoga svaki *opažljiv* odnos, bilo povezanosti ili oprečnosti, mora biti zajednički i predmetima i utiscima.

No iako ovaj argument, uzet uopšte, izgleda očevidan van svake sumnje i protivrečnosti, ipak, da bi bio jasniji i razbiritiji, razmotrimo ga u pojedinosti: i pogledajmo da li se sve besmislenosti, koje su nađene u Spinozinom sistemu, ne mogu isto tako otkriti u sistemu bogoslova.*

Prvo, rečeno je protiv Spinoze, prema skolastičkom načinu govora, pre negoli mišljenja da modalitet, pošto nije nikakvo odelito i posebno postojanje, mora biti istovetan sa svojom supstancom, i, sledstveno, prostranost vasiona mora se na neki način poistovetiti sa onom prostom, nesloženom suštinom sa kojom je vasiona, pretpostavlja se, nerazlučno spojena. Ali ovo je, može se tvrditi, potpuno nemoguće i nepojmljivo sem ako se nedeljiva supstanca ne rasprostire tako da odgovara prostornosti, ili se prostranost suzi tako da odgovara nedeljivoj supstanci. Ovaj argument izgleda ispravan, ukoliko možemo da ga razumemo; i jasno je da je potrebna samo promena termina pa da se isti argument primeni na naše prostorne opažaje i na prostu suštinu duše (jer predstave predmeta i opažaji u svakom su pogledu istovetni, izuzev jedino što ih prati pretpostavka o nekoj razlici koja je nepoznata i neshvatljiva).

Drugo, rečeno je da nemamo predstave supstance koja nije primenljiva materiji, niti imamo predstavu odelite supstance koja nije primenljiva svakom odelitom odeljku materije. Materija prema tome nije modalitet već supstanca, i svaki deo materije nije odelit modalitet već odelita supstanca. Ja sam već dokazao da nemamo savršenu predstavu supstance, već, *smatrajući je nečim što može postojati samo po sebi*, podrazumevam da je očevidno da svaki opažaj jeste supstanca, i svaki odelit deo opa-

* Vidi Bejlov (Bayle) *Rečnik*, članak o Spinozi.

žaja jeste odelita supstanca, i sledstveno, u tom pogledu, jedna hipoteza nailazi na iste teškoće kao i druga.

Treće, sistemu jedne proste supstance u vasioni bilo je zamereno što se ta supstanca, budući oslonac ili *substratum* svega, mora u isti mah preinačiti u oblike koji su oprečni i nesaglašljivi. Okrugla i kvadratna obličja nesaglašljiva su u istoj supstanci u isto vreme. Kako je onda moguće da ista supstanca može odjednom da se preinači u onaj kvadratni sto i u onaj okrugli? Postavljam isto pitanje o utiscima tih stolova; i nalazim da odgovor ništa više ne zadovoljava u jednom nego u drugom slučaju.

Izgleda, dakle, na koju god stranu se obrnuli, da nas prate iste teškoće i da ne možemo ni jedan korak napredovati u pravcu ustanovljenja prostote i nematerijalnosti duše a da pritom ne pripremimo put ka opasnom i nepovratnom ateizmu. Isti je slučaj ako, umesto da nazovemo misao preinakom duše, njoj damo drevnije no ipak, pomodnije ime *akcije*. Pod akcijom razumemo uglavnom ono isto što obično nazivamo apstraktni modalitet, to jest, nešto što se, pravo govoreći, ne može ni razlikovati ni odvojiti od svoje supstance, a poima se samo razlikovanjem razuma ili apstrahovanjem. No ništa se ne dobiva kad se ovako termin „preinaka” zameni terminom „akcija”, niti se tim načinom oslobađamo makar jedne jedine teškoće, kao što će pokazati dve sledeće refleksije:

Prvo, zapažam da se reč *akcija*, prema ovom njenom razjašnjenju, ne može nikad opravdano primeniti ni na jedan opažaj, kao izveden iz uma ili misaone supstance. Svi naši opažaji stvarno su različni, odvojeni i razlikuju se jedni od drugih i od svega drugog što možemo da zamislamo; i zato je nemoguće pojmiti kako oni mogu biti akcija ili apstraktni modalitet ijedne supstance. Primer kretanja, koji se obično uzima da se pokaže na koji način opažaj kao akcija zavisi od svoje supstance, pre zbunjuje negoli što nas upućuje. Kretanje, po svemu izgleda, ne proizvodi na telu nikakve stvarne ni bitne promene, već, samo menja njegov odnos prema drugim predmetima. Ali između čoveka koji ujutru šeta u vrtu u prijatnom društvu, i čoveka koji je, popodne, zatvoren u tamnici, ispunjen užasom, očajanjem i omrazom, ima, izgleda, duboke razlike, koja je sasvim drukčije vrste od one koju na telu proizvodi promena njegovog položaja. Kao što zaključujemo iz odelitosti i odvojljivosti njihovih predstava — da spoljašnji predmeti imaju odvojeno postojanje u

odnosu jednih prema drugima — tako, kad same ove predstave načinimo našim predmetima, moramo izvesti isti zaključak o njima, prema prethodnom umovanju. U najmanju ruku, mora se priznati da nemajući predstave supstance duše nam je nemoguće reći, kako ona može priznati takve razlike, pa čak i oprečnosti opažaja, bez neke osnovne promene; i, sledstveno, nikad ne možemo reći u kojem smislu su opažaji akcije te supstance. Prema tome, upotreba reči *akcija*, koju ne prati nikakav smisao, umesto reči preinaka, ne doprinosi ništa našem saznanju niti išta koristi učenju o nematerijalosti duše.

Dodajem, na drugome mestu, da ako ono donosi neku korist toj stvari, ono mora doneti podjednaku korist i stvari ateizma. Jer polažu li naši bogoslovi pravo na reč *akcija* monopolišu, zar ne mogu i ateisti da je prisvoje i ustanove da su biljke, životinje, ljudi, itd., samo pojedinačne akcije jedne proste sveopšte supstance, koja deluje iz slepe i apsolutne nužnosti? Reći ćete da je ovo potpuno besmisleno. Priznajem da je ovo neinteligibilno; ali u isto vreme tvrdim, prema gore objašnjenim principima, da je nemoguće otkriti u pretpostavci, da su svi raznovrsni predmeti u prirodi akcije jedne proste supstance, ijednu besmislenost koja se ne bi mogla primeniti sličnoj pretpostavci o utiscima i predstavama.

Sa ovih hipoteza o *supstanci* i *lokalnoj združenosti* naših opažaja, možemo preći na jednu drugu, koja je inteligibilnija nego prva i važnija nego druga, naime, na onu koja se tiče *uzroka* naših opažaja. Materija i kretanje, kaže se obično u školama, ma koliko raznovrsni, još uvek su materija i kretanje, i proizvode samo razliku u mestu i položaju predmetâ. Podelite telo koliko god puta hoćete, ono je još uvek telo. Stavite ga u ma koje obličje, ishod će uvek biti samo obličje, ili odnos delova. Pokrećite ga na ma koji način, naći ćete uvek kretanje ili promenu odnosa. Besmisleno je zamisliti da kretanje u krugu, na primer, nije ništa drugo doli samo kretanje u krugu, dok kretanje u nekom drugom pravcu, kao u elipsi, treba da bude strast ili moralna refleksija — da udar dvaju okruglih čestica treba da postane oset bola, a da susret dvaju trouglastih čestica treba da pruži zadovoljstvo. Sad, pošto su ovi različni udari i varijacije i mešavine jedine promene kojima je materija podložna, a pošto nam oni ne pružaju nikakvu predstavu misli ili opažaja, zaključuje se da je nemoguće da misao može da bude prouzrokovana materijom.

Malo je onih koji su bili kadri da odole prividnoj očiglednosti ovog argumenta, pa, ipak, ništa na svetu nije lakše nego da se on opovrgne. Treba samo da se opomenemo onog što smo u potpunosti dokazali — da nikad nismo svesni neke veze između uzrokâ i posledicâ, i da smo pomoću našeg iskustva o njihovoj stalnoj združenosti možemo doći do nekog saznanja o tom odnosu. Sad, pošto su svi predmeti koji nisu oprečni, podložni stalnoj združenosti, a pošto nema stvarnih predmeta koji su oprečni, izveo sam iz tih principa* da, uzimajući stvar *a priori*, ma što može da proizvede ma šta, i da nikad nećemo otkriti razlog zašto neki predmet može biti ili može ne biti uzrok nekog drugog, ma kako velika, ili ma kako mala mogla biti sličnost između njih. Ovo očividno obara prethodno umovanje o uzroku misli ili opažaja. Jer premda se tu ne javlja nikakva vrsta povezanosti između kretanja i misli, slučaj je isti kod svih drugih uzroka i posledica. Stavite telo od jedne funte težine na jedan kraj poluge, a drugo telo iste težine na drugi kraj; u tim telima nikad nećete otkriti neki princip kretanja, zavisen od njihovih udaljenosti od središta, kao što nećete otkriti ni smisao ni opažaj. Prema tome, ako polazete pravo da *a priori* dokazete da takav položaj tela nikad ne može da prouzrokuje misao; okrenite stvar kako god hoćete, to je samo položaj tela; morate, istim tokom umovanja, da zaključite da on nikad ne može da proizvede kretanje, jer nema nikakve očividnije veze u jednom slučaju nego što je ima u drugom. Ali pošto je ovaj drugi zaključak oprečan očiglednom iskustvu, i pošto je moguće da možemo imati slično iskustvo u radnjama uma, možemo opaziti stalnu združenost misli i kretanja; to rasuđujete isuviše žurno kad, iz samog razmatranja predstava, zaključujete da je nemoguće da kretanje može ikad da proizvede misao, ili da različan položaj delova proizvede različnu strast ili refleksiju. Štaviše, ne samo da je moguće da možemo imati takvo iskustvo već izvesno je da ga imamo, pošto svako može opaziti da različna stanja njegovog tela menjaju njegove misli i osećanja. A ako bi se kazalo da to zavisi od ujedinjenja duše i tela, odgovorio bih da moramo odvojiti pitanje o supstanci uma od pitanja o uzroku njegove misli, i da, ograničavajući se na drugo pitanje, nalazimo, upoređenjem njihovih predstava, da se misao i kretanje razlikuju jedno od drugog, a iskustvom, da su oni stalno ujedinjeni; sad, budući da

* Deo III, odeljak 15.

su to sve okolnosti koje ulaze u predstavu uzroka i posledice, kad se primene na delovanje materije, možemo izvesno zaključiti da kretanje može biti, i stvarno jeste, uzrok misli i opažaja.

Izgleda da nam je u ovom slučaju ostala samo ova dilema: ili da tvrdimo da ništa ne može biti uzrok ničega drugog, osim kad um može da opaža vezu u svojoj predstavi predmeta — ili da tvrdimo da se svi predmeti koje nalazimo stalno združene imaju stoga smatrati kao uzroci i posledice. Ako izaberemo prvi deo dileme, evo posledica. *Prvo*, mi u stvari potvrđujemo da u vasioni nema takve stvari kao što je uzrok ili proizvodni princip, pa ni samog Božanstva, jer naša predstava Vrhovnog Bića potiče od pojedinačnih utisaka, od kojih nijedan ne sadrži nikakvu dejstvenost, niti izgleda da ima *ikoje* veze sa *ikojim* drugim postojanjem. Što se tiče onoga što se može reći — da je veza između predstave beskonačno moćnog Bića i predstave neke posledice, koju ono hoće, nužna i neizbežna — odgovaram da mi nemamo predstave nekog Bića opskrbljenog ikakvom moći, još manje Bića opskrbljenog beskonačnom moći. Ali ako hoćemo da promenimo izraze, moć možemo definisati samo vezom; i onda kad kažemo da je predstava beskonačno moćnog Bića povezana sa predstavom svake posledice koju ono hoće, mi u stvari ne tvrdimo ništa više nego da Biće, čije htenje je povezano sa svakom posledicom, jeste povezano sa svakom posledicom, što je istovetna postavka, i ne daje nam uvid u prirodu te moći ili veze. Ali, *drugo*, pretpostavljajući da je Božanstvo veliki i dejstveni princip koji nadoknađuje nedostatak svih uzroka, to nas odvodi u najgrublje bezbožnosti i besmislenosti. Jer iz istog razloga iz kojeg pribegavamo njemu u prirodnim delovanjima i tvrdimo da materija sama po sebi može da prenese kretanje, ili da proizvede misao, naime, zato što nema vidne veze između tih predmeta, velim, iz tog istog razloga moramo priznati da je Božanstvo tvorac naših htenja i opažaja, pošto oni nemaju vidnije veze bilo jedni sa drugima, bilo pak sa zamišljenom ali nepoznatom supstancom duše. Znamo da su nekoliko filozofa* zastupali mišljenje o posredovanju Vrhovnog Bića u odnosu na sve radnje uma osim htenja, ili tačnije, neznatnog dela htenja, premda je lako opaziti da je taj izuzetak običan izgovor da bi se izbegle opasne posledice tog učenja. Ako ništa nije aktivno sem onog što ima očevidnu moć, mi-

* Kao Otac Malbranš (Malebranche) i drugi karteziјanci.

sao ni u kojem slučaju nije aktivnija nego materija; pa ako nas ta neaktivnost prisiljava da pribegavamo nekom Božanstvu, Vrhovno Biće je stvarni uzrok svih naših radnja, rđavih kao i dobrih, proročnih kao i vrlih.

Tako nužno nam ostaje druga strana dileme, naime, da sve predmete, koji se nalaze stalno združeni, valja samo stoga smatrati kao uzroke i posledice. Sad, pošto svi predmeti koji nisu oprečni jesu podložni stalnoj združenosti, i pošto nikoji stalni predmeti nisu oprečni, to sledi da, koliko možemo da odredimo po samim predstavama, ma šta može da bude uzrok ili posledica ma čega, što očividno daje preimućstvo materijalistima nad njihovim protivnicima.

Da damo, onda, konačan sud o svemu: pitanje o supstanci duše apsolutno je neinteligibilno — svi naši opažaji nisu podložni lokalnom ujedinjenju, bilo sa onim što je prostrano ili neprostrano; budući da su neki od njih jedne, a neki druge vrste, i pošto stalna združenost predmetâ sačinjava samu suštinu uzroka i posledice, materija i kretanje mogu se često smatrati kao uzroci misli, ukoliko imamo neki pojam o tom odnosu.

Zacelo je uvreda filozofiji, čija vrhovna vlast treba da je svuda priznata, obavezivati je u svakoj prilici da se izvinjava zbog svojih zaključaka i da se pravda svakoj pojedinoj veštini ili nauci koje bi ona mogla uvrediti. To čoveka podseća na kralja kome su sudili zbog veleizdaje njegovih podanika. Ima samo jedna prilika kada će filozofija smatrati da je potrebno pa čak i časno da pravda sebe, a ta je — kad se religiji može učiniti da je i najmanje povređena; njena prava njoj su draga kao i svoja vlastita, i ona su odista ista. Stoga, ako bi neko zamišljao da su gornji argumenti ma na koji način opasni po religiju, nadam se da će sledeća apologija otkloniti njegova strahovanja.

Nema osnova ni za kakav zaključak *a priori*, bilo o delovanjima ili o trajanju nekog predmeta, o kojem je moguće ljudskom umu da obrazuje neko poimanje. Svaki predmet može se zamisliti da postane potpuno neaktivan, ili da bude uništen u trenutku (a očevidan je princip *da šta god se može zamisliti jeste moguće*). Ovo nije ništa istinitije o materiji nego o duhu, o prostranoj složenoj supstanci nego o prostoj i neprostranoj. U oba slučaja metafizički argumenti o besmrtnosti duše podjednako su nepresudni, i u oba slučaja moralni argumenti, kao i oni izvedeni iz analogije prirode, podjednako su snažni i uverljivi. Prema to-

me, ako moja filozofija ne doprinosi ništa argumentima u korist religije, ja u najmanju ruku imam zadovoljstvo da mislim da im ona ništa ne oduzima, već da sve ostaje tačno kao i ranije.

ODELJAK VI

O ličnoj istovetnosti

Ima nekih filozofa koji zamišljaju da smo svakog trenutka prisno svesni onoga što nazivamo svojim *ja*, da osećamo njegovo postojanje i njegovo produženje u postojanju da smo uvereni još, više nego što može da svedoči dokaz, o njegovoj savršenoj istovetnosti i prostoti. Najjači oset, najžešća strast, kažu oni, umesto da nas odvrate od tog gledišta, samo ga još jače učvršćuju, i doprinose da razmatramo njihov uticaj na *sebe* po bolu ili zadovoljstvu koje izazivaju. Pokušati dati neki dalji dokaz o tome značilo bi oslabiti to osvedočenje: jer nikakav se dokaz ne može izvesti iz činjenice koje smo tako prisno svesni, niti ima ničega o čemu možemo biti uvereni ako u ovo sumnjamo.

Na žalost, sva ova pozitivna tvrđenja oprečna su samom iskustvu koje se za njih traži, i mi nemamo nikakve predstave o *sebi*, na način kako je to ovde objašnjeno? Jer, od kakvog utiska bi ta predstava mogla da potiče? Na ovo pitanje nemoguće je odgovoriti bez očevidne protivrečnosti i besmislenosti; a, ipak, to je pitanje na koje se mora odgovoriti, ako hoćemo da predstava *sebe* prođe kao jasna i razumljiva. Mora biti nekog utiska iz kojeg proizilazi svaka stvarna predstava. Ali *ja*, ili osoba, nije nikakav utisak, već ono na šta se, pretpostavlja se, odnose naši razni utisci i predstave. Ako iz nekog utiska proizilazi predstava *sebe*, taj utisak mora ustrajati nepromenljivo isti, kroz čitav tok našeg života, pošto se pretpostavlja da je to način na koji *ja* postoji. Ali nema stalnog i nepromenljivog utiska. Bol i zadovoljstvo, tuga i radost, strast i oseti smenjuju jedni druge i nikad ne postoje svi u isto vreme. Prema tome, ne može biti da iz tih utisaka, ili ma iz kojih utisaka, proizilazi predstava o *sebi*; i, sledstveno, nema takve predstave.

No dalje, šta mora biti, po ovoj hipotezi, od svih naših pojedinačnih opažanja? Svi oni su različni, i razanljivi, i odvojljivi jedni od drugih, i mogu se posebno razmatrati, i mogu po-

stojati posebno, ništa im nije potrebno da podrži njihovo postojanje. Na koji način, prema tome, oni pripadaju našem *ja* i kako su povezani sa njim? Što se mene tiče, kad najprisnije prodrem u ono što nazivam *sobom*, uvek se spotaknem u ovaj ili onaj pojedinačni opažaj, toplote ili hladnoće, svetlosti ili senke, ljubavi ili mržnje, bola ili zadovoljstva. Ni u jedan mah ne mogu da uhvatim *sebe* bez nekog opažaja i nikad ne mogu da zapazim ništa doli opažaj. Kad mojih opažaja nestane za neko vreme, kao u dubokom snu, tada sam nesvestan sebe, i može se odista reći da ne postojim. I kad bi nestalo svih mojih opažaja usled smrti, i kad ne bih mogao da mislim, ni osećam, ni vidim, ni volim, ni mrzim, posle raspadanja moga tela, bio bih potpuno uništen, i ne poimam šta je još potrebno da bih postao savršeno nebiće. Ako li ma 'ko, posle ozbiljnog i bespristrasnog razmišljanja, misli da ima drukčiju zamisao o *sebi*, moram priznati da ne mogu više da umujem s njim. Sve što mu mogu dopustiti jeste, da on može biti u pravu kao god i ja, i da smo mi suštinski različni u ovoj pojedinosti. On može, možda, opažati nešto prosto i trajno što naziva *sobom*, mada sam ja uveren da takvog principa u meni nema

No stavljajući po strani metafizičare te vrste, usuđujem se da tvrdim da ostali ljudi nisu ništa drugo doli svežanj ili skupina različnih opažaja, koji slede jedni druge nepojmljivom brzinom, i u ostalom su protoku i kretanju. Naše oči ne mogu se pomaći u svojim dupljama a da ne menjaju naše opažaje. Naša misao još je promenljivija nego naš vid; i sva naša druga čula i duševne moći doprinose toj promeni; i nema ni jedne moći duše koja ostaje nepromenljivo ista, možda ni za jedan trenutak. Um je neka vrsta pozorišta u kojem se razni opažaji uzastopno pojavljuju; oni prolaze, ponovo nadolaze, klize dalje i mešaju se u beskrajnoj raznovrsnosti položaja i situacija. U njemu nema upravo nikakve *prostote* u jedno vreme, ni *istovetnosti* u drugo, ma kakva mogla biti naša prirodna sklonost da zamišljamo tu prostotu i tu istovetnost. Upoređenje sa pozorištem ne sme da nas zavede. Ono što sačinjava um jesu samo uzastopni opažaji i mi nemamo ni najpribližnijeg pojma o mestu gde se ti prizori prikazuju, niti o građi od koje je on načinjen.

Šta nam onda daje takvu veliku sklonost da pripisujemo istovetnosti ovim uzastopnim opažajima i da zamišljamo da imamo nepromenljivo i neprekidno postojanje kroz ceo tok našeg života?

Da bi smo odgovorili na ovo pitanje, moramo praviti rizliku između lične istovetnosti, ukoliko se ona odnosi na naše misli ili uobrazilju, i ukoliko se ona odnosi na naše strasti ili našu zaoкупljenost samim sabom. Ono prvo je naša sadašnja tema; i da bismo je potpuno objasnili, moramo zahvatiti stvar prilično duboko i objasniti onu istovetnost koju pripisujemo biljkama i životinjama, jer ima jedna velika analogija između nje i istovetnosti jednog *ja* ili jednog lica.

Mi imamo odelitu predstavu predmeta koji ostaje nepromenljiv i neprekidan kroz zamišljenu varijaciju vremena; i tu predstavu nazivamo predstavom *identičnosti* ili *istovetnosti*. Imamo isto tako odelitu predstavu o raznim različnim predmetima koji postoje u sukcesiji i povezani su nekim bliskim odnosom; u tačnom gledanju to pruža isto tako potpun pojam o *raznovrsnosti* kao da tu nema nikakve vrste odnosa među predmetima. No mada su ove dve predstave, istovetnosti i sukcesije srodnih predmeta, same po sebi savršeno odelite, i čak oprečne, ipak je izvesno da se one u našem običnom načinu mišljenju obično brkaju jedna sa drugom. Ona radnja uobrazilje kojom razmatramo neprekidan i nepromenljiv predmet, i ona kojom razmišljamo o sukcesiji srodnih predmeta, bezmalo su iste za osećanje (niti se za drugi slučaj traži mnogo veći napor misli nego za prvi). Ovaj odnos olakšava prelaz uma od jednog predmeta ka drugom i čini taj prelazak tako glatkim kao da um posmatra jedan kontinualan predmet. Ovo naličenje je uzrok zabune i greške, i navodi nas da uvedemo pojam o istovetnosti umesto pojma o srodnim predmetima. Ma kako u jednom trenutku mogli smatrati srodnu sukcesiju kao promenljivu ili isprekidanu, izvesno je da ćemo joj u sledećem pripisati savršenu istovetnost i smatrati je kao nepromenljivu i neprekidnu. Naša sklonost ka ovoj grešci tako je velika usled gore pomenutog naličenja da mi padamo u nju pre nego što smo svesni; i premda stalno ispravljamo sebe refleksijom i vraćamo se tačnijem metodu mišljenja, ipak ne možemo zadugo da održavamo našu filozofiju, ili da odstranimo iz uobrazilje tu pristrasnost. Naše poslednje sredstvo je da joj popustimo i da hrabro utvrdimo da ovi različni srodni predmeti jesu u stvari isti, ma kako bili isprekidani i promenljivi. Da bismo opravdali pred sobom ovu besmislenost, mi često izmišljamo neki nov i neshvatljiv princip koji povezuje predmete i sprečava njihovo prekidanje ili variranje. Tako, izmišljamo kontinualno postojanje

opažaja naših čula, da bismo otklonili prekidanje; i hvatamo se zamisli o *duši*, o *svome ja*, i o *supstanci*, da bismo prerusili variranje. No, možemo dalje zapaziti, da onde gde ne stvaramo takvu fikciju, naša sklonost da pobrkamo istovetnost sa odnosom tako je velika da smo skloni da zamišljamo nešto nepoznato i tajanstveno* što povezuje delove, pored njihovog odnosa (i ja držim da je ovo slučaj u pogledu istovetnosti koju pripisujemo biljkama i rastinju). Pa čak kad se ovo i ne događa, mi još uvek osećamo sklonost da pobrkamo te predstave, iako nismo kadri da potpuno zadovoljimo sebe u toj pojedinosti, i ne nalazimo ništa nepromenljivo i neisprekidano da bismo opravdali našu zamisao o istovetnosti.

Tako raspra o istovetnosti nije samo spor oko reči. Kad pridajemo istovetnost, u nepravom smislu, promenljivim i isprekidanim predmetima, naša greška se ne ograničava na izraz, već nju obično prati neka fikcija, bilo o nečem nepromenljivom i neprekidnom, bilo o nečem tajanstvenom i neobjašnjivom, ili u najmanju ruku sklonost ka takvim fikcijama. Da se dokaže ova hipoteza na zadovoljstvo svakog bespristrasnog istraživača, biće dovoljno pokazati, na osnovu svakodnevnog iskustva i zapažanja, da predmeti koji su promenljivi ili isprekidani, a ipak se zamišlja da ustrajavaju isti, jesu samo oni koji se sastoje od sukcesije delova povezanih naličenjem, dodirom ili uzročnošću. Jer kako takva sukcesija odgovara očevidno našoj zamisli o raznovrsnosti — to samo pogreškom možemo da joj pripisujemo istovetnost; i kako odnos delova, koji nas navodi na tu grešku, stvarno nije ništa drugo doli kvalitet koji proizvodi udruživanje predstava i lak prelaz uobrazilje od jedne ka drugoj — to samo iz naličenja, koje ovaj čin uma ima u odnosu na onaj kojim posmatramo jedan kontinualan predmet, proizilazi ta greška. Naš glavni posao, onda, mora biti da dokažemo da se svi predmeti, kojima pripisujemo istovetnost a da ne zapažamo njihovu nepromenljivost i neisprekidanost, sastoje od sukcesije srodnih predmeta.

U tom cilju, zamislimo da je ma kakva masa materije, čiji su delovi dodirni i spojeni, stavljena pred nas; jasno je da toj masi moramo pridati savršenu istovetnost, pod uslovom da svi

* Ako čitalac želi da vidi kako jedan veliki duh može biti pod uticajem ovih naizgled beznačajnih principa uobrazilje, kao god što to mogu biti prosti ljudi, neka pročita umovanja lorda Šaftsberija (Shaftesbury) o ujedinjujućem principu vasiona i istovetnosti biljaka i životinja. V. njegove *Moraliste*, ili *Filozofsku rapsodiju*.

delovi ostaju i dalje neprekidno i nepromenljivo isti, ma kakvo kretanje ili promenu mesta mogli zapaziti u celini ili u bilo kojim delovima. Ali pretpostavimo da je neki veoma *mali* ili *nezna-tan* deo dodat masi, ili oduzet od nje i premda to apsolutno uništava istovetnost celine, ipak, strogo govoreći, pošto retko kad mislimo tako tačno, ne ustručavamo se da kažemo da je masa materije ista kad vidimo da je promena tako sićušna. Put misli od predstave pre promene do predmeta posle nje tako je lak i gladak da jedva opažamo prelaz, i skloni smo da zamišljamo da je to samo kontinualan osvrt na isti predmet.

Ima jedna upadljiva okolnost koja prati ovo iskustvo, a to je da, iako promena znatnog dela u masi materije uništava istovetnost celine, ipak, veličinu dela moramo meriti ne aspolutno već njegovim *srazmerom* prema celini. Dodavanje ili oduzimanje jedne planine ne bi bilo dovoljno da proizvede različnost na jednoj planeti, iako bi promena od veoma malo inčeva bila dovoljna da uništi istovetnost nekih tela. Ovo je nemoguće objasniti drukčije doli ako se opomenemo da predmeti deluju na um, i krše ili prekidaju dodirnost njegovih radnja, ne prema njihovoj stvarnoj veličini-već prema srazmeru jednih prema drugima; i stoga, pošto to prekidanje čini da predmet prestaje da izgleda isti, to neprekinuto napredovanje misli mora biti ono što sačinjava nesavršenu istovetnost.

Ovo može potvrditi još jedna pojava. Promena u znatnijem delu nekog tela uništava njegovu istovetnost; ali upadljivo je da onde gde se promena proizvodi *postepeno* i *neosetno* manje smo skloni da joj pripišemo istu posledicu. Jasno je da razlog ne može biti drugi doli taj što um, dok sledi sukcesivne promene tela, oseća da je lak prelaz od razmatranja njegovog stanja u jednom trenutku od njegovog sagledanja u drugom, te ni u jednom posebnom trenutku ne opaža nikakav prekid u svojim radnjama. Na osnovu tog kontinualnog opažanja, on pripisuje telu kotinualno postojanje i istovetnost.

No ma koliko mogli biti predostrožni u tome da promene uvodimo postupno, i činimo ih srazmernim celini, izvesno je, kad najzad primetimo da promene postaju znatne, da se dvoumimo da pripisujemo istovetnost takvim različnim predmetima. Ima, međutim, drugo jedno sredstvo pomoću kojeg možemo navesti uobrazilju da pođe korak dalje, a to je — da pokažemo da delovi stoje u odnosu jedni prema drugima i da se spajaju radi

nekog *zajedničkog cilja* ili svrhe. Brod koji je čestim opravkama znatno promenjen još uvek se smatra istim, i razlika u materijalu na sprečava nas da mu pripisujemo istovetnost. Zajednički cilj, u kojem svi delovi sudeluju, isti je pod svim njihovim preinakama, i pruža lak prelaz uobrazilji iz jednog stanja ka drugome.

No još je značajnije kad dodamo *simpatiju* delova prema njihovom *zajedničkom cilju* i dopustimo da oni stoje jedni prema drugima u recipročnom odnosu uzroka i posledice u svim svojim radnjama i delovanjima. Takav je slučaj sa svim životinjama i rastinjem; ne samo da njihovi razni delovi stoje u odnosu prema nekoj opštoj svrsi već su i u uzajamnoj zavisnosti, i u vezi jedni sa drugima. Posledica takvog samog odnosa jeste da, iako svako mora priznati da u toku veoma malog broja godina i rastinje i životinje pretrpe *totalnu* promenu, mi im ipak pripisujemo istovetnost, dok su njihov oblik, veličina i supstanca potpuno promenjeni. Iz malog izdanka hrast izraste u veliko drvo, i on je još uvek isti hrast ni jedna čestica materije ili oblika njegovih delova nije ista. Dete postaje čovek, katkad deo i katkad mršav, bez ikakve promene u njegovoj istovetnosti.

Možemo isto tako razmotriti dve sledeće pojave koju su značajne po svojoj vrsti. Prva je da, iako smo obično kadri da razlikujemo prilično tačno između numerične i specifične istovetnosti, ipak, događa se katkad da ih pobrkamo, te u našem mišljenju i rasuđivanju upotrebljavamo jednu umesto druge. Tako, čovek koji čuje neku buku koja se često prekida i ponavlja, kaže da je to ista buka, premda je očividno da zvuci imaju samo specifičnu istovetnost ili sličnost i da tu nema ničeg numerično istog osim uzroka koji ih proizvodi. Na sličan način može se reći, bez kršenja tačnosti jezika, da je ta i ta crkva, koja je pređe bila od opeka, postala ruševina, te da je parohija obnovila istu crkvu od tesanika i u modernoj arhitekturi. Ni oblik ni građa tu nisu isti, niti ta dva objekta imaju išta zajedničkog osim svoga odnosa prema stanovnicima parohije; pa ipak, sâmo to dovoljno je da ih nazivamo istim. Ali moramo zapaziti da u ovim slučajevima prvi je objekt na neki način uništen pre nego što drugi dođe u postojanje, usled toga, nikad nam se ne javlja, ni u jednoj tački vremena, predstava razlike i mnoštva te iz toga razloga manje se ustežemo da ih nazovemo istim.

Drugo, možemo zapaziti, iako je u sledovanju srodnih predmeta potrebno na neki način da promena delova ne bude nagla

ni potpuna da bi se sačuvala istovetnost, ipak, kad su predmeti po svojoj prirodi promenljivi i nestalni, mi dopuštamo nagliji prelaz no što bi inače bilo saglašljivo sa tim odnosom. Tako, pošto se priroda reke sastoji u kretanju i promeni delova, to — iako se ovi za manje od dvadeset četiri sata potpuno izmene — ovo ne smeta reci da i dalje ostane ista u toku nekoliko vekova. Ono što je prirodno i bitno nečemu, to se, na neki način, očekuje, a ono što se očekuje čini manji utisak i izgleda od manjeg značaja negoli ono što je neobično i izvanredno. Znatna promena prve vrste stvarno izgleda uobrazilji manja od najsićušnije promene druge vrste; i zato što manje krši kontinuitet misli, manje utiče na razaranje istovetnosti.

Sad prelazim da objasnim prirodu *lične istovetnosti*, koja je postala takvo krupno pitanje u filozofiji, naročito poslednjih godina u Engleskoj, gde se sve mutnije nauke proučavaju sa naročitim žarom i prilježnošću. I očevidno je da se ovde mora nastaviti isti metod umovanja koji je tako uspešno objasnio istovetnost biljaka i životinja, brodova i kuća, i svih složenih i promenljivih tvorevina veštine ili prirode. Istovetnost koju pripisujemo umu čoveka samo je fiktivna istovetnost i slične je vrste sa onom koju pripisujemo rastinjskim i životinjskim telima. Ona, prema tome, ne može imati drukčije poreklo, već mora proizilaziti iz sličnog delovanja uobrazilje na slične predmete.

No ako ovaj argumet ne bi uverio čitaoca, premda je po mome mišljenju savršenije presudan, neka proceni sledeće umovanje koje je još sažetije i neposrednije. Očevidno je da istovetnost koju pridajemo ljudskom umu, ma koliko je mogli zamišljati savršenom, nije kadra da stopi razne različne opažaje u jedan jedini, i da doprinese da oni zgube svoje vrte odelitosti i razlike koje su po njih bitne. Isto je tako tačno da svaki odelit opažaj koji ulazi u sastav uma jeste odelito postojanje, i različan je, i razaznatljiv, i odvojljiv od svakog drugog opažaja, istovremenog ili sukcesivnog. Ali, pošto uprkos ovoj odelitosti i odvojljivosti, pretpostavljamo da je čitav tok opažajâ ujedinjen istovetnošću, prirodno se postavlja pitanje o ovom odnosu istovetnosti: da li je on nešto što stvarno vezuje naše razne opažaje, ili pak samo udružuje naše predstave u uobrazilji; drugim rečima, kad govorimo o istovetnosti jednog lica, da li mi zapažamo neku stvarnu sponu među njegovim opažanjima, ili je pak samo osećamo među predstavama koje obrazujemo o njima? Ovo pitanje mogli

bismo lako rešili ako bi se opomenuli onog što je već nadugačko i naširoko objašnjeno — da razum nikad ne zapaza nikakve stvarne veze među predmetima, te da se čak ujedinjenje uzroka i posledice, kad se strogo ispita, razlučuje u uobičajeno udruživanje predstava. Jer otuda verovatno sledi da istovetnost nije ništa što stvarno pripada tim različnim opažajima i ujedinjuje ih, već je samo kvalitet koji im pridajemo, usled ujedinjenja njihovih predstava u uobrazilji kad o njima razmišljamo. Sad, jedini kvalitet koji mogu ujediniti predstave u uobrazilju jesu tri gorepomenuta odnosa. To su ujedinjujući principi sveta predstava; bez njih, svaki odelit predmet odvojljiv je umom; može se odvojeno razmatrati i izgleda da nema nimalo više veze ni sa jednim drugim predmetom, kao da ga deli najveća razlika i udaljenost. Prema tome, istovetnost zavisi od nekih od ova tri odnosa, sličnosti, dodirnosti i uzročnosti; i pošto se sama suština ovih odnosa sastoji u tome što oni proizvode lak prelaz predstava, to sledi da naši pojmovi o ličnoj identičnosti proizilaze potpuno iz glatkog i neprekinutog napredovanja misli duž jednog niza povezanih predstava, prema gore objašnjenim principima.

Dakle, jedino pitanje koje ostaje, jeste da saznamao koji odnosi proizvode te neprekidno napredovanje naše misli kad razmatramo sukcesivno postojanje uma ili misaonog lica. I ovde je očevidno da se moramo ograničiti na sličnost i uzročnost, a da moramo ispustiti dodirnost, koja ima malo, ili nimalo, uticaja u ovom slučaju.

Da počnemo sa *sličnošću*; pretpostavimo li da možemo jasno da sagledamo u srce drugog i da zapazimo onu sukcesiju predstava koja sačinjava njegov um ili misaoni princip, te pretpostavimo li da on uvek zadržava u pamćenju znatan deo prošlih opažaja, očevidno je da ništa ne bi moglo više doprineti uspostavljanju nekog odnosa unutar te sukcesije usred svih njenih varijacija. Jer šta je pamćenje doli moć pomoću koje dozivamo slike prošlih opažaja? I pošto slika nužno liči na svoj predmet, ne mora li onda često stavljanje tih sličnih opažaja u lanac misli da prenosi uobrazilju s jednog beočuga na drugi i da doprinese da sve zajedno izgleda kao neprekidno trajanje jednog predmeta? Ovom osobenošću, dakle, pamćenje ne samo otkriva istovetnost već isto tako, stvaranjem odnosa sličnosti među opažajima, doprinosi njenom stvaranju. Slučaj je isti razmotrimo li sebe ili druge.

Što se uzročnosti tiče, možemo zapaziti da prava predstava ljudskog uma jeste da je smatramo kao sistem različitih opažaja ili različitih postojanja, koji su spojeni odnosom uzroka i posledice, i uzajamno proizvode, uništavaju, utiču jedni na druge i međusobno se preinačuju. Iz naših utisaka proizilaze njihove odgovarajuće predstave; a te predstave, sa svoje strane, proizvode druge utiske. Jedna misao juri drugu i povlači za sobom treću, koja opet sa svoje strane potiskuje prvu. U tom pogledu, ne mogu umesnije da uporedim dušu nego sa republikom ili državom, u kojoj su razni članovi ujedinjeni recipročnim vezama vladavine i potčinjenosti, i rađanju druga lica koja održavaju istu republiku i pored neprestanih promena njenih delova. I kao što ista pojedinačna republika može menjati ne samo članove već i svoje zakone i ustav, na sličan način isto lice može da promeni svoj karakter i narav, kao god i svoje utiske i predstave, a da ne izgubi svoju istovetnost. Ma kakve promene lice trpelo, njegovi razni delovi još uvek su povezani odnosom uzročnosti. I po ovom gledištu naša istovetnost s pogledom na čuvstva služi da potkrepi istovetnost s pogledom na uobrazilju, tako što doprinosi da naši daleki opažaji utiču jedni na druge, kao i time što u nama pobuđuje neko sadašnje interesovanje za naše prošle ili buduće bolove.

Pošto nas samo pamćenje upoznaje sa produženjem i opsegom ove sukcesije opažaja, valja ga smatrati, uglavnom iz tog razloga, izvorom lične istovetnosti. Kad ne bismo imali pamćenja, nikad ne bismo imali pojma o uzročnosti, pa sledstveno ni o onom lancu uzrokâ i posledicâ koji sanjavaju naše *ja* ili ličnost. No kad smo jednom, na osnovu pamćenja, stekli taj pojam o uzročnosti, mi možemo na protegnemo isti lanac uzrokâ, pa sledstveno i istovetnost naših ličnosti preko našeg pamćenja, i možemo da shvatimo vremena, i okolnosti, i radnje, koje smo potpuno zaboravili, no za koje uopšte smatramo da su postojali. Jer koliki je mali broj naših prošlih radnja o kojima imamo kakvog pamćenja? Ko može da mi kaže, na primer, koje su bile njegove misli i radnje prvog januara 1715, jedanaestog marta 1719, i trećeg avgusta 1733? Ili hoće li on reći, zato što je potpuno zaboravio događaje tih dana, da njegovo sadašnje *ja* nije ista ličnost sa njegovim *ja* iz toga vremena i na taj način oboriti sve najusppestavljenije pojmove o ličnoj istovetnosti? Po ovome gledi-

štu, prema tome, pamćenje toliko ne *proizvodi* koliko *otkriva* ličnu istovetnost, time što nam pokazuje odnos uzroka i posledica među našim različnim opažajima. Oni koji tvrde da pamćenje potpuno proizvodi ličnu istovetnost biće dužni da dadu razlog zašto možemo tako da protegnemo našu istovetnost dalje od našeg pamćenja.

Celokupno ovo učenje dovodi nas zaključku koji je od velike važnosti u ovoj stvari, naime, da se sva tanana i oštroumna pitanja o ličnoj istovetnosti ne mogu nikad rešiti, te da ih valja pre smatrati gramatičkim negoli filozofskim teškoćama. Istovetnost zavisi od odnosâ predstava, a ti odnosi proizvode istovetnost pomoću onog lakog prelaza koji tvore. Ali pošto odnosi i lakoća prelaza mogu opadati u neosetnim stepenima, mi nemamo ispravnog merila pomoću kojeg možemo rešiti spor o trenutku kad oni stižu a kad gube pravo na ime istovetnosti. Svi sporovi o istovetnosti povezanih predmeta samo su verbalni, sem ukoliko odnos delova rađa neku fikciju ili imaginarni princip ujedinjenja, kao što smo već zapazili.

Ono što sam kazao po pravom poreklu i neizvesnosti našeg pojma istovetnosti primenjenog na ljudski um, može se, sa malo ili nimalo izmene, primeniti na pojam o *jednostavnosti*. Predmet, čiji su različni koegzistentni delovi povezani bliskim odnosom, deluje na uobrazilju gotovo na isti način kao i predmet savršeno jednostavan i nedeljiv, i ne zahteva mnogo veći napor misli da bi bio pojmljen. Zbog te sličnosti delovanja pripisujemo mu jednostavnost i zamišljamo neki princip ujedinjenja kao podršku te jednostavnosti i kao središte svih različnih delova i kvaliteta predmeta.

Tako smo završili naše ispitivanje raznih sistema filozofije, kako intelektualnog tako i moralnog sveta; i naš raznovrstan način umovanja odveo nas je u razne teme, koje će ili osvetliti i potvrditi neki prethodni deo ove rasprave, ili će pak pripremiti put za naša sledeća mnjenja. Sada je vreme da se vratimo podrobijem ispitivanju našeg predmeta i da se latimo tačne anatomije ljudske prirode, pošto smo potpuno objasnili prirodu našeg razmišljanja i razuma.

ODELJAK VII

Završetak ove knjige

No pre nego što se otisnemo na one ogromne dubine filozofije koje leže preda mnom, sklon sam da zastanem za časak na svojoj sadašnjoj stanici i da promislim o putovanju koje sam preduzeo, a koje bez sumnje zahteva najveću veštinu i marljivost da bi se privelo srećnom okončanju. Čini mi se da ličim na čoveka koji, pošto se nasukao na mnoge sprudove, i pošto je zamalo izbegao brodolom prelazeći preko malog moreuza, ipak ima smelosti da se otisne na pučinu u istoj trošnoj, nepogodama oštećenoj lađi, i čak je toliko ponesen ambicijom da kani pod tim nepovoljnim okolnostima da oplovi Zemljinu loptu. Moje sećanje na prošle zablude i pometnje čini me bojažljivim u pogledu budućnosti. Nesrećno stanje, slabost i pometenost duševnih moći, koje moram da uposlim u svojim istraživanjima, povećavaju moje strepnje. I nemogućnost da poboljšam ili popravim te moći dovodi me bezmalo do očajanja i rešenosti da skapam na goloj hridi, na kojoj sam sada, pre negoli da se usudim da zaplovim ovim bezgraničnim okeanom koji se prostire preda mnom u neizmer-nost. To iznenadno sagledavanje opasnosti ispunjava me setom, i kako je uobičajeno kod te strasti, više nego kod svih drugih, da povlađuje sebi, ne mogu se uzdržati a da ne utažim svoje očajanje svim onim obeshrabrujućim mislima koje mi ovaj predmet pruža u takvoj obilatosti.

Najpre me plaši i zbunjuje ona beznadežna osama u kojoj se nalazim u svojoj filozofiji, i zamišljam sebe kao neko neobično neotesano čudovište koje je, nesposobno da se pomeša i srodi sa društvom, lišeno sveg ljudskog opštenja i ostavljeno potpuno napušteno i neutešno. Rado bih ja potrčao u gomilu da potražim skloništa i toplinu, ali ne mogu da privolim sebe da se mešam ovako grdan. Pozivam druge da mi se pridruže, da obrazujemo društvo za sebe, ali niko neće da me čuje. Svako se drži na odstojanju, i grozi se one bure koja udara po meni sa svih strana. Izložio sam se neprijateljstvu svih metafizičara, logičara, matematičara, čak i bogoslova pa mogu li da me čude vređanja koja moram da otrpim? Objavio sam svoje neslaganje sa njihovim sistemima; pa mogu li da se iznenadim ako bi oni izražavali omrazu prema mom sistemu i mojoj sobi? Kad pogledam oko sebe,

predviđam na sve strane osporavanje, protivrećenje, gnev, klevetu i potvoru. Kad pogledam u sebe, ne vidim ništa doli sumnju i neznanje. Ceo svet se zaverio da mi se suprotstavlja i protivreći; mada je takva moja slabost da osećam da se sva moja mnjenja razlabavljaju i sama od sebe padaju kad ih ne podržava odobravanje drugih. Svaki moj korak načinjen je s kolebanjem, a svaka nova misao straši me od moguće greške i besmislice u mome umovanju. Jer sa kakvim pouzdanjem mogu da se usudim na takav smeo poduhvat kad, pored ovih bezbrojnih slabosti meni svojstvenih, vidim tolike druge koje su zajedničke ljudskoj prirodi? Mogu li biti uveren da je, ostavljajući sva ustanovljena mnjenja, sledim istinu? i po kakvom merilu ću je razaznati, čak ako bi me dobra sreća najzad povelala njenim stopama? Posle najpažljivijih i najtačnijih ispitivanja mojih umovanja, ne mogu da dam razloga zašto bih ja pristajao uz nju, i ne osećam ništa sem *snažne* sklonosti da razmatram predmet *snažno* u onome vidu pod kojim se oni meni pojavljuju. Iskustvo je princip koji me upućuje u razne združenosti predmetâ u odnosu na prošlost. Navika je još jedan princip koji me opredeljuje da očekujem isto u odnosu na budućnost; i oni oboje, delujući udruženo na uobrazilju, doprinose da obrazujem izvesne predstave na jedan jači i življi način nego druge koje nisu praćene istim preimućstvima. Bez tog kvaliteta, kojim um oživljava neke predstave više nego druge (koji je naizgled tako sićušan i tako malo osnovan na razum), mi nikad ne bismo mogli pristati uz neki argument niti otići sa svojim gledištem dalje od onih malobrojnih predmeta koji su dati našim čulima. Štaviše, čak ni tim predmetima nikad ne bismo mogli pridavati nikakvo postojanje sem onog koje je zavisno od čulâ i morali bismo ih shvatiti potpuno u onoj sukcesiji opažaja koja sačinjava naše *ja* ili ličnost. Štaviše, i dalje, čak i u odnosu na tu sukcesiju mi možemo primati samo one opažaje koji su neposredno dati našoj svesti, a one živahne slike koje nam pamćenje pruža ikad se ne mogu primiti kao istinite slike prošlih opažaja. Prema tome, pamćenje, čula i razum osnivaju se svi na uobrazilji ili živahnosti naših predstava.

Nije čudo što nas princip tako nedosledan i prevaran odvodi u greške kada se implicitno sledi (kao što se to mora) u svim njegovim varijacijama. To je princip koji nas navodi da rasuđujemo iz uzroka i posledice; i to je isti princip koji nas uverava

o kontinualnom postojanju spoljašnjih predmeta kad ovi nisu prisutni u čulima. No premda su ova dva delovanja podjednako prirodna i nužna u ljudskom umu, ipak u nekim okolnostima ona su neposredno oprečna,* a nije nam ni moguće da ispravno i pravilno rasuđujemo iz uzrokâ i posledicâ a u isto vreme da verujemo u kontinualno postojanje materije. Kako da uskladimo ova dva principa? Za koji od njih da se opredelimo? Ili, u slučaju da se ne opredelimo ni za jedan, već da sukcesivno pristajemo uz oba kao što je obično kod filozofâ, s kakvim poverenjem možemo da prisvajamo docnije taj slavni naziv, kad tako s predumišljajem prihvatamo očevidnu protivrečnost?

Ova protivrečnost** bila bi više oprostiva kad bi je nadoknađivao neki stepen temeljitosti i uverenosti u drugim delovima našeg rasuđivanja. Ali slučaj je potpuno oprečan. Kad tragamo za ljudskim razumom do njegovih prvih principa, vidimo da nas to odvodi u takve misli koje se čine da izvirgavaju podsmehu sve naše muke i trud i odvrćaju nas od novih istraživanja. Ništa ljudski um ne istražuje tako pomno kao uzroke svake pojave; niti se mi zadovoljavamo saznanjem neposrednih uzroka, već nadiremo svojim istraživanjima dok ne dođemo do prvih i poslednjih principa. I nećemo dragovoljno da se zaustavimo pre nego što se upoznamo sa onom energijom u uzroku kojom on dejstvuje na svoju posledicu; onom vezom koja ih spaja; onim dejstvenim kvalitetom od kojeg veza zavisi. To je cilj svih naših studija i razmišljanja; a kako se moramo razočarati kad saznamo da ta združenost, veza, ili energija leži samo u nama, i nije ništa doli opredeljenost uma koja se stiče navikom i navodi nas da činimo prelaz od predmeta ka njegovom uobičajenom pratio-cu, i od utiska jednog ka živahnoj predstavi onog drugog. Tako otkriće ne samo oduzima svaku nadu da će se ikad postići zadovoljne već čak osujećuje i same naše želje — jer izlazi da, kad kažemo da želimo da upoznamo poslednji i delujući princip kao nešto što se nalazi u spoljašnjem predmetu, mi ili protivrečimo sami sebi ili govorimo bez smisla.

Ova nedostatnost naših predstava ne opaža se odista u običnom životu, niti smo svesni da smo, u najuobičajenijim združenjima uzroka i posledice, isto onako neupućeni u poslednji princip koji ih vezuje, kao što smo to i u onima najređim i najneobi-

* Odeljak 4.

** Deo III, odeljak 14.

čnijim. No to dolazi samo od jedne varke uobrazilje: i pitanje je, do koje mere treba da se prepustimo tim varkama. To pitanje je veoma teško i, ma kako odgovorili na nj, stavlja nas u veoma opasnu dilemu. Jer, ako pristanemo uza svaki beznačajni naveštaj mašte, ti naveštaji, pored toga što su često oprečni jedni drugima, odvođe nas u takve greške, besmislenosti i nejasnosti da se najzad moramo stideti svoje lakovernosti. Ništa nije opasnije po razum nego što su uzleti uobrazilje, i ništa nije povod za više grešaka među filozofima. Ljudi živahne mašte mogu se u tom pogledu uporediti sa onim anđelima koji, kako ih prikazuje Sveto pismo, pokrivaju svoje oči krilima. Ovo se već pokazalo u tako mnogo primera da možemo sebi uskratiti trud da o tome dalje duljimo.

Ali, u drugu ruku, ako nas obzirnost prema ovim primerima navodi da donesemo odluku da odbacimo sve beznačajne naveštaje mašte i držimo se čvrsto razuma, to jest, opštih i utvrđenijih svojstava uobrazilje; čak bi i ta odluka, ako bi bila postojano sprovedena, bila opasna i pratila bi je najkobnije posledice. Jer ja sam već pokazao* da razum, kada deluje sam, prema svojim najopštijim principima, potpuno obara sebe i ne ostavlja ni najniži stepen osvedočenja ni u jednoj postavci filozofije ili običnog života. Spasavamo se od potpunog skepticizma samo pomoću onog jedinstvenog i naizgled beznačajnog svojstva mašte, kojim s teškoćom ulazimo u daleka sagledavanja stvari, nemoćni da ih pratimo sa tako osetnim utiskom kao što pratimo one koje su lakše i prirodnije. Hoćemo li onda da postavimo kao opštu maksimu da nikad ne treba primiti ni jedno tanano ili složeno umovanje? Razmotrite dobro posledice takvog principa. Na taj način, vi potpuno isključujete svu nauku i filozofiju: rukovodite se jednim jedinstvenim kvalitetom uobrazilje, a, s jednakošću razloga, morali biste da ih obuhvatite sve; i izrično sebi protivrečite, pošto ta maksima mora biti sazdana na prethodnom umovanju, koje je, priznaće se, dovoljno tanano i metafizičko. Kojoj strani, onda, da se privolimo usred ovih teškoća? Ako priigramo ovaj princip, a odbacimo sve tanano umovanje, upadamo u najočitije besmislenosti. Ako ga odbacimo u korist tih umovanja, obaramo potpuno ljudski razum. Prema tome, ne ostaje nam drugi izbor sem izbora između pogrešnog rasuđivanja i nikakvog rasuđivanja uopšte. Što se mene tiče, ja ne znam šta treba da

* Odeljak 1.

se radi u ovom slučaju. Mogu samo da primetim da se obično o toj teškoći retko kad ili nikad ne misli; pa čak i onda kad je jednom bila prisutna u umu, ona se brzo zaboravi i ostavlja za sobom samo neznatan utisak. Veoma tanane refleksije imaju malo ili nimalo uticaja na nas; pa ipak mi ne postavljamo, niti možemo postaviti, kao pravilo, da one ne treba da imaju ikakvog svakog uda i svake duševne moći.

No šta sam ja to ovde rekao, da refleksije veoma tanane i metafizičke imaju malo ili nimalo uticaja na nas? Jedva se uzdržavam da ne povučem to mnjenje i osudim ga pod dejstvom svog sadašnjeg osećanja i iskustva. *Intenzivno* sagledanje ovih mnogostrukih protivrečnosti i nesavršenstava ljudskog razuma tako me je uzбудilo i zagrejalo moj mozak da sam spreman da odbacim sve verovanje i umovanje, i ne mogu da gledam ni na jedno mnjenje čak ni kao na više verovatno ili moguće nego neko drugo. Gde sam ja, ili šta sam? Iz kakvih uzroka ja izvodim svoje postojanje, i u kakvo stanje ću se vratiti? Čiju naklonost treba da pridobijem, a čijeg gneva treba da se plašim? Kakva bića me okružuju? I na koga ja imam nekog uticaja, ili ko ima nekog uticaja na mene? Zbunjuju me sva ova pitanja, počinjem da uobražavam da se nalazim u najkukavnijem stanju koje se da zamisliti, okružen najgušćom tminom i potpuno lišen svakog uda i svake duševne moći.

Na veliku sreću, pošto je razum nemoćan da razgoni te oblake, slučajava se da je sama Priroda dovoljna za tu shrvu, i ona me isključuje od tog filozofskog sumora i delirijuma, bilo tako što razlabavljuju ovu sklonost uma, bilo pak pomoću skretanja pažnje i nekog živog čulnog utiska, koji brišu sve te himere. Večera, igram partiju trikotaka, razgovaram i veseo sam sa svojim prijateljama; i kada bih, posle tri-četiri sata zabavljanja, hteo da se vratim ovim razmišljanjima, ona bi mi izgledala tako hladna, tako usiljena i smešna, da mi se ne bi mililo da se dalje u njih upuštam.

Eto, dakle, gde se nalazim potpuno i nužno opredeljen da živim, i pričam i ponašam se kao i drugi ljudi u običnim poslovima života. Ali uprkos tome što me moja prirodna naklonjenost, usmerenost moje volje za životom i moje strasti vraćaju natrag na ovo nemarno verovanje u opšte maksime sveta, ja još uvek osećam takve ostatke svoje ranije nastrojenosti da sam spreman da bacim u vatru sve svoje knjige i hartije, i odlučim da se nikad više

ne odričem zadovoljstava života radi umovanja i filozofije. Jer takva su moja osećanja u toj mrzovoljnoj ćudi koja zasad vlada mnome. Ja mogu, štaviše, ja moram da se prepustim matici prirode u pokoravanju svojim čulima i razumu, i u toj slepoj pokornosti ispoljavam najpotpunije svoju skeptičnu nastrojenost i principe. No da li sledi da ja moram da se borim protiv matice prirode koja me vodi u nemar i zadovoljstvo, da moram da se izdvojim, u izvesnoj meri, od ljudskog opštenja i društva, koje je tako prijatno; i da moram da mučim svoj mozak zamršenostima i sofisterijama, i to upravo u času kad ne mogu da uverim sebe u razumnost takve mučne tredbenosti, niti imam iole valjanog izgleda da ću pomoću nje doći do istine i izvesnosti? Kakva je to obaveza koja me nagoni da tako zloupotrebljavam vreme? I kakvoj svrsi to može da služi, bilo na korist ljudskog roda, bilo u korist mojih ličnih interesa? Ne: ako moram da budem lud, kao što su svi oni koji umuju ili ma šta veruju *izvesno* jesu, moje ludorije biće u najmanju ruku prirodne i prijatne. Onda gde se borim protiv svoje sklonosti, imaću valjan razlog za svoj otpor, i neću se više pustiti da lutam takvim sumornim pustinjama i vrletnim tesnacima kao što su oni na koje sam dosad nailazio.

Takva su raspoloženja moje melanholije i nemara, i odista moram priznati da filozfija nema ništa da im suprotstavi, i da pre očekuje pobeđu od priplodaka ozbiljnog dobroćudnog raspoloženja negoli od sile razuma i uverenja. U svim događajima života treba uvek da sačuvamo svoj skepticizam. Ako verujemo da vatra greje, ili da voda osvežava, to je samo stoga što nas staje isuviše truda da mislimo drukčije. Štaviše, ako smo filozofi, to treba da smo samo na skeptičkim principima i iz sklonosti koju osećamo da se takvim poslom bavimo. Kad je razlog živ, i meša se sa nekom sklonošću, treba pristati uza nj. Kad nije, ne može imati nikakva prava da deluje na nas.

Prema tome, u času kad sam umoran od zabave i društva, i kad sam se predao *sanjarenju* u svojoj sobi, ili se uputio da sâm prošetam pored reke, osećam da je sav moj um sabran unutar sebe sama, i prirodno sam *sklon* da unosim svoje gledište u sve one teme oko kojih sam nailazio na tako mnogo sporova u toku čitanja i razgovora. Ja ne mogu da obuzdam radoznalost da se upoznam sa principima moralnog dobra i zla, sa prirodom i osnovama vladine, te uzrokom novih raznolikih strasti i sklonosti koje me pokreću i upravljaju mnome. Nelagodno mi je da mislim da

odobravam jednu stvar a ne odobravam neku drugu; da jednu nazivam lepom a drugu nakaznom; da rešavam o istini i laži, razboritosti i ludosti, a da ne znam principe od kojih polazim. Brine me stanje učenog sveta koji počiva u takvom žalosnom neznanju u pogledu svih ovih pojedinosti. Osećam da se u meni rađa želja da doprinesem znanju ljudskog roda i da svojim izumima i otkrićima steknem ime. Ova osećanja javljaju se prirodno u mom sadašnjem duševnom nastrojstvu; i ako bih pokušao da ih otklonim, odajući se nekom drugom poslu ili razonodi, *osećam* da bih bio gubitak u pogledu zadovoljstva; i to je poreklo moje filozofije.

No čak da pretpostavimo da me ta radoznalost i želja ne bi prenosile u razmišljanja izvan sfere običnog života, nužno bi se dogodilo da me sama moja slabost mora odvesti u takva istraživanja. Izvesno je da je praznoverica mnogo smelija u svojim sistemima i hipotezama nego filozofija; i dok se ova druga zadovoljava time što dodeljuje nove uzroke i principe pojavama koje se javljaju u vidljivom svetu, ona prva otvara svoj vlastiti svet i pruža mu prizore, bića i predmete koji su potpuno novi. Stoga, pošto je bezmalo nemoguće po ljudski um da počiva, kao um zverinja, u onom krugu objekata koji su predmet svakodnevnog razgovora i postupanja, mi treba samo da se opredeljujemo u pogledu izbora našeg vođe, i treba da se opredeljujemo za onog koji je najbezbedniji i najprijatniji. I u tom pogledu slobodan sam da preporučim filozofiju, i neću se dvoumiti da je pretpostavim praznoverju svake vrste i imena. Jer kako praznoverje nastaje prirodno i lako iz popularnih mnjenja ljudskog roda, ono jače prijanja za um i često je kadro da nas remeti u vođenju našeg života i naših postupaka. Filozofija, naprotiv, ako je prava, može nam pružiti samo blaga i umerena mišljenja, a ako je lažna i nastrana, njena mnjenja samo su predmeti hladne i opšte spekulacije, i retko idu tako daleko da ometaju tok naših prirodnih sklonosti. *Cinici* su neobičan slučaj filozofa koji se, iz čisto filozofskih umovanja, odaju isto onako krupnim nastranostima ponašanja kao i ma koji *monah* ili *derviš* u svetu. Opšte govoreći, zablude religije su opasne: zablude u filozofiji samo su smešne.

Svestan sam da ova dva slučaja snage i slabosti uma neće obuhvatiti sav ljudski rod, te da ima u Engleskoj, naročito, mnogo čestite gospode, koja su, budući uvek zauzeta svojim doma-

ćim poslovima, ili zabavljajući se običnim raznodama, uputila svoju misao veoma malo dalje od onih predmeta koji su svakodnevno izloženi njihovim čulima. I odista, od takvih ja ne kanim da naćinim filozofe, niti očekujem od njih da budu sadruzi u ovim istraživanjima, ili slušaoci o ovim otkrićima. Umesno je što se oni drže svog sadašnjeg položaja; i, umesto da njih prekaljujemo u filozofe, voleo bih da možemo preneti na naše osnivaće sistemâ jedan deo te grube zemne mešavine, kao sastojak koji im je obićno veoma potreban, i koji bi poslužio da ublaži one ognjene čestice od kojih su oni sastavljeni. Dok se zagrejanu uobrazilji dopušta da zalazi u filozofiju, a hipoteze se prihvataju samo zato što su zasenljive i prijatne, nikad ne možemo imati postojanih principa, ni mišljenja, koji će biti u skladu sa praksom i iskustvom. No kad bi se te hipoteze jednom otklonile, mogli bismo se nadati uspostavljanju jednog sistema ili niza mnenja, koji, ako nisu istiniti (jer, možda, previše je nadati se tome), mogli bi u najmanju ruku da budu zadovoljavajući po ljudski um i da izdrže probu najkritićnijeg ispita. I ne treba da oćajavamo u pogledu postizanja toga cilja zbog onih mnogih himerićnih sistema koji su se uzastopno javljali i propadali meću ljudima, ako uzmemo u obzir kratkoću onog razdoblja u kojem su ta pitanja bila predmet istraživanja i umovanja. Dve hiljade godina sa tako dugim prekidom, i pod takvim silnim obeshrabrenjima, mali su razmak vremena da bi pružile iole podnošljivo savršenstvo naukama; i možda smo još uvek u preranoj dobi sveta da bismo otkrili principe koji će izdržati ispit najpoznijeg potomstva. Što se mene tiće, ja se samo nadam da mogu doprineti nešto malo unaprećenju znanja, dajući u nekim pojedinaćnostima drukćiji obrt razmatranjima filozofa i ukazujući im jasnije na one predmete gde jedino mogu očekivati pouzdanost i uverenost. Ljudska Priroda jedina je nauka o ćoveku pa, ipak ona je do sad bila najvećma zapostavljena. Za mene će biti dovoljno ako budem mogao da je malo više stavim u modu; i nada u to pomaće mi da smirim svoju narav od one zlovolje i da je prenem iz onog nemara koji me katkad obuzima. Ako se ćitalac nalazi u istom lagodnom raspoloženju, neka me sledi u mojim budućim razmišljanjima. Ako li ne, neka sledi svoju sklonost i ćeka povratak marljivosti i dobroćudnosti. Držanje ćoveka koji izućava filozofiju na ovaj nehajan naćin većma je istinski skeptićan negoli držanje onoga koji, je osećajući u sebi sklonost ka njoj, ipak

tako ophrvan sumnjama i dvoumljenjima da je potpuno odbacuje. Pravi skeptik biće snobivljiv u svojim filozofskim sumnjama, kao god i u svojim filozofskim uverenjima, i nikad neće odbiti nijedno bezazleno zadovoljenje koje mu se pruža, zato što bi se povodio za jednima ili za drugima.

I ne samo da je umesno da uopšte zadovoljavamo našu sklonost ka najsloženijim filozofskim istraživanjima, uprkos naših skeptičnih principa, već isto tako treba da se pokoravamo onoj sklonosti koja nas navodi da budemo izrični i izvesni u *pojedinih tačkama*, prema svetlosti u kojoj ih sagledamo u *pojedinom trenutku*. Lakše je uzdržati se od svakog ispitivanja i istraživanja negoli obuzdati se u takvoj prirodnoj sklonosti i braniti se od one uverenosti koja uvek proizilazi iz tačnog i potpunog sagledanja predmeta. U takvim prilikama skloni smo ne samo da zaboravljamo izraze kao što su, *očevidno je, izvesno je, neporecivo je* — što bi, možda, dužno poštovanje prema javnosti trebalo da spreči. Možda sam i ja, po primeru drugih, zapadao u tu grešku; no ovde unosim jedno *caveat** protiv svih zameraka koje se tom poglavlju mogu postaviti — i izjavljujem da mi je takve izraze iznudilo sadašnje sagledanje predmeta, te da oni ne nagoveštavaju dogmatički duh niti taštu misao o mom sopstvenom sudu, nastrojenosti koje, svestan sam, ne mogu dolikovati nikome, a skeptiku još manje nego ikome.

* Protest, upozorenje. Prim. red.

KNJIGA II

O STRASTIMA

• 344 •

DEO I

O gordosti i smernosti

ODELJAK I

Podela predmeta

Kao što se svi opažaji uma mogu podeliti na *utiske* i *predstave*, tako utisci dopuštaju još jednu podelu na *primarne* i *sekundarne*. Ova podela utisaka je istovetna sa onom kojom sam se ranije koristio* kad sam ih podelio na utiske *oseta* i *refleksije*. Primarni utisci, ili utisci oseta, jesu oni koji bez ikakvog antecedentnog opažaja nastaju u duši usled sastava tela, usled životnog osećanja, ili usled utiskivanja objekata na spoljašnje organe. Sekundarni ili refleksivni utisci jesu oni koji nastaju od nekog od ovih izvornih utisaka, bilo neposredno, bilo pak umetanjem njegove predstave. Od prve su vrste svi utisci čulâ i sve telesne bôli i zadovoljstva; od druge su strasti i druge njima slične emocije.

Izvesno je da um u svojim opažajima mora početi negde i da, pošto utisci prethode svojim odgovarajućim predstavama, mora biti nekih utisaka koji se, bez ikakvog uvoda, pojavljuju u duši. Kako ovi zavise od prirodnih i fizičkih uzroka, njihovo bi me ispitivanje odvelo isuviše daleko od mog sadašnjeg predmeta, u oblasti anatomije i prirodne filozofije. Iz tog razloga ja ću se ovde ograničavati na one druge utiske koje sam nazvao sekundarnim ili refleksivnim, budući da oni nastaju ili od izvornih utisaka, ili od njihovih predstava. Telesni bolovi i zadovoljstva izvor su mnogih strasti, i kad se oseće i kad ih um zamišlja; no nastaju prvobitno u duši, ili u telu, kako god izvolite da to nazovete, bez ikakve prethodne misli ili opažaja. Napad kostobolje stvara dug niz strasti, kao što su tuga, nada, strah; no to ne potiče neposredno ni od kakvog čuvstva ili predstave.

* Knjiga I, deo I, odeljak 2

Refleksivni utisci mogu se podeliti na dve vrste naime — na *tihe* i *silovite*. Od prve je vrste osećanje lepote i rugobe u radnji, kompoziciji i spoljašnjim objektima. Od druge su vrste strasti ljubavi i mržnje, tuge i radosti, gordosti i smernosti. Ova podela daleko je od toga da bude egzaktna. Zanos i poezije i muzike dosežu često do najvećih visina; dok oni drugi utisci, ispravno nazvati *strastima*, mogu da splasnu u tako blagu emociju da postaju na neki način neopažljivi. No kako su, uopšte, strasti silovitije negoli emocije koje se rađaju iz lepote i rugobe, ovi su se utisci obično razlikovali jedni od drugih. Budući da je predmet ljudskoga uma tako obilat i raznovrstan, korišću se ovde ovom prostom i prihvatljivom podelom da bih mogao sa više reda nastaviti; i, pošto sam kazao sve što sam smatrao potrebnim o našim predstavama, objasniću sada te silovite emocije ili strasti, njihovu prirodu, poreklo, uzroke i posledice.

Kad uzmemo da načinimo pregled strasti, javlja se njihova podela na *neposredne* i *posredne*. Pod neposrednim strastima podrazumevam one koje nastaju neposredno od dobra ili zla, od bola ili zadovoljstva. Pod posrednim, one koje nastaju iz istih principa, ali uz sadejstvo drugih kvaliteta. Ovo razlikovanje ne mogu zasad da dalje opravdam ili objasnim. Mogu samo da primetim uopšte da pod posrednim strastima podrazumevam gordost, smernost, častoljublje, taštinu, ljubav, mržnju, zavist, sažaljenje, zlobu, blagonaklonost i druge strasti koje od njih zavise. A pod neposrednim strastima — žudnju, gnušanje, tugu, radost, nadu, očajanje i bezbednost. Počću sa prvima.

ODELJAK II

O gordosti i smernosti, njihovim objektima i uzrocima

Budući da su strasti gordosti i smernosti proste i jednoobrazne, nemoguće je da možemo ikad mnoštvom reči dati njihovu pravu definiciju, niti odista definiciju bilo koje strasti. Najviše što možemo pokušati jeste da ih opišemo nabrojanjem onih okolnosti koje ih prate: no kako su te reči, *gordost* i *smernost*, od opšte upotrebe, a utisci koje one predstavljaju najobičniji, svaki će, sâm za se, biti kadar da obrazuje pravu predstavu o njima,

bez kakve opasnosti da pogreši. Iz tog razloga, da ne gubimo vreme u pripremama, ja ću odmah pristupiti ispitivanju tih strasti.

Jasno je da gordost i smernost, iako neposredno suprotne, imaju ipak isti objekt. Taj objekt je sâm *„ja“*, ili ona sukcesija vezanih predstava i utisaka o kojima imamo prisno pamćenje i svest. Pogled se tu uvek upire kad nas pokrene bilo koja od te dve strasti. Prema tome da li je naša predstava o nama samim više ili manje povoljna, osećamo jedno ili drugo od tih suprotnih čuvstava, i uzneseni smo gordošću ili smo potišteni smernošću. Ma koji drugi objekti mogli biti obuhvaćeni umom, oni se uvek razmatraju s pogledom na nas same; drukčije oni ne bi bili kadri ni da izazovu ove strasti, niti da proizvedu njihovo najmanje povećanje ili umanjenje. Gde *„ja“* ne dolazi u obzir, nema mesta ni gordosti ni smerosti.

No mada je ona vezana sukcesija opažaja, koju nazivamo *sobom*, uvek objekt ovih dveju strasti, nemogućno je da ona može biti njihov *uzrok* ili da sama može biti dovoljna da ih izazove. Jer pošto su te strasti neposredno suprotne, a imaju isti zajednički objekt, — kad bi njihov objekt bio takođe i njihov uzrok, on nikad ne bi mogao proizvesti ni najmanji stepen jedne strasti a da u isto vreme ne izazove u istom stepenu i onu drugu; a ta protivnost i oprečnost moraju uništiti obe. Nemogućnost je da čovek u isto vreme bude i gord i smeran; a kad ima razne razloge za te strasti, kao što se često događa, strasti ili nastaju naizmenično, ili, ako se sukobe, jedna potire onu drugu, prema tome kolika je njena snaga, a samo ostatak one koja je nadmoćna nastavlja da dejstvuje na um. No u ovom slučaju nijedna ne može da postane nadmoćna; jer, pretpostavljajući da ih jedino izaziva viđenje nas samih, i budući da je ono savršeno ravnodušno prema jednoj i drugoj, moraju se proizvesti obe u potpuno istoj srazmeri; ili, drugim rečima, ne može se proizvesti nijedna. Da ne izazove ma kakva strast, a u isto vreme da se u podjednako količini izazove i pojavi njena protivnica, znači neposredno raščiniti ono što je učinjeno i ostaviti um naposljetku spokojnim i ravnodušnim.

Moramo prema tome praviti razliku između uzroka i objekta ovih strasti; između one predstave koja ih izaziva i one ka kojoj upućuje svoj pogled kad su izazvane. Gordost i smernost, jednom izazvane, odmah skreću našu pažnju na nas same i gledaju

na to kao na svoj poslednji i konačni cilj; no ima još nešto što je potrebno da se one izazovu, nešto što je svojstveno jednoj od strasti, te ne proizvodi obe u potpuno istom stepenu. Prva predstava koja se javlja u umu jeste predstava uzroka ili proizvodnog principa. To izaziva strast koja je spojena s njim; a ta strast, kad je izazvana, skreće našu pažnju na drugu predstavu, na predstavu o sebi. Tu je, dakle, strast postavljena između dve predstave, od kojih jedna proizvodi nju, a druga je proizvedena njome. Prva predstava, prema tome, predstavlja *uzrok*, druga *objekt* strasti.

Da počnemo sa uzrocima gordosti i smernosti; možemo zapaziti da njihovo najvećma očevidno i upadljivo svojstvo jeste ogromna raznovrsnost *predmetâ* na koje se one mogu preneti. Svaki vredan kvalitet uma, bilo uobrazilje, suđenja, pamćenja, nastrojenosti, odnosno duhovitosti, razboritosti, učenosti, hrabrosti, pravednosti, čestitosti sve su to uzroci gordosti, a njihove suprotnosti, smernosti. Ove se strasti ne ograničavaju samo na um već isto tako proširuju svoj pogled i na telo. Čovek može biti gord na svoju lepotu, snagu, bodrost, dobar izgled, veštinu plesanja, jahanje, mačevanje i na svoju spretnost u ma kojem ručnom radu ili rukotvorenju. No to nije sve. Strast, gledajući dalje, obuhvata sve objekte koji su makar i najmanje udruženi ili spojeni sa nama. Naša domovina, porodica, deca, rođaci, bogatstvo, kuće, vrtovi, konji, psi, odeća — sve to može postati uzrokom ili gordosti ili smernosti.

Razmatranje ovih uzroka pokazuje da je nužno napraviti novo razlikovanje u uzrocima strasti, između onog *kvaliteta* koji dejstvuje i *predmeta* na koji se stavlja. Čovek je, na primer, sujetan zbog lepe kuće koja mu pripada, ili koju je sâm sazidao ili projektovao. Ovde je objekt strasti on sâm, a uzrok je lepa kuća; a taj uzrok deli se opet na dva dela, naime, kvalitet koji dejstvuje na strast i predmet u kojem kvalitet počiva. Kvalitet je lepota, a predmet je kuća, uzeta kao njegova svojina ili projekt. Oba ova dela su bitna, a razlikovanje nije prazno ni himerično. Lepota, uzeta prosto kao takva, ako se ne nalazi na nečem što je vezano sa nama, nikad ne proizvodi gordost ili sujetu; a najjača vezanost bez lepote, ili nečeg drugog umesto nje, ima isto tako malo uticaja na tu strast. Prema tome, pošto se ove dve pojedinačnosti lako rastavljaju, a postoji nužnost za njihovo

združivanje da bi se proizvela strast, treba da ih razmatramo kao sastavne delove uzroka; i da učvrstimo u našem umu tačnu predstavu o ovom razlikovanju.

ODELJAK III

Odakle potiču ovi objekti i uzroci

Pošto smo napredovali toliko da opažamo razliku između *objekta* strasti i njihovog *uzroka* i da u uzroku razlikujemo kvalitet, koji dejstvuje na strasti, od *predmeta* u kojem on počiva; sad uzimamo da ispitamo šta određuje svako od njih da bude ono što jeste i dodeljuje tim čuvstvima takav poseban objekt, kvalitet i predmet. Na taj način razumećemo potpuno poreklo gordosti i smernosti.

Očevidno je, na prvome mestu, da je ne samo prirodno već i prvobitno svojstvo odrediti da ove strasti za svoj objekt imaju „ja”. Niko ne može sumnjati da je to svojstvo *prirodno*, zbog stalnosti i postojanosti njegovog delovanja. Uvek je „ja” objekt gordosti i smernosti; i kad god strasti gledaju dalje, to je uvek s pogledom na nas same; i nijedna osoba niti objekt ne mogu drukčije imati nikakva uticaja na nas.

Da ovo nastaje usled *izvornog* kvaliteta ili primarnog podsticaja, pokazaće se isto tako očevidnim, ako imamo u vidu da je to razlikujuća karakteristika tih strasti. Da priroda nije dala umu neke izvorne kvalitete, on nikad ne bi mogao imati one sekundarne; jer u tome slučaju on ne bi imao osnova za delanje, niti bi ikad mogao da se ispolji. Sad, ovi kvaliteti, koje moramo smatrati kao izvorne, jesu oni koji su najviše nerazdvojivi od duše, i ne mogu se razlučiti ni u koje druge; i takav je kvalitet koji određuje objekt gordosti i smernosti.

Možemo, možda, postaviti jedno krupnije pitanje: Da li su *uzroci* koji proizvode strast isto tako *prirodni* kao i objekt kojem je ona upućena i da li sva ta ogromna raznovrsnost nastaje iz čudljivosti, ili iz sastava uma? Ovu sumnju brzo ćemo otkloniti ako bacimo pogled na ljudsku prirodu i vidimo da, kod svih naroda i u sva vremena, isti objekti uvek izazivaju gordost i smernost; te da čak i kad vidimo stranca možemo približno tačno znati šta će bilo uvećati bilo umanjiti njegove strasti te vrste.

Ako u toj pojedinosti ima ikakvog neslaganja, ono nastaje samo usled razlike u naravima i filozofijama, a, osim toga, veoma je neznatno. Možemo li zamisliti da je moguće da će ljudi, dokle god ljudska priroda bude ostala ista, ikad postati potpuno ravnodušni prema svojoj moći, bogatstvu, lepoti, ili ličnoj vrednosti, i da ova preimućstva neće uticati na njihov ponos i sujetu?

No, mada je jasno da su uzroci gordosti i smernosti *prirodni*, videćemo, posle ispitivanja, da oni nisu *prirodni*, i da je potpuno nemoguće da bi svaki od njih, pomoću posebne opskrbe ili primarnog sastava prirode, bio prilagođen ovim strastima. Pored njihovog ogromnog broja, mnogi od njih su posledice veštine, i proizilaze delom iz radinosti — delom iz čudljivosti, a delom iz čovekove dobre sreće. Radljivost proizvodi kuće, nameštaj, odeću. Čudljivost određuje njihove posebne vrste i kvalitete. A dobra sreća, otkrivajući posledice koje nastaju iz različnih mešavina i kombinacija telâ, često doprinosi svemu tome. Apsurdno je, prema tome zamišljati da je priroda predvidela svaki od njih i postarala se za nj, i da svaki nov proizvod veštine koji prouzrokuje gordost ili smernost, umesto da se prilagodi strasti uzimanjem nekog opšteg kvaliteta koji prirodno dejstvuje na um, sâm je objekt nekog izvornog principa, koji je do tada ležao skriven u duši, a samo je zahvaljujući slučaju najzad iznesen na videlo. Tako prvi zanatlija koji je izmislio lep pisaći nalonj, izazvao je gordost u onoga koji je postao njegov vlasnik, po načelima koja su drukčija od onih zbog kojih je bio gord na svoje stolice i stolove. Pošto se ovo pokazuje očevidno smešnim, moramo zaključiti da svaki uzrok gordosti i smernosti nije prilagođen strastima nekim odelitim izvornim kvalitetom, već da postoje jedna ili više okolnosti koje su zajedničke svima njima, od kojih njihova dejstvenost zavisi.

Sem toga, vidimo u toku prirodnog zbivanja da, iako su posledice mnoge, principi iz kojih one nastaju obično su malobrojni i prosti, a znak je neveštog prirodnjaka kad mora da pribegava različenom kvalitetu da bi objasnio svako različno delovanje. Koliko to mora biti istinitije u pogledu ljudskog uma, koji se, budući tako ograničen predmet, može s razlogom smatrati nesposobnim da sadrži tako čudovišnu gomilu principa koji bi bili nužni da izazovu strasti gordosti i smernosti, kad bi svaki odeliti uzrok bio prilagođen strasti odelitom grupom principa!

Ovde je, prema tome, moralna filozofija u istome položaju kao i prirodna, s obzirom na astronomiju pre Kopernika. Antički filozofi, iako svesni one maksime *da Priroda ne čini ništa uzalud* smislili su tako složen sistem neba da je izgledao nesaglašljiv sa pravom filozofijom, i ustupili su naposljetku svoje mesto nečemu prostijem i prirodnijem. Izmišljati bez skrupula nov princip za svaku novu pojavu, umesto da je prilagodimo starome; pretovariti našu hipotezu raznovrsnošću ove vrste, pouzdani su dokazi da nijedan od tih principa nije onaj pravi i da mi samo želimo da, pomoću izvesnog broja neistina, prikrijemo naše neznanje istine.

ODELJAK IV

O odnosima utisaka i predstava

Tako smo bez ikakve smetnje ili teškoće ustanovili dve istine: *ova raznovrsnost uzroka izaziva gordost i smernost iz prirodnih principa, i svaki se različan uzrok ne prilagođava svojoj strasti pomoću nekog drukčijeg principa*. Sad ćemo uzeti da ispitamo kako se ti principi mogu svesti na manji broj, a među uzrocima pronaći nešto zajedničko od čega zavisi njihov uticaj.

Da bismo to postigli, moramo razmisliti o izvesnim svojstvima ljudske prirode, kojima, iako vrše snažan uticaj na svako delanje i razuma i strasti, filozofi obično ne poklanjaju mnogo pažnje. *Prvo* od ovih je udruživanje predstava koje sam tako često zapažao i objašnjavao. Nemoguće je za um da se postojano učvrsti na jednoj predstavi za iole duže vreme, niti on može uz najveći napor da postigne takvu postojanost. No ma koliko promenljive bile naše misli, one nisu bez nekog pravila i metoda u svojim promenama. Pravilo po kojem se ona vladaju je — da prelaze sa jednog objekta na ono što mu je slično, što je dodirno s njim, ili što on proizvodi. Kad je jedna predstava prisutna u uobrazilji, sledi je prirodno ma koja druga koja je spojena s njome tim odnosima, i ulazi sa više lakoće pomoću tog uvođenja.

Drugo svojstvo koje zapažam u ljudskom umu slično je udruživanje utisaka. Svi slični utisci povezani su međusobno, i čim jedan nastane, ostali odmah slede. Tuga i razočaranje rađaju srdžbu, srdžba zavist, zavist zlobu, zloba ponovo tugu, dok se

ceo krug ne upotpuni. Na sličan način naša narav, uznesena radošću, prirodno se prepušta ljubavi, velikodušnosti, sažaljenju, hrabrosti, ponosu i drugim sličnim čuvstvima. Teško je umu, kad je obuzet jednom strašću, da se ograniči samo na tu strast, bez ikakve promene ili varijacije. Ljudska priroda isuviše je nestalna da bi dopuštala takvu neku pravilnost. Promenljivost je njoj suštastvena. I u čemu se ona može tako prirodno promeniti kao što može u svojim čuvstvima ili emocijama, koje su podesne navi, i slažu se sa onom grupom strasti koje tad preovlađuju? Očigledno je, dakle, da postoji privlačnost ili udruživanje među utiscima, kao god i među predstavama, mada uz ovu upadljivu razliku — da se predstave udružuju po sličnosti, dodiru i uzročnosti, a utisci samo po sličnosti.

Na *trećem* mestu, primećuje se da ove dve vrste udruživanja veoma mnogo pomažu i unapređuju jedna drugu, i da se prelaz lakše vrši onde gde obe sadejstvuju u istom objektu. Tako je čovek, veoma uznemiren i uzrujan usled ozlede koju mu je drugi naneo, sklon da nađe sto predmeta nezadovoljstva, nestrpljenja, straha i drugih nelagodnih strasti, naročito ako može da otkrije te predmete u osobi ili u blizini osobe koja je bila uzrok njegove prve strasti. Oni principi koji pomažu prelaz predstava sadejstvuju ovde sa onima koji deluju na strasti; a i jedni i drugi, sjedinjujući se u jednoj radnji, prenose na um dvostruk podsticaj. Prema tome, nova strast mora nastati sa toliko većom silovitošću, a prelaz se mora načiniti toliko lakšim i prirodnijim.

Ovom prilikom mogu da se pozovem na sledeći način: „Kao što mašta uživa u svemu što je veliko, neobično, ili lepo, i to joj godi tim više kad vidi ta savršenstva u istom objektu, tako je kadra da primi i novo zadovoljstvo uz pomoć drugog čula. Tako, trajan šum, kao pesma ptica ili vodopad, budi svakog trenutka um slušaoca i čini ga pomnijim prema raznim lepotama predela koji se pruža pred njim. Tako, ako se osete prijatni mirisi, oni povećavaju zadovoljstvo uobrazilje, i čine da čak boje i zelenilo predela izgledaju još prijatniji; jer predstave oba čula preporučuju jedna drugu, i prijatnije su zajedno negoli kad dopiru u um odvojeno — kao što razne boje jedne slike, kad su dobro raspoređene, ističu jedna drugu, a povoljnost položaja daje im dodatnu lepotu”. U toj pojavi možemo zapaziti udruživanje i utisaka i predstava, kao god i uzajamnu pomoć koju pružaju jedno drugome.

ODELJAK V

O uticaju tih odnosa na gordost i smernost

Budući da su ovi principi uspostavljeni na neospornom iskustvu, uzimam da razmotrim kako ćemo ih primeniti, pretresajući redom sve uzroke gordosti i smernosti, bilo da se ti uzroci smatraju kao kvaliteti koji deluju, bilo kao predmeti kojima su ti kvaliteti dati. U ispitivanju tih *kvaliteta*, odmah vidim da mnogi od njih sadejstvuju u proizvođenju oseta bola i zadovoljstva, nezavisno od onih čuvstava koje ovde nastojim da objasnim. Tako lepota naše osobe, sama za se, i samom svojom pojavom, rađa zadovoljstvo i gordost; a njena rugoba—bol, kao god i smernost. Veličanstvena gozba godi nam, ona skomračna je neprijatna. Ono što otkrijem da je istinito u nekim slučajevima, *pretpostavljam* da je takvo u svima, te uzimamo za gotovo zasad, bez ikakvog daljeg dokaza, da svaki uzrok gordosti, svojim osobitim kvalitetima, proizvodi neko posebno zadovoljstvo, a smernost-neku posebnu nelagodnost.

Zatim, razmatrajući *predmete* kojima ovi kvaliteti prijanjaju, stvaram novu *pretpostavku* koja isto tako izgleda verovatna na osnovu mnogih očevidnih primera; naime, ti predmeti ili su delovi nas samih, ili su nešto što je blisko spojeno sa nama. Tako dobri i rđavi kvaliteti naših postupaka ili ponašanja sačinjavaju vrlinu i porok, i određuju naš lični karakter, koji snažnije nego išta drugo deluje na ove strasti. Na sličan način, lepota ili rugoba nas samih, kuće, kočija, ili nameštaja jeste ono što nas čini ili sujetnim ili smernim. Ti isti kvaliteti, kad su preneseni na predmete koji sa nama nemaju veze, ne utiču ni najmanje ni na jednu od ovih čuvstava.

Pošto sam tako na neki način pretpostavio dva svojstva uzrokâ ovih čuvstava, naime, da *kvaliteti* proizvode poseban bol ili zadovoljstvo, i da se *predmeti* kojima se ti kvaliteti pripisuju odnose na „ja”, uzimam da ispitam same strasti, da bih našao u njima nešto što odgovara pretpostavljenim svojstvima njihovih uzrokâ. *Prvo*, nalazim da osobiti objekt gordosti i smernosti određuje urođen i prirodan instinkt, i da je apsolutno nemoguće, zbog primarnog svojstva uma, da bi ove strasti ikada gledale dalje od pojedinca, ili one određene osobe čijih je postupaka i osećanja svaki od nas prisno svestan. Tu se, naposljetku, pogled

uvek zaustavlja kada smo obuzeti jednom ili drugom od ovih strasti; i ne možemo nikad, u tome stanju uma, izgubiti iz vida taj objekt. Za ovo ne pokušavam da dam ikakav razlog, već takav osobit pravac misli smatram kao urođen kvalitet.

Drugi kvalitet koji otkrivam u ovim strastima i koji isto tako smatram urođenim kvalitetom, jesu njihovi oseti, ili osobite emocije koje oni izazivaju u duši, a koje čine sâmo njihovo biće i suštinu. Tako, gordost je prijatan oset, a smernost bolan; kad se ukloni zadovoljstvo i bol, onda u stvari nema ni gordosti ni smernosti. O tome nas uverava sâmo naše osećanje; a tašto je ovde umovati ili raspravljati dalje od osećanja.

Prema tome, ako ova dva *ustanovljena* svojstva strasti, naime, njihov objekt, koji je pojedinac, i njihov oset, koji je ili prijatan ili bolan, uporedim sa dvama *predloženim* svojstvima uzrokâ, naime, njihovim odnosima prema pojedincu, i, njihovom težnjom da izazovu bol ili zadovoljstvo nezavisno od strasti, — uviđam odmah, uzimajući da su ove pretpostavke ispravne, da se istinski sistem ukazuje pred mojim očima sa neodoljivom očiglednošću. Uzrok, koji izaziva strast, vezan je za objekt koji je priroda dodelila strasti; oset, koji uzrok posebno proizvodi, vezan je za oset strasti; iz ovog dvojakog odnosa predstavâ i utisaka potiče strast. Jedna predstava lako se pretvori u svoj korativ, a jedan utisak u ono što mu je slično i što mu odgovara: sa kolikom se većom lakoćom mora stvarati ovaj prelaz, kad ovi pokreti uzajamno pomažu jedan drugog, a um prima dvojak podsticaj svojih odnosa utiska i svojih predstava!

Da bismo ovo bolje razumeli, moramo pretpostaviti da je priroda dala organima ljudskog uma izvesnu nastrojenost podešenu da izazove osobit utisak ili emociju koju nazivamo *gordošću*: toj emociji ona je dodelila izvesnu predstavu, naime, predstavu *sebe* koju nikad npropusti da izazove. Ovu nastrojenost prirode lako je zamisliti. Imamo mnogo slučajeva takve situacije. Živci nosa i nepca raspoređeni su tako da u izvesnim okolnostima prenose umu takve osobite osećaje: oseti požude i gladi uvek proizvode kod nas predstavu onih osobitih objekata koji pogoduju svakom od tih prohteva. Te dve okolnosti sjedinjene su u gordosti. Organi su nastrojeni tako da proizvedu strast; a strast, pošto je proizvedena, prirodno proizvodi izvesnu predstavu. Sve mu tome ne treba dokaza. Očevidno je da nikad ne bismo bili obuzeti tom strašću, kad u umu ne bi bilo prave nastrojenosti

za nju, i isto je tako očigledno da strast uvek okreće naš pogled na nas same i nagoni nas da mislimo o našim sopstvenim kvalitetima i okolnostima.

Kad smo ovo potpuno shvatili, možemo upitati; *da li privoda proizvodi strast neposredno sama sobom ili se pak mora pomoći sarađnjom drugih uzroka?* Jer može se zapaziti da se u ovoj pojedinosti ona ponaša drukčije pri različnim strastima i osetima. Nepce mora nadražiti spoljašnji objekt da bi se proizveo neki ukup; ali glad se javlja iznutra, bez sadejstva nekog spoljašnjeg objekta. No, ma kako ta stvar stajala sa drugim strastima i utiscima, izvesno je da gordost zahteva pomoć nekog tuđeg objekta i da se organi koji nju proizvode ne naprežu kao srce ili arterija pri nekom urođenom unutrašnjem pokretu. Jer, *prvo*, svakodnevno iskustvo uverava nas da su izvesni utisci potrebni da bi se gordost izazvala, a da ona sahne kad je ne podržava neka odličnost karaktera, telesne sposobnosti, odeće, kočija, ili imanja. *Drugo*, očevidno je da bi gordost bila besprekidna kad bi nastajala neposredno iz pirode, jer objekt je uvek isti, a nema nastrojenosti tela koja je svojstvena gordosti kao što ima žeđi i gladi. *Treće*, smernost je u potpuno istom položaju u kojem je gordost; pa prema tome ili mora, po ovoj pretpostavci, da na isti način bude neprestana, ili pak mora do prvog trenutka da uništi suprotnu strast; tako da se nijedna od njih nikad ne može pojaviti. Sve u svemu uzev, možemo ostati zadovoljni prethodnim zaključkom, da gordost mora imati uzrok kao god i objekt, i da jedan nema uticaja bez drugog.

Teškoća je, dakle, samo u tome da se otkrije taj uzrok i da se vidi šta daje prvi pokret gordosti i stavlja u dejstvo one organe koji su prirodno opremljeni da proizvedu tu emociju. Obraćajući se iskustvu, da bih rešio ovu teškoću, nalazim odmah stotinu različnih uzroka koji privode gordosti; i, po ispitivanju tih uzroka, pretpostavljam, što otprve opažam da je verovatno da svi oni sadejstvuju u dvema okolnostima, a to su: oni sami sobom proizvode utisak srodan strasti i pripisuju se da sastavljaju na predmet srodan objektu te strasti. Kad posle ovoga razmotrim prirodu *odnosa* i njegova dejstva na strasti i na predstave, ne mogu više da sumnjam o ovim pretpostavkama da je on sâm princip koji rađa gordost i pokreće one organe kojima, je pošto su prirodno nastrojeni da proizvedu to čuvstvo, potreban samo

prvi podsticaj ili početak za svoju radnju. Sve što daje prijatan oset, a spojen je sa „ja“, izaziva strast gordosti, koja je takođe ugodna i ima „ja“ za svoj objekt.

Ovo što sam kazao o gordosti, podjednako je tačno o smernosti. Oset smernosti je nelagodan, kao što je oset gordosti prijatan; iz tog razloga posebni oset koji nastaje iz uzrokâ mora se obrnuti, dok odnos prema „ja“ ostaje isti. Iako su gordost i smernost neposredno suprotni po svojim posledicama i po svojim osetima uza sve to oni imaju isti objekt, tako da je potrebno samo promeniti odnos utiska ne praveći nikakvu promenu u odnosu predstava. Shodno tome, vidimo da lepa kuća koja pripada nama proizvodi gordost; a da ista kuća, koja još uvek pripada nama, proizvodi smernost kad neki nesrećni slučaj promeni nje-nu lepotu u rugobu, a time je i oset zadovoljstva, koji je odgovarao gordosti, pretvoren u bol, koji je spojen sa smernošću. Dvojaki odnos između predstava i utisaka ustrajava u oba slučaja i proizvodi lak prelaz iz jedne emocije u drugu.

Jednom reči, priroda je prenela neku vrstu privlačnosti na izvesne utiske i predstave, pomoću koje jedno od njih, kad se pojavi, prirodno uvodi svoj korelativ. Ako ove dve privlačnosti ili udruživanja utisaka i predstava sadejstvuju u istom objektu, one uzajamno pomažu jedna drugoj, i prelaz čuvstva i uobrazilje vrši se sa najvećom lakoćom. Kad predstava proizvede utisak, srodan sa utiskom koji je spojen sa predstavom srodnom sa prvom predstavom, ta dva utiska moraju na neki način biti nerazdvojni, a u svakom slučaju jedan neće biti bez pratnje onoga drugog. Na ovaj se način određuje pojedinačni uzroci gordosti i smernosti. Kvalitet koji deluje na strast proizvodi posebno utisak koji je njoj sličan; predmet na koji kvalitet prijanja vezan je sa „ja“ objektom strasti: nije čudo što se iz čitavog uzroka, koji se sastoji od kvaliteta i od predmeta, tako neizbežno rađa strast.

Da bismo ilustrovali ovu hipotezu, možemo je uporediti sa onom pomoću koje smo već objasnili verovanje što prati sudove koje obrazujemo iz uzročnosti. Primetio sam da kod svih sudova ove vrste uvek postoje sadašnji uzrok i vezana predstava; i da sadašnji uzrok daje živost mašti, a odnos prenosi tu živost, pomoću lakog prelaza, na vezanu predstavu. Bez sadašnjeg utiska, pažnja nije učvršćena, niti su duševne moći izazvane. Bez odnosa, ta pažnja počiva na prvom objektu, i nema dalje posle-

dice. Očevidno postoji velika analogija između te hipoteze i ove naše sadašnje o utisku i predstavi koji se pretaču u drugi utisak i predstavu pomoću svoga dvojakog odnosa: a mora se priznati da ta analogija nije beznačajan dokaz obe hipoteze.

ODELJAK VI

Ograničenja ovoga sistema

No pre nego što uđemo dalje u ovaj predmet i ispitamo naročito sve uzroke gordosti i smernosti, biće umesno da postavimo neka ograničenja opštem sistemu: *da svi prijatni objekti, spojeni sa nama pomoću udruživanja predstava i utisaka, proizvode gordost, a oni neprijatni-smernost; a ta ograničenja proizilaze iz same prirode predmeta.*

I. Pretpostavimo da neki prijatan objekt stekne odnos prema meni; radost je prava strast koja se javlja u toj prilici: i ta strast otkriva se pri neznatnijem odnosu nego gordost i sujeta. Možemo osećati radost zato što smo prisutni na nekoj gozbi, gde se naša čula naslađuju poslasticama svake vrste; ali samo domaćin te gozbe ima, pored iste radosti, još i dodatnu strast samohvale i sujete. Istina, ljudi se katkad hvale nekim velikim gošćenjem na kojem su bili samo prisutni; i takvim malim odnosom svoje zadovoljstvo pretvaraju u gordost; no mora se priznati, uopšte, da radost dolazi od neznatnijeg odnosa nego sujeta i da su mnoge stvari, koje su isuviše tuđe da bi proizvele gordost, ipak kadre da nam pruže radost i zadovoljstvo. Ta razlika može se objasniti ovako. Neki odnos je potreban radosti da bi objekt približio k nama i učinio da nam pruži neko zadovoljstvo. No pored ovoga — a to je zajedničko obema strastima — neki odnos je potreban i gordost da bi proizveo prelaz iz jedne strasti u drugu, zadovoljstvo pretvorio u sujetu. I zato što ima da obavi dvostruk zadatak, on mora biti opremljen dvostrukom silom i energijom. Tome možemo dodati da onde gde prijatni objekti ne stoje u veoma bliskom odnosu prema nama, obično stoje prema nekoj drugoj osobi; i taj drugi odnos ne samo nadmaša nego umanjuje i ponekad uništava onaj prvi, kao što ćemo docnije videti.*

* Deo II, odeljak 4.

Evo, dakle, prvog ograničenja koje moramo postaviti našem opštem stavu: *da sve što je spojeno sa nama, a proizvodi zadovoljstvo ili bol, proizvodi isto tako gordost ili smernost*. Tu nije potreban samo odnos, već blizak odnos, bliži nego što je potreban za radost.

II. Drugo ograničenje je da prijatan ili neprijatan objekt mora biti ne samo u bliskom odnosu već isto tako svojstven nama, ili bar zajednički nam sa malim brojem osoba. U ljudskoj prirodi opaža se jedna osobina, koju ćemo nastojati da objasnimo docnije, da sve što se često javlja, i na šta smo odavno navikli, gubi svoju vednost u našim očima, i posle malo vremena prezire se i zapostavlja. Isto tako sudimo o objektima više po upoređenju nego po njihovoj stvarnoj suštastvenoj vrednosti; pa kad ne možemo nekim kontrastom da uvećamo njihovu vrednost, skloni smo da previdimo čak i ono što je suštinski dobro u njima. Ove osobine uma imaju dejstvo na radost kao god i na gordost; i upadljivo je da nam dobra, koja su zajednička celom ljudskom rodu, a postala su obična usled navike, daju malo zadovoljstva, mada možda odličnije vrste negoli ona kojima, zbog njihove jediničnosti, pridajemo mnogo veću vrednost. No mada ova okolnost deluje na obe ove strasti, ona ima veći uticaj na sujetu. Radujemo se mnogim dobrima, koja u nas, zbog svoje učestanosti, ne izazivaju gordost. Zdravlje, kad se vrati posle duge odsutnosti, pruža nam vrlo primetno zadovoljstvo; ali ono se retko smatra predmetom sujete, zato što ga uživaju takve ogromne mase.

Razlog zašto je gordost toliko tanušnija u ovoj pojedinačnosti nego što je radost, mislim da je u sledećem. Da bi se izazvala gordost, postoje uvek dva objekta koja moramo imati u vidu, naime, *uzrok*, ili onaj objekt koji proizvodi zadovoljstvo; i „ja”, što je stvarni objekt strasti. No radost ima samo jedan objekt koji je potreban po njeno proizvođenje, naime, ono što daje zadovoljstvo; i mada je potrebno da on stoji u nekom drugom odnosu prema „ja”, ipak, potreban je samo zato da bi ga načinio prijatnim; i, pravo govoreći, „ja” i nije objekt te strasti. Prema tome, pošto gordost ima, na neki način, dva objekta ka kojima upravlja naš pogled, sledi da kad ni jedan od njih nema nikakve jedinačnosti, strast zbog toga mora biti većma oslabljena više nego ona koja ima samo jedan objekt. Kad uporedimo sebe sa drugima, kao što smo svakog časa skloni da činimo, vidimo da

se ni po čemu ni najmanje ne izdvajamo; a kad uporedimo objekt koji posedujemo, otkrivamo još uvek istu nesrećnu okolnost. Dva takva nepovoljna upoređenja moraju potpuno uništiti strast.

III. Treće je ograničenje da je prijatan ili bolan objekt veoma jasan i očevidan, i to ne samo nama već i drugima isto tako. Ta okolnost, kao i dve prethodne, ima izvesno dejstvo na radost, kao god i na gordost. Mi uobražavamo da smo srećniji, kao i vrliji i lepši, kad izgledamo takvi drugima; i još se više razmećemo našim vrlinama negoli našim zadovoljstvima. Ovo dolazi od uzrokâ koje ću nastojati da objasnim docnije.

IV. Četvrto ograničenje proizilazi iz nestalnosti uzroka tih strasti i iz kratkog trajanja njegove veze sa nama. Ono što je slučajno i nestalno daje tek malo radosti i još manje gordosti. Nismo mnogo zadovoljni samom stvari; i još manje smo skloni da osetimo zbog nje neki novi stepen samozadovoljstva. U uobrazilji predviđamo i anticipiramo njenu promenu, što nas čini malo zadovoljnim stvarju; upoređujemo je sa osobom, čije postojanje je trajnije, a time se njena nestalnost pokazuje još većom. Izgleda smešno izvoditi neku odličnost po nas same iz objekta čije je trajanje toliko mnogo kraće, i prati nas za vreme tako kratkog dela našeg postojanja. Biće lako shvatiti razlog zašto ovaj uzrok ne deluje sa istom snagom u radosti kao u gordosti, pošto predstava „ja“ nije tako bitna po prvu strast kao po onu drugu.

V. Mogu dodati, kao peto ograničenje, ili radije proširenje ovoga sistema, da *opšta pravila* imaju veliki uticaj na gordost i smernost, kao god i na druge strasti. Otuda obrazujemo mnjenje o različnim redovima ljudi, koji odgovaraju moći i bogatstvu kojima raspolazu; i taj pojam ne menjamo sa saznanjem o nekim osobenostima zdravlja ili naravi osoba, koje ih mogu potpuno lišiti uživanja njihove imovine. Ovo se može objasniti pomoću onih istih principa pomoću kojih je objašnjen uticaj opštih pravila na rasuđivanje. Navika nas lako prenosi preko pravih granica u našim strastima, kao god i u umovanjima.

Možda neće biti zgorega zapaziti ovom prilikom da uticaj opštih pravila i maksima na strasti veoma mnogo doprinosi da olakša dejstva svih principa, što ćemo objasniti u toku ove rasprave. Jer ako bi neka osoba, potpuno odrasla, i iste prirode kao mi, odjednom bila prenesena u naš svet, očevidno je da bi nju svaki objekt veoma pometao, i ne bi odmah znala koji stepen

ljubavi ili mržnje, gordosti ili smernosti, ili ma koje druge strasti treba da mu prida. Strasti često varaju usled veoma neznatnih principa; a ovi se ne javljaju uvek sa savršenom pravilnošću, naročito pri prvom pokušaju. No kako su navika i praksa iznele na svetlost sve te principe i uspostavile pravu vrednost svemu, — ovo zacelo mora doprineti lakom proizvođenju strasti, i upućivati nas, pomoću opštih ustanovljenih maksima, u srazmere na koje valja da pazimo kad jedan objekt pretpostavljamo drugome. Ova opaska može, možda, opslužiti da se odstrane teškoće što se mogu javiti u pogledu nekih uzroka koje ću docnije pripisati pojedinim strastima, a koji mogu biti ocenjeni kao suviše tanušni da bi delovali tako univerzalno i izvesno kao što se pokazuje da to čine.

Završiću ovaj predmet refleksijom izvedenom iz ovih pet ograničenja. Ta refleksija je, da ljudi koji su najponosniji i koji u očima sveta imaju najviše razloga za svoj ponos, nisu uvek najsrećniji; a ni oni najponižniji nisu uvek najbedniji, kao što na prvi pogled može izgledati prema ovome sistemu. Zlo može biti stvarno iako njegov uzrok nema veze sa nama: ono može biti stvarno a da nije osobeno; ono može biti stvarno a da se ne pokazuje drugima; ono može biti stvarno a da nije stalno; i može biti stvarno a da ne potpada pod opšta pravila. Zla kao što su ta, neminovno će nas činiti nesrećnim, mada ona malo teže da umanje gordost: i možda će se pokazati da su najstvarnija i najdurašnija zla u životu od ove prirode.

ODELJAK VII

O poroku i vrlini

Imajući u vidu ova ograničenja, uzimamo da ispitamo uzroke gordosti i smernosti, i da vidimo da li u svakom slučaju možemo da otkrijemo dvojake odnose po kojima oni deluju na strasti. Ako nađemo da svi ti uzroci stoje u odnosu prema meni i proizvode zadovoljstvo ili nelagodnost odvojene od strasti, neće ostati nikakve sumnje u pogledu ovog sistema. Mi ćemo uglavnom nastojati da dokažemo drugu tačku, budući da je ona prva tako reći očigledna.

Da počnemo s *porokom* i *vrlinom*, koji su najočitiji uzroci ovih strasti, bilo bi potpuno tuđe mojoj sadašnjoj svrsi da se upuštam u raspru, koja je u poslednje vreme tako mnogo izazvala radoznalost javnosti: *da li se ova moralna razlikovanja osnivaju na prirodnim i urođenim principima, ili nastaju iz interesa i vaspitanja?* Ispitivanje ovoga ostavljam za sledeću knjigu; a u međuvremenu nastojaću da pokažem da se moj sistem drži po obema ovim hipotezama, što će biti snažan dokaz njegove temeljitosti.

Jer, dopuštajući da moralnost nema osnova u prirodi, mora se još uvek priznati da porok i vrlina, bilo iz ličnog interesa ili predrasuda vaspitanja, proizvode u nas stvaran bol i zadovoljstvo; i možemo zapaziti da ovo snažno zastupaju branioci te hipoteze. Svaka strast, navika, ili ćud karaktera (kažu oni), koja teži da nam pribavi preimućstvo ili da nam bude od štete, daje nam radost ili nelagodnost; i otuda se rađa odobravanje ili neodobravanje. Izdašnost drugih lako nam donosi dobitak, a njihova škrtost uvek nas izlaže opasnosti gubitka; hrabrost nas brani, a strašljivost nas izlaže svakom napadu; pravda je potpora društva, a nepravda, ako se ne suzbije, brzo bi se pokazala njegovom propašću; skrušenost ushićuje, a gardost nas vređa. Iz tih razloga prvi se kvaliteti cene kao vrline, a drugi se smatraju kao poroci. Sad, prihvatanje da prijetnost ili nelagodnost uvek prate valjanost ili ne-valjanost svake vrste, jeste sve što je potrebno za moju svrhu.

No ja idem dalje i primećujem da se ova moralna hipoteza i ovaj moj sistem ne samo slaže već isto tako, dopuštajući da je ono prvo ispravno, to je i apsolutan i nepobitan dokaz ovog drugog. Jer ako se sva moralnost osniva na bolu ili zadovoljstvu koji nastaju od izgleda na gubitak ili dobitak koji mogu doći kao rezultat našeg vlastitog karaktera, ili tuđeg karaktera, sve posledice moralnosti moraju poticati od istog bola ili zadovoljstva, i, između ostalog, i strast gordosti i smernosti. Sama suština vrline je, prema ovoj hipotezi, da proizvodi zadovoljstvo, a suština poroka da zadaje bol. Vrlina i porok moraju biti deo našeg karaktera, da bi se izazivale gordost ili smernost. Kakav dalji dokaz možemo poželeti za dvojaki odnos utisaka i predstava?

Isti neosporni argument može se izvesti iz mnjenja onih koji drže da je moralnost nešto stvarno, suštinsko i osnovana na prirodi. Najverovatnija hipoteza koja je bila iznesena da objasni

razliku između poroka i vrline, i porekla moralnih prava i obaveza, jeste da iz primarnog sastava prirode izvesni karakteri i strasti, samim gledanjem i posmatranjem, proizvode bol, a drugi na sličan način izazivaju zadovoljstvo. Nelagodnost i zadovoljstvo ne samo što su nerazdvojive od poroka i vrline već sačinjavaju samu njihovu prirodu i suštinu. Odobravati neki karakter znači osećati neku samoniklu radost pri njegovoj pojavi. Ne odobravati ga, znači osećati neku nelagodnost. Prema tome, bol i zadovoljstvo, budući primarni uzroci poroka i vrline, moraju takođe biti uzroci svih njegovih posledica, po sledstveno-gordosti i smernosti, koje su neizbežne pratilje tog razlikovanja.

No, pretpostavimo li da dopuštamo da je ova hipoteza moralne filozofije neistinita, još uvek je očevidno da su bol i zadovoljstvo, ako ne uzroci poroka i vrline, u najmanju ruku nerazdvojivi od njih. Štedar i plemenit karakter čini zadovoljstvo čak i pri letimičnom pogledu na nj; a kad nam se prikaže makar samo u pesmi ili u priči, uvek nas očara i obraduje. U drugu ruku, svirepost i izdaja neprijatni su po samoj svojoj prirodi; i nemoguće je da se ikad pomirimo sa tim kvalitetima, bilo kod sebe bilo kod drugih. Tako je jedna hipoteza moralnosti nepobitan dokaz prethodnog sistema, a druga se, u najgorem slučaju, slaže s njim.

No gordost i smernost ne rađaju se samo iz tih kvaliteta uma, koji su, prema prostim sistemima etike, bili shvaćeni kao delovi moralne dužnosti, već i iz svakog drugog koji ima veze sa zadovoljstvom ili sa nelagodnošću. Ništa ne laska toliko našoj taštini kao talent da ugodimo svojom duhovitošću, humorom, ili nekom sposobnošću, i ništa nam ne zadaje osetnije mučenje nego razočarenje u pokušaju takve prirode. Niko još nije bio kadar da kaže šta je *duhovitost* i da pokaže zašto takav sistem misli mora da se primi pod tim nazivom, a drugi jedan da se odbaci. Samo nam ukus može pomoći da o tome odlučimo, i nemamo drugog merila po kojemu bismo obrazovali sud te vrste. Dakle, šta je taj *ukus* od kojega istinski i lažna duhovitost tako reći dobivaju svoje biće, i bez kojega nijedna misao ne može imati pravo ni na jedan od ta dva naziva. Jasno je da to nije ništa drugo doli oset zadovoljstva zbog istinske duhovitosti, a nelagodnosti zbog lažne, te da pri tom nismo kadri da kažemo šta su razlozi tome zadovoljstvu ili toj nelagodnosti. Moć zadavanja tih suprotnih oseta je, prema tome, sama suština istinske i lažne duhovi-

tosti i, sledstveno, uzrok je one gordosti ili smernosti koja se rađa iz njih.

Možda ima nekih ljudi koji, naviknuti na stil školâ i predikaonice, i budući da nikad nisu razmotrili ljudsku prirodu ni u kojoj drugoj svetlosti sem u onoj u koju je *one* stavljaju, mogu se ovde iznenaditi kad me čuju da govorim o vrlini koja izaziva gordost, na koju oni gledaju kao na porok; i o poroku koji proizvodi smernost, o kojoj su oni učili da je smatraju vrlinom. No da se ne sporim oko reči, primećujem da pod gordošću razumem onaj prijatan utisak, koji se rađa u umu, kad nas pogled bilo na našu vrlinu, lepotu, bogatstvo ili moć čini zadovoljnim samim sobom; a da pod smernošću mislim na suprotan utisak. Očevidno je da prvi utisak nije uvek poročan, niti je drugi vrli. Najkruća moralnost dozvoljava nam da primamo zadovoljstvo od pomisli na neku plemenitu radnju; a niko ne smatra vrlinom osećaj jalova kajanja pri pomisli na prošla lupeštva i podlosti. Prema tome, ispitajmo ove utiske, razmotrene same za se; i istražimo njihve uzroke, bilo da se nalaze u duhu ili u telu, ne pašteći se zasad oko one zasluge ili pokude koja ih može pratiti.

ODELJAK VIII

O lepoti i rugobi

Bilo da smatramo telo dêlom nas samih, bilo da dajemo za pravo onim filozofima koji gledaju na nj kao na nešto spoljašnje, mora se još uvek dopustiti da je ono dovoljno blisko spojeno sa nama da bi obrazovalo jedan od onih dvojakih odnosa za koje sam tvrdio da su nužni po uzroke gordosti i smernosti. Prema tome, gde god vidimo da se onaj drugi odnos utiska združuje s ovim odnosom predstava, možemo sa sigurnošću očekivati jednu ili drugu od ovih strasti, prema tome da li je utisak prijatan ili nelagodan. No *lepota* svake vrste pruža nam osobito uživanje i zadovoljstvo, kao što *rugoba* proizvodi bol, bilo na kojem se predmetu našla, i bilo da je viđena na živom biću ili na neživotnom objektu. Prema tome, ako se *lepota* ili *rugoba* nalaze na našem sopstvenom telu, to zadovoljstvo ili nelagodnost mora se pretvoriti u gordost ili u smernost, budući da u tom slučaju postoje sve potrebne okolnosti da bi se proizveo savršen prelaz utiska i

predstava. Ovi suprotni oseti vezani su sa suprotnim strastima. Lepota ili rugoba blisko je vezana sa mnom, objektom obe ove strasti. Nije čudo onda što naša sopstvena lepota postaje objekt gordosti, a rugoba-smernosti.

Ovo dejstvo ličnih i telesnih kvaliteta nije samo dokaz ovoga sistema, time što pokazuje da se strasti u ovom slučaju ne rađaju bez svih ovih okolnosti koje sam označio kao potrebne, no može se upotrebiti samo kao jači i uverljiviji argument. Ako razmotrimo sve hipoteze koje je stvorila bilo filozofija bilo zdrav razum, da objasne razliku između lepote i rugobe, videćemo da se sve one svode na ovo: lepota je takav red i sklop delova, koja je, bilo usled *primarnog sastava* naše prirode, *navike* ili *čudljivosti*, podešena da pruža duši uživanje i zadovoljstvo. Ovo je razlučujući karakter lepote, i čini svu razliku između nje i rugobe koja prirodno teži da proizvodi nelagodnost. Prema tome, zadovoljstvo i bol nisu samo nužni pratoci lepote i rugobe nego sačinjavaju samu njihovu suštinu. I, odista, ako imamo u vidu da veliki deo lepote kojoj se divimo kod životinja ili kod drugih objekata potiče od predstava podesnosti i korišćenosti, nećemo se kolebati da se saglasimo sa ovim mnijenjem. Onaj oblik koji daje snagu lep je u jedne životinje, a onaj koji je znak čilosti u druge. Red i podesnost jedne palate ne manje su bili po njenu lepotu nego što su sam njen oblik i izgled. Na sličan način pravila građevinarstva zahtevaju da vrh stuba bude tanji nego što je njegova osnova, i to zato što nam takva figura daje predstavu sigurnosti što je prijatno; dok suprotan oblik izaziva u nas strahovanje od opasnosti, što je nelagodno. Iz bezbrojnih primera ove vrste, kao i iz razmatranja da se lepota, kao i duhovitost, ne može definisati, već se razpoznaje samo ukusom ili osetom, možemo zaključiti da lepota nije ništa doli oblik koji proizvodi zadovoljstvo, kao što je rugoba sklop delova koji donosi bol; i pošto moć proizvođenja bola ili zadovoljstva čini na taj način suštinu lepote i rugobe, sva dejstva tih kvaliteta moraju poticati od oseta, a među ostalima gordost i smernost, koje su od svih njihovih dejstava najobičnije i najupadljivije.

Ocenjujem da je ovaj argument ispravan i presudan. No, da bismo dali veći autoritet ovom umovanju, pretpostavimo za trenutak da je on neistinit, i pogledajmo šta će uslediti. Izvesno je, dakle, da-ako moć proizvođenja zadovoljstva i bola ne čini suštinu lepote i rugobe, oseti su u najmanju ruku nerazdvojivi od

kvalitetâ, i čak je teško razmatrati ih odvojeno. Dakle, nema ničega zajedničkog u prirodnoj i moralnoj lepoti (obe su uzroci gordosti) sem te moći proizvođenja zadovoljstva; i kako zajednička posledica uvek pretpostavlja zajednički uzrok, jasno je da zadovoljstvo mora u oba slučaja biti stvarni i uplivišuci uzrok strasti. Isto tako, nema ničega prvobitno različenog između lepote našeg tela i lepote spoljašnjih i stranih objekata, sem što je jedna u bliskom odnosu sa nama, a druga toga nema. Ta prvobitna razlika, prema tome, mora biti uzrokom svih njihovih drugih razlika i, između ostalog, njihovog različenog uticaja na strast gordosti koju izaziva lepota naše osobe, no nije ni najmanje pod uticajem stranih i spoljašnjih objekata. Uzimajući, dakle, ova dva zaključka zajedno, vidimo da oni između sebe sačinjavaju prethodni sistem; naime, zadovoljstvo, kao spojen ili sličan utisak, kad se nađe na spojenom objektu, prirodnim prelazom gordosti, a njegova suprotnost-smernost. Ovaj sistem, dakle izgleda već dovoljno potvrđen iskustvom mada mi još nismo iscrpli sve naše argumente.

Ne proizvodi gordost samo lepota tela već i njegova snaga i sila. Snaga je neka vrsta moći, pa prema tome želja da se nadmaši snagom valja da se smatra kao neka niža vrsta *ambicije*. Iz tog razloga ta će se pojava dovoljno protumačiti pri objašnjavanju te strasti.

Što se tiče svih drugih telesnih oblika, možemo zapaziti, uopšte, da sve ono u nama što je korisno, lepo, ili iznenađujuće, objekt je gordosti, i njegova suprotnost — smernosti. Dakle, očividno je da se sve što je korisno, lepo ili iznenađujuće, slaže u proizvođenju posebnog zadovoljstva, a ne slaže se ni u čemu drugom. Zadovoljstvo, prema tome, u odnosu na mene mora biti uzrok strasti.

Iako ne bi trebalo pitati da li lepota nije nešto stvarno i različno od moći proizvođenja zadovoljstva, neosporno je da iznenađenje, budući da nije ništa drugo doli zadovoljstvo rođeno iz novine, nije, pravo govoreći, kvalitet ni u kojem objektu, već je samo strast ili utisak u duši. Prema tome, mora biti da gordost nastaje od tog utiska putom prirodnog prelaza. I ona nastaje tako prirodno, da nema ničega *u nama, ili nečemu što pripada nama*, što proizvodi iznenađenje, a da u isto vreme ne izaziva i tu drugu strast. Tako, sujetni smo zbog iznenađujućih pustolovina koje smo doživeli, bekstava kojima smo se spasli, i opasnosti

kojima smo bili izloženi. Otuda poreklo prostačkog laganja; kad ljudi, bez ikakvog interesa, i samo iz taštine, gomilaju razne izvanredne događaje, koji su ili izmišljotine njihovog mozga, ili, ako su istiniti, u najmanju ruku nemaju veze sa njima. Njihova plodna mašta snabdeva ih raznovrsnim dogodovštinama; a kad tog talenta nema, oni prisvajaju one tuđe da bi zadovoljili svoju taštinu.

U toj pojavi sadrže se dva neobična iskustva koja će, ako ih uporedimo prema poznatim pravilima po kojima sudimo o uzroku i posledici u anatomiji, prirodnoj filozofiji i drugim naukama, biti nepobitan argument za onaj gorepomenuti uticaj dvojakih odnosa. Po jednome od ovih iskustava vidimo da neki objekt proizvodi gordost usled pukog umeranja zadovoljstva, i to zato što kvalitet pomoću kojega proizvodi gordost u stvarnosti nije ništa drugo doli moć proizvođenja zadovoljstva. Po drugom iskustvu vidimo da zadovoljstvo proizvodi gordost putom prelaza duž povezanih predstava; jer kad prekinemo taj odnos, strast je odmah uništena. Neka iznenađujuća pustolovina, u kojoj smo sami učestvovali, povezana je s nama, i time proizvodi gordost; ali tuđe pustolovine, mada mogu prouzrokovati zadovoljstvo, ipak, zbog pomanjkanja tog odnosa predstava, nikad ne izazivaju tu strast. Kakav se još dalji dokaz može poželeti za ovaj sistem?

Ima samo jedna zamerka ovom sistemu s obzirom na naše telo, a ta ja da, iako ništa nije prijatnije od zdravlja, ni bolnije od bolesti, ipak ljudi se obično ne gorde zbog onog prvog niti su na muci zbog ovog drugog. Ovo je lako objasniti, ako imamo u vidu *drugo* i *četvrto* ograničenje postavljeno našem opštem sistemu. Primećeno je da nijedan objekt nikad ne izaziva gordost ni smernost, ako on nema nešto *naročito* po nas; kao i da svaki uzrok te strasti mora donekle biti *stalan* i držati izvesnu srazmeru sa trajanjem našeg „ja” — koje je njegov objekt. Dakle, pošto zdravlje i bolest variraju neprestano u svih ljudi, i nema nikog ko je *jedino* i *izvesno* ustaljen u jednome ili u drugome, to su ove slučajne blagodati i nevolje tako reći odvojene od nas, nikad se ne smatraju povezanim sa našim bićem i postojanjem. A da je ovo objašnjenje ispravno, vidi se otuda što kad god se boljka ma koje vrste tako duboko ukoreni u naš sastav da više ne gajimo nimalo nade u oporavljanje, od tog trenutka ona postaje objekt smernosti; kao što je to očevidno kod staraca koje ništa toliko ne muči kao misao na njihove godine i slabost. Oni

se trude, dokle god je to moguće, da prikriju svoje slepilo i gluvoću, svoj reumatizam i kostobolju; i nikad ih ne priznaju bez ustručavanja i nelagodnosti. I premda se mladići ne stide svake glavobolje ili nazeba koji ih snađu, ipak ništa nije podesnije da muči ljudsku gordost i da nas nagoni da gajimo bedno mišljenje o našoj prirodi nego to da smo svakog trenutka u životu podložni takvim slabostima. To dovoljno dokazuje da su telesni bol i bolest sami po sebi istinski uzroci smernosti — mada navika da sve ocenjujemo po upoređenju pre negoli po njihovoj suštini vrednosti i valjanosti čini da previđamo te nedaće koje vidimo da nas lako snalaze, i uzrok je što obrazujemo predstavu o našoj vrednosti i karakteru nezavisno od njih.

Mi se stidimo onih bolesti koje utiču na druge, i opasne su ili neprijatne po njih: Padavice, zato što užasava sve prisutne; šuge zato što je prilepčiva; škrofula, zato što se obično prenose na potomstvo. Ljudi uvek imaju u vidu osećanja drugih u svojim sudovima o sebi. Ovo se očevidno pokazalo u nekim od prethodnih umovanja, a pokazaće se još očevidnije, i još će se potpunije objasniti docnije.

ODELJAK IX

O spoljašnjim povoljnostima i nepovoljnostima

No mada gordost i smernost imaju kvalitete našeg duha i tela, to jest našeg „ja”, za svoje prirodne i neposrednije uzroke, vidimo iz iskustva da ima mnogo drugih objekata koji proizvode ta čuvstva, a da onaj primarni objekt postaje nejasan i gubi se usled mnoštva tuđih i nebitnih. Videli smo sujetu zbog kuća, vrtova, kočija, kao god i zbog lične zasluge i postignuća; i premda su ova spoljašnja preimućstva sama po sebi veoma daleka od misli ili neke osobe, ona ipak znatno utiču čak i na strast, koja je usmerena ka tome kao svome krajnjem objektu. To se događa kad spoljašnji objekti steknu neki naročit odnos prema nama, kada su udruženi ili spojeni sa nama. Neka divna riba u okeanu, životinja u pustinji i odista ma šta drugo što niti nam pripada niti ima veze sa nama, nema nikakvog uticaja na našu sujetu, ma kakvim izvanrednim kvalitetima bila obdarena, i ma koji stepen iznenađenja i dopadanja mogla izazvati. Stvar mora

na neki način biti udružena s nama da bi se takla naše gordosti. Njena predstava mora tako reći visiti o predstavi nas samih; a prelaz iz jedne u drugu mora biti lak i prirodan.

No ovde je upadljivo da, iako odnos sličnosti deluje na um na isti način kao dodirnost i uzročnost i prenosi nas od jedne predstave drugoj, ipak na njoj se retko osniva gordost ili smernost. Ako smo slični nekoj osobi po ma kojoj valjanoj crti njenog karaktera, moramo, u izvesnom stepenu, posedovati kvalitet po kojemu smo joj slični; i taj kvalitet uvek volimo da vidimo neposredno u sebi pre negoli u odblesku kod druge osobe, kad hoćemo da temeljimo na njemu bilo koji stepen sujete, stoga, iako nalikovanje može katkad proizvesti tu strast, time što nagoveštava povoljniju predstavu o nama, pogled se tu naposletku učvršćuje, i strast nalazi svoj poslednji i konačni uzrok.

Ima primera, odista, u kojima ljudi pokazuju sujetu zato što liče na nekog velikog čoveka po njegovom liku, obliku, držanju, ili po drugim sitnim okolnostima koje nimalo ne doprinose njegovom dobrom glasu; no mora se priznati da ovo ne ide veoma daleko, niti ima većeg značaja u ovim čuvstvima. Tome pripisujem sledeći razlog. Nikad ne možemo biti sujetni zato što smo u beznačajnostima slični nekoj osobi, sem ako ta osoba ima neke veoma blistave kvalitete, koji nam ulivaju uvaženje i duboko poštovanje prema njoj. Ti kvaliteti, dakle, jesu, pravo govoreći, uzroci naše sujete, usled njihovog odnosa prema nama. Sad, na koji su to način oni u odnosu prema nama? Oni su delovi osobe koju cenimo i, sledstveno, povezani su sa tim beznačajnostima koje se takođe smatraju njenim delovima. Te beznačajnosti povezane su sa sličnim kvalitetima u nama; a ti kvaliteti, budući delovi, povezani su sa celinom pa, na taj način, obrazuju lanac od nekoliko beočuga između nas i blistavih kvaliteta osobe kojoj smo slični. No, pored toga što to mnoštvo odnosa mora oslabiti vezu, očevdno je da um, pri prelaženju od blistavih kvaliteta ka onim beznačajnim, mora, usled tog kontrasta, tim bolje da opaža sićušnost ovih drugih da se stidi, donekle, upoređenja i sličnosti.

Prema tome, samo je potreban odnos dodirnosti, ili odnos uzročnosti, između uzroka i objekta gordosti i smernosti da se izazovu ove strasti; a ti odnosi nisu ništa drugo doli kvaliteti pomoću kojih se uobrazilja prenosi od jedne predstave drugoj. Sad, razmotrimo kakvo dejstvo ovi odnosi mogu imati na um, i

na koji način oni postaju tako potrebni po izvođenje strasti. Očevidno je da udruživanje predstava deluje na tako tih i neprimetan način da smo ga jadva svesni, i otkrivamo ga više po posledicama negoli po nekom neposrednom osećanju ili opažanju. Ono ne proizvodi nikakvu emociju, ne rađa nikakav nov utisak ma kakve vrste, no samo preinačuje one predstave koje je um ranije posedovao i kojih može o određenim prilikama da se opomene. Iz ovog umovanja, kao i iz nesumnjivog iskustva možemo zaključiti da udruživanje predstava, ma koliko nužno, nije sâmo dovoljno da izazove neku strast.

Očevidno je, dakle, da kad um oseti strast gordosti ili smernosti, pri pojavi nekog vezanog objekta, onda postoji, osim odnosa ili prelaza misli, neka emocija, ili izvorni utisak, koje je proizveo neki drugi princip. Pitanje je da li emocija prvom proizvedena jeste sama strast, ili je neki drugi utisak povezan sa njom. To pitanje ne traži dugo rešavanje. Jer, pored svih drugih argumenata kojima ovaj predmet obiluje, mora se očevidno pokazati da odnos predstavâ, odnos za koji iskustvo pokazuje da je okolnost tako neophodna po proizvođenje strasti, bio bi potpuno izlišan kad ne bi podržavao odnos čuvstava i olakšavao prelaz od jednog utiska ka drugome. Kad bi priroda prozivala neposredno strast gordosti ili smernosti, ova bi bila potpuna sama sobom i ne bi joj trebalo nikakvog daljeg dodavanja ili uvećavanja od strane nekog drugog čuvstva. No ako pretpostavimo da je prva emocija povezana samo sa gordošću ili smernošću, lako je pojmiti kakvoj svrsi odnos objekta može da služi, i kako dva različna udruživanja utiska i predstava, ujedinjujući svoje snage, mogu pomagati delovanje jednog na drugog. To je ne samo lako pojmiti već usudiću se da ustvrdim, to je jedini način na koji možemo da pojmimo ovaj predmet. Lak prelaz predstava koji, sam sobom, ne preuzrokuje emocije nikad ne može biti nužan, pa čak ni koristan strastima sem time što unapređuje prelaz nekih povezanih utisaka. Da i ne pominjemo da isti objekt prouzrokuje veći ili manji stepen gordosti, ne samo u srazmeri prema povećanju ili umanjenju njegovih kvaliteta već isto tako prema udaljenosti ili blizini odnosa, što je jasan argument za prelaz čuvstva zajedno sa odnosom predstava, pošto svaka promena u odnosu proizvodi srazmernu promenu u strasti. Tako je jedan deo prethodnog sistema, koji se tiče odnosâ predstavâ, dovoljan dokaz za onaj drugi koji se tiče odnosâ utisaka; i tako

se očividno temelji na iskustvu, da bi bilo gubitak vremena nastojanje da se dalje dokazuje.

Ovo će se pokazati još očividnije na pojedinim primerima. Ljudi su sujetni na lepote svoje zemlje, svoje grofovije, svoje parohije. Tu predstavu lepote jasno proizvodi zadovoljstvo. To zadovoljstvo vezano je sa gordošću. Objekt ili uzrok tog zadovoljstva je, prema pretpostavci, vezan sa vlastitom ličnošću, ili objektom gordosti. Pomoću ovog dvojakog odnosa utisaka i predstava stvara se prelaz od jednog utiska ka drugom

Ljudi su takođe sujetni na temperaturu podneblja u kojem su rođeni; na plodnost njihovog rodnog tla; na odličnost vina, voća, ili hrane koje ono rađa; na mekotu ili snagu svog jezika, i na druge pojedinosti te vrste. Jasno je da ovi objekti upućuju na zadovoljstvo čulâ, i prvobitno smatrani su kao prijatni osećanju, ukusu, ili sluhu. Kako oni mogu ikad postati objekti gordosti sem pomoću onog goreobjašnjeg prelaza?

Ima ljudi koji ispoljavaju sujetu suprotne vrste i potcenjuju svoju vlastitu zemlju u upoređenju sa onim zemljama u koje su putovali. Te osobe vide, kad su kod kuće, i okružene svojim zemljacima, da u onoj snažnoj vezi između njih i njihove vlastite nacije sudeluje takvo mnoštvo ljudi da je one na neki način gube; a njihova daleka veza sa nekom tuđom zemljom, koja se obrazovala time što su tu zemlju videli i živeli u njoj, uvećava se pri pomisli kako je malo ljudi koji su učinili to isto. Iz tog razloga oni se uvek dive lepoti, bogatstvu i retkosti onog što je napoju više nego onome što je kod kuće. Pošto možemo biti sujetni na zemlju, podneblje, ili na ma koji beživotni objekt koji stoji u nekom odnosu prema nama, nije nikakvo čudo što smo sujetni na kvalitete licâ koja su vezana s nama krvlju ili prijateljstvom. Shodno tome vidimo da oni isti kvaliteti koji u nas proizvode gordost, proizvode takođe, u manjem stepenu, isto čuvstvo kad se ispolje u osoba koje su povezane sa nama. Gordi dobro paze da iznesu na videlo lepotu, držanje, zasluge, ugled, časti svoje rodbine, kao neke od najznatnijih izvora svoje sujete.

Kao što smo gordi na svoje bogatstvo, tako, da bismo zadovoljili svoju sujetu, želimo da svako ko ima neke veze sa nama poseduje takođe bogatstvo, i stidimo se svakog onog ko je bedan i siromašan među našim prijateljima i rođacima. Iz tog razloga uklanjamo siromahe što je moguće dalje od nas; i kako ne može izbeći siromaštvo u dalekim bočnim srodstvima, a

naši pretci smatraju se našim najboljim srodnicima, svako zato uzima da je od dobre porodice, i da potiče od duge loze bogatim i časnih predaka.

Često sam primećivao da se ljudi koji se hvale starinom svojih porodica raduju kad mogu da dodadu ovu okolnost — da su njihovi pretci kroz mnogo pokolenja bili neprestani vlasnici istog komada zemlje, i da njihova porodica nije nikad promenila svoje posede, niti je bila presađena u neku drugu zemlju ili oblast. Zapazio sam isto tako da je posebni predmet sujete kad mogu da se pohvale da su ti posedi bili prenošeni isključivo preko muškog potomstva, i da časti i bogatstva nisu nikad dolazili preko ženâ. Nastojmo da objasnimo te pojave pomoću prethodnog sistema.

Očevidno je da kad se neko hvali starinom svoje porodice, predmeti njegove sujete nisu samo dužina vremena i broj njegovih predaka već isto tako njihovo bogatstvo i ugled, o kojima se misli da bacaju neki sjaj i na njega samog zbog njegovog srodstva sa njima. On najpre pomišlja na te objekte; oseća ih na prijatan način; pa onda vraćajući se sebi, preko odnosa roditelja i deteta, uznesen je strašću gordosti posredstvom dvojakog odnosa utisaka i predstava. Prema tome, pošto strast zavisi od tih odnosa, sve ono što pojačava neki od odnosâ mora takođe povećavati strast, a što god slabi odnose mora umanjiti strast. Dakle, izvesno je da istovetnost poseda pojačava odnos predstava koje niču iz krvnih i srodničkih veza, i s većom lakoćom prenosi maštu iz jednog pokolenja u drugo, od najdaljih predaka do njihovog potomstva koji su i njihovi naslednici i njihovi potomci. Usled ove lakoće utisak se prenosi celovitije i izaziva veći stepen gordosti i sujete.

Isti je slučaj sa prenošenjem časti i imanja preko nasleđivanja muškarca a bez njihovog prelaženja preko ženâ. Osobina je ljudske prirode, koju ćemo razmotriti docnije,¹ da se uobrazilja prirodno okreće svemu što je važno i značajno; a kad su joj data dva objekta, jedan mali i jedan veliki, ona obično ostavlja prvi i bavi se potpuno drugim. Pošto u zajednici braka, muški rod ima preimućstvo nad ženskim, najpre muž zaokuplja našu pažnju; i bilo da ga razmatramo neposredno, ili dolazimo do njega prelaženjem preko povezanih objekata, misao i počiva na njemu

¹ Deo II, odeljak 2.

sa većim zadovoljstvom, i dolazi do njega sa većom lakoćom negoli do njegove supruge. Lako je videti da ovo svojstvo mora pojačavati odnos prema ocu, a slabiti odnos prema majci. Jer kako svi odnosi nisu ništa drugo doli naklonjenost da se prelazi od jedne predstave ka drugoj, to sve što pojačava tu naklonjenost pojačava odnos; a kako imamo jaču naklonjenost da prelazimo od predstave dece na predstavu oca, negoli od iste predstave na predstavu majke, to valja da smatramo prvi odnos kao većma blizak i značajniji. To je razlog što deca obično nose očevo ime i smatraju se plemenitijeg ili nižeg roda, prema *njegovoj* porodici. I mada bi majka mogla biti jača duhom i karakterom nego što je otac, kao što se često događa, *opšte pravilo* preovlađuje i pored izuzetaka, prema gore objašnjenom učenju. Štaviše, čak i kad je nadmoćnost neke vrste tako velika, ili kad neki drugi razlozi imaju takvo dejstvo da čine da deca predstavljaju pre majčinu negoli očevu porodicu, *opšte pravilo* još uvek zadržava takvu dejstvenost da ona slabi odnos i stvara prekid u lozi predaka. Uobrazilja ne preleće s lakoćom preko njih, niti je kadra da tako spremno prenosi časti i ugled predaka na njihovo potomstvo istog imena i porodice, kao kad je prelaz saobražen *opštem pravilu* i prelazi sa oca na sina, ili sa brata na brata.

ODELJAK X

O siromaštvu i bogatstvu

No odnos koji se smatra najbližim i koji, između svih drugih, najobičnije proizvodi strast gordosti, jeste odnos *svojine*. Taj odnos neću moći potpuno da objasnim pre nego što budem raspravljao o pravdi i drugim moralnim vrlinama. Ovom prilikom dovoljno je zapaziti da se svojina može definisati kao *takav odnos između neke osobe i objekta koji toj osobi dozvoljava, ali zabranjuje svakoj drugoj, slobodno korišćenje njime i posjedovanje njegovo, bez povrede zakonâ pravde i moralne privlačnosti*. Prema tome, ako je pravda vrлина, koja ima prirodan i urođen uticaj na ljudski um, na svojinu se može gledati kao na posebnu vrstu *uzročnosti*; bilo da imamo u vidu slobodu koju ona daju vlasniku da deluje na objekt kako mu se sviđi, bilo preimućstva koja on ubira od nje. Slučaj je isti ako bi se pravda, prema sis-

temu izvesnih filozofa, smatrala veštačkom a ne prirodnom vrli-
nom. Jer tada čast, običaj i građanski zakonik nadoknađuju pri-
rodnu savest i proizvode, u nekom stepenu, iste posledice. U
međuvremenu, ovo je izvesno — pomen svojine prirodno dovodi
našu misao ka vlasniku a od vlasnika ka svojini; a to je, budu-
ći dokaz o savršenom odnosu predstavâ, sve što je potrebno
za našu sadašnju svrhu. Odnos predstava združen s odnosom
utisaka uvek proizvodi prelaz čuvstva; pa prema tome, kad god
zadovoljstvo ili bol proizilazi iz nekog spojenog sa nama svoji-
nom, možemo biti sigurni da će iz te sveze odnosâ proizići ili
gordost ili smernost, ako je prethodni sistem čvrst i zadovolja-
vajući. A da li je to tako ili nije, možemo se brzo uveriti ako
bacimo najletimičniji pogled na ljudski život.

Sve što pripada sujetnom čoveku najbolje je što se ma gde
može naći. Njegove kuće, kočije, odeća, konji, psi, nadmašuju
sve druge u njegovom uobraženju; i lako je zapaziti da iz naj-
manjeg preimućstva ma kojega od ovih on izvodi nov predmet
gordosti i sujete. Njegovo vino, ako hoćete da mu verujete, ima
finiji ukus nego ijedno drugo; njegova kujna je izvrsnija; nje-
gova trpeza urednija; njegov sluga sposobniji; vazduh u kojem
živi zdraviji; zemlja koju obrađuje plodnija; njegovo voće saz-
reva ranije, i bolje je uz to; ova stvar upadljiva je zbog svoje no-
vine; ona druga zbog svoje starine; ovo je delo nekog čuvenog
umetnika i pripadalo je tome i tome vladaocu ili velikanu; jed-
nom reči, svi objekti koji su korisni, lepi, ili iznenađujući, ili su
povezani sa takvima, mogu, posredstvom svojine, izazvati tu
strast. Svi oni slažu se u pružanju zadovoljstva, a ne slažu se ni
u čemu drugom. To im je jedino zajedničko, pa prema tome
mora biti kvalitet koji proizvodi strast koja je njihova zajednička
posledica. Kako je svaki nov primer nov argument, a kako su
primeri ovde bezbrojni, usuđujem se da ustvrdim da je teško
ijedan sistem ikad bio tako potpuno dokazan iskustvom kao
što godi, i samo po ovome gledištu ono može imati uticaja na

Ako svojina ma čega što pruža zadovoljstvo bilo svojom ko-
risnošću, lepotom, ili novinom, proizvodi isto tako gordost svo-
jim dvojakim odnosom utisaka i predstava, ne treba da nas iz-
nenađuje što moć sticanja te svojine proizvodi istu posledicu.
Dakle, bogatstvo valja smatrati kao moć sticanja svojine onoga
što godi, i samo po ovome gledištu ono može imati uticaja na
strasti. Hartija će, u mnogo prilika, biti smatrana kao bogatstvo,

i to zato što ona može doneti moć sticanja novca; a novac nije bogatstvo, zato što je kovina koja ima izvesne osobine čvrstine, težine i topljivosti, već samo zato što ima neki odnos prema zadovoljstvima i udobnostima života. Uzimajući da je to tako, što je samo po sebi očevidno, možemo otuda izvesti jedan od najjačih argumenata koji sam dosad upotrebio da dokažem uticaj dvojakih odnosa na gordost i na smernost.

Bilo je primećeno, u izlaganju o shvatanju, da je razlikovanje koje katkad pravimo između neke *moći* i njenog *upražnjavanja* potpuno neosnovano i da ne bi trebalo smatrati da čovek, ili ma koje drugo biće, poseduje neku sposobnost ako se ona ne upražnjava i ne stavlja u delovanje. No mada je ovo strogo tačno u jednom ispravnom i *filozofskom* načinu mišljenja, izvesno je da to nije *filozofija* naših strasti, već da mnoge stvari dejstvuju na njih posredstvom predstave i pretpostavke o moći, nezavisno od njenog stvarnog upražnjavanja. Godi nam kad steknemo sposobnost za zadobivanje zadovoljstva, a neprijatno nam je kad drugi steknu moć zadavanja bola. Ovo je očevidno iz iskustva; no da bismo ovu stvar ispravno razjasnili i obrazložili ovu zadovoljnost i nelagodnost, moramo da procenimo sledeća razmišljanja.

Očevidno je da greška izdvajanja moći od njenog upražnjavanja ne nastaje potpuno iz sholastičkog učenja o *slobodnoj volji* koje, odista, prodiere veoma malo u običan život i ima tek malo uticaja na naše proste i uobičajene načine mišljenja. Prema tom učenju pobude nas ne lišavaju slobodne volje, niti nam oduzimaju našu moć izvršenja dela ili odstupanja od njega. No prema običnim pojmovima čovek nema moći onde gde veoma značajne pobude leže između njega i zadovoljavanja njegovih želja, i opredeljuju ga da odustane od onog što želi da izvrši. Ja ne mislim da sam pao u šake mog neprijatelja kad ga sretnem na ulici sa mačem o bedrima, a sâm nemam nikakva oružja. Ja znam da je strah od gradskog upravnika jak kao i železni okovi, i da sam savršeno bezbedan baš kao da je neprijatelj okovan ili zatvoren. Ali kad neko lice stekne vlast nada mnom da ne samo nema spoljašnjih prepreka za njegove postupke već isto tako ono me može kazniti ili nagraditi kako mu se svidi bez ikakvog straha da sâm bude kažnjeno, ja mu onda pripisujem punu vlast i smatram sebe njegovim podložnikom ili vazalom.

Dakle, ako uporedimo ova dva slučaja, slučaj čoveka koji ima jake pobude interesa ili bezbednosti da odustane od nekog postupka, i slučaj drugog koji nije pod takvom obavezom, videćemo, prema filozofiji objašnjennoj u prethodnoj knjizi, da jedina znana razlika između njih leži u tome da u prvom slučaju zaključujemo, iz *prošlog iskustva*, da čovek nikad neće izvršiti tu radnju, a u drugom da je moguće ili verovatno da će je izvršiti. Ništa nije promenljivije i nestalnije u mnogim prilikama nego što je ljudska volja; samo snažne pobude mogu nam dati potpunu izvesnost u pogledu izricanja čovekovih budućih radnja. Kad vidimo čoveka slobodna od tih pobuda, pretpostavljamo mogućnost njegovog delanja ili odustajanja; i mada, uopšte, možemo zaključiti da njega opredeljuju pobude i uzroci, to ipak ne otklanja neizvesnost našeg suda u pogledu tih uzroka, ni uticaj te neizvesnosti na strasti. Pošto, prema tome, pripisujemo moć izvršenja neke radnje svakome ko nema veoma jakih pobuda da tu radnju spreči, a uskraćujemo je onome ko ih ima, može se s pravom zaključiti da je *moć* uvek u vezi s *upražnjavanjem*, bilo stvarnim ili verovatnim, te da smatramo da je čovek obdaren nekom sposobnošću kad vidimo, iz *prošlog iskustva*, da je verovatno, ili bar moguće, da je on upražnjava. I odista, kako se naše strasti uvek obaziru na stvarno postojanje objekata, a uvek sudimo o toj stvarnosti na osnovu prošlih primera, ništa ne može biti verovatnije, samo po sebi, bez ikakvog daljeg umovanja nego da se moć sastoji u mogućnosti ili verovatnoći neke radnje, onakve kakvu nam otkrivaju iskustvo i praksa sveta.

Sada je očividno da kad god je neko lice u takvoj situaciji prema meni da nema veoma jake motive koji bi ga odvratili od nanošenja ozleda meni, pa je stoga *neizvesno* da li će me ozlediti ili neće, ja se moram osećati nelagodno u takvom položaju, i ne mogu razmatrati mogućnost ili verovatnoću te ozlede bez razumljive zabrinutosti. Strasti nisu pod uplivom samo onih događaja koji su izvesni i nepogrešni već isto tako, u manjem stepenu, onih koji su mogući i slučajni. I mada možda nikad neću osetiti nikakvo zlo, i mada će se pokazati da, filozofski govoreći, to lice nikad nije ni imalo moći da me ozledi, pošto je nije ispoljilo, to neće sprečiti da iz prethodne neizvesnosti nastane moje osećanje nelagodnosti. Prijatna strast može ovde delovati kao god i nelagodna, i doneti zadovoljstvo kad opazim da neko do-

bro postaje moguće ili verovatno usled mogućnosti ili verovatnoće da mi ga neko podari, posle otklanjanja nekih jakih pobuda koje su ga pređe mogle sprečiti u tome.

No možemo dalje zapaziti da se ova zadovoljnost povećava kad neko dobro dolazi na takav način da je u našoj *vlastitoj* moći da ga uzememo ili ostavimo, a nema ni fizičke prepreke niti neke veoma jake pobude da sprečava naše uživanje. Pošto svi ljudi žele zadovoljstvo, ništa ne može biti verovatnije nego njegovo postojanje kad nema spoljašnje smetnje po njegovo proizvođenje, a ljudi ne vide opasnost u tome što bi sledili svoje naklonosti. U tom slučaju njihova uobrazilja lako anticipira zadovoljstvo i donosi istu radost kao da su uvereni o njegovom pravom i stvarnom postojanju.

No ovo ne objašnjava dovoljno zadovoljnost koja prati bogatstvo. Tvrdica nalazi uživanje u svome novcu, to jest u *moći* koju mu novac pruža da pribavlja sva zadovoljstva i udobnosti života, mada on zna da je četrdeset godina uživao u svome bogatstvu, a da nikad nije uživao u njima; i, sledstveno, on ne može zaključiti, nijednom vrstom umovanja, da je stvarno postojanje tih zadovoljstava bliže nego kad bi bio lišen svih svojih posjedovanja. No iako on ne može da obrazuje takav zaključak umovanja o bližem primicanju zadovoljstva, izvesno je da on *zamišlja* da se ono primiće bliže kad god su sve spoljašnje prepreke uklonjene, zajedno sa snažnijim pobudama interesa i opasnosti, koje mu se suprotstavljaju. Za dalje uverenje o ovoj tački moram uputiti na moj prikaz volje,¹ gde ću obajsniti onaj lažni osećaj slobode, usled kojega zamišljamo da možemo privoditi u delo sve što nije veoma opasno ili uništavalačko. Kad god neka druga osoba nije pod snažnom obavezom interesa da se odrekne nekog zadovoljstva, mi sudimo *iz iskustva* da će zadovoljstvo postojati, da će ga ta osoba verovatno imati. Ali kad smo mi sami u tome položaju, sudimo *iz varke mašte* da je zadovoljstvo još bliže i neposrednije. Čini se da se volja kreće lako u svakom pogledu i baca senku ili sliku sebe same čak i na onu stranu na koju se nije ustalila. Posredstvom te slike čini se da se uživanje primiće bliže nama i da nam pruža istu živu zadovoljnost kao kad bi ono bilo završeno izvesno i neizbežno.

¹ Deo III, odeljak 2.

Sad će biti lako izvesti čitavo ovo umovanje do jedne tačke i dokazati da, kad bogatstvo proizvede gordost ili sujetu u svojim smalcima, kao što to nikad ne propusti da učini, to je samo posredstvom dvojakog odnosa utiska i predstava. Sama suština bogatstva sastoji se u moći pribavljanja zadovoljstva i udobnosti života. Sama suština te moći sastoji se u verovatnoći njenog upražnjavanja i u njenom dejstvovanju na nas da anticipiramo, *istinitim* ili *lažnim* umovanjem, stvarno postojanje zadovoljstva. To anticipiranje zadovoljstva je, samo po sebi, veoma znatno zadovoljstvo; a kako je njegov uzrok neko posedovanje ili vlasništvo koje uživamo, i koje je time vezano sa nama, to ovde jasno vidimo sve delove prethodnog sistema najtačnije i jasno iznesene pred nas.

Iz istog razloga, stoga što bogatstvo prouzrokuje zadovoljstvo i gordost, a siromaštvo izaziva nelagodnost i smernost, moć mora proizvesti one prave emocije a ropstvo ove druge. Moć ili vlast nad drugima čini nas sposobnim da zadovoljimo sve naše žudnje, kao što nas ropstvo, podvrgavajući nas volji drugih, izlaže hiljadi oskudica i mučenja.

Ovde vredí zapaziti da se sujeta zbog moći, ili stid zbog ropstva, mnogo uvećavaju s obzirom na osobe nad kojima mi vršimo vlast, ili koje vrše vlast nad nama. Jer, pretpostavimo da je moguće da načinimo kipove sa tako divnim mehanizmom da mogu da se kreću i poslušno vrše naloge, očevídnó je da bi njihovo posedovanje pružalo zadovoljstvo i izazivalo gordost, ali ne do onog stepena kao kad se ista vlast vrši nad svesnim i razumnim stvorenjima, číje stanje, budući upoređeno sa našim vlastitim, čini da ta vlast izgleda prijatnija i od veće časti. Upoređenje je u svakom slučaju pouzdan metod da se cenjenje ma čega uveća. Bogataš oseća sreću svoga stanja još bolje kad ga postavi nasuprot stanju prosjaka. No ima jedno osobito preimućstvo u moći, po kontrastu, koje nam se, na neki način, javlja između nas i osobe kojoj zapovedamo. Upoređenje je očevídnó i prirodno: uobrazilja ga nalazi u samom predmetu: misao dolazi do njegovog poimanja tečno i lako. A da ta okolnost ima značajnu posledicu u tome što povećava njegov uticaj, pokazaće se docnije kod ispitivanja prirode *zlobe* i *zavisti*.

ODELJAK XI

*O slavoljublju**O ljubavi prema glasovitosti*

Ne pored ovih izvornih uzroka gordosti i smernosti, postoji i jedan sekundarni, izveden iz mnjenja drugih, koji ima podjednak uticaj na čuvstva. Naš ugled, naš karakter, naše ime krupni su i značajni obziri; pa čak i drugi uzroci gordosti — vrlina, lepota i bogatstvo imaju malo uticaja kad su bez potpore tuđih mnjenja i osećanja. Da bismo objasnili tu pojavu, biće potrebno malo okolišiti i najpre objasniti prirodu *saosećanja*.

Nijedna osobina ljudske prirode nije upadljivija, sama po sebi i po svojim posledicama, nego što je ta sklonost koju imamo da saosećamo sa drugima, i da primamo komunikacijom njihove naklonjenosti i osećanja, ma koliko oni bili drukčiji od naših vlastitih ili čak njima suprotni. To ne pada u oči samo kod dece koja slepo prihvataju svako mišljenje koje im se kaže već i kod veoma pametnih i razboritih, koji nalaze da je vrlo teško ići za svojom pameću ili naklonošću, a nasuprot onoj njihovih prijatelja i svakidašnjih drugova. Tome principu treba da pripišemo veliku jednoobraznost koju možemo primetiti u naravima i u načinu mišljenja ljudi iste nacije; i mnogo je verovatnije da ova sličnost nastaje iz saosećanja negoli od uticaja tla i podneblja, koji, iako ostaju nepromenljivo isti, ne mogu da održe karakter nacije istim za vreme od jednog stoleća. Dobročudan čovek nađe se posle jednog trenutka u istom raspoloženju u kojem je njegovo društvo; a čak i oni najvećma gordi i osorni primaju neku crtu od svojih zemljaka i poznanika. Veseo lik uliva u moj um zadovoljstvo i vedrinu, kao što onaj srdit ili tužan izaziva u meni naglu potištenost. Ozlojeđenost, mržnju, poštovanje, ljubav, hrabrost, veselost, i setu, — sve te strasti više osećam usled komunikacije negoli usled svoje prirodne naravi i raspoloženja. Takva značajna pojava vredna je naše pažnje, i mora se tragati za njom do njenih pravih principa.

Kad je neko čuvstvo zadahnuto saosećanjem, to se najpre zna samo po njegovim posledicama, i po onim spoljašnjim znacima na licu i u govoru koji donose predstavu o tome. Ta pred-

stava se pretvara odmah u utisak i dobiva takav stepen sile i živosti da postaje sama ta strast i proizvodi podjednaku emociju kao prvobitno čuvstvo. Ma koliko trenutna mogla biti ta promena predstave u utisak, ona nastaje iz izvesnih gledanja i mišljenja, koji neće pomoći strogom ispitivanju filozofa, mada mogu samoj osobi koja ih stvara.

Očevidno je da je predstava, ili bolje utisak o nama samim, uvek prisno prisutan kod nas i da nam naša svest daje tako živ pojam o našoj vlastitoj osobi da je nemoguće zamisliti da išta u toj pojedinosti može ići dalje od toga. Prema tome, svaki objekt koji je povezan sa nama mora se poimati sa sličnom živošću poimanja, prema prethodnim principima; i mada taj odnos nije tako jak kao što je odnos uzročnosti, on još uvek mora imati znatnog uticaja. Sličnost i dodirnost su odnosi koji se ne smeju zapostaviti; naročito kad, zaključivanjem iz uzroka i posledica, i po opažanju spoljašnjih znakova, saznajemo o stvarnom postojanju objekta koji je sličan ili dodiran.

Dakle, očevidno je da je priroda sačuvala veliku sličnost među svim ljudskim stvorenjima, i da nikad ne uočavamo neku strast ili princip u drugih, a da, u ovom ili onom stepenu, njihov u paralelu ne bismo mogli otkriti u sebi. Slučaj je isti sa građom uma kao i sa građom tela. Ma kako se delovi mogli razlikovati oblikom i veličinom, njihova struktura i sastav uopšte su isti. Postoji vrlo upadljiva sličnost, koja se održava usred sve njihove raznovrsnosti; a ta sličnost zacelo doprinosi veoma mnogo da nam pomogne da uđemo u tuđa osećanja i da ih prigrlimo s lakoćom i zadovoljstvom. Shodno tome, kad pored opšte sličnosti naših priroda vidimo da postoji neka naročita sličnost u našoj naravi ili karakteru, ili zemlji, ili jeziku, to potpomaže saosećanje. Što je jači odnos između nas i nekog objekta, to uobrazilja lakše vrši prelaz i donosi povezanoj predstavi živost poimanju kojim uvek obrazujemo predstavu o našoj vlastitoj osobi.

Sličnost nije ni jedini odnos koji ima ovu posledicu, već dobiva novu snagu od drugih odnosa koji ga mogu pratiti. Osećanja drugih ljudi imaju malo uticaja kad su oni daleko od nas, i potreban je odnos dodira da bi se ona prenela potpuno. Odnos krvi, budući vrsta uzročnosti, može katkad doprineti istoj posledici, kao i poznanstvo, koje deluje na isti način kao i vaspitanje i navika, kao što ćemo docnije videti potpunije.¹ Svi ti

¹ Deo II, odeljak 4.

odnosi, kad se sjedine, prenose utisak ili svest o našoj vlastitoj osobi na predstavu osećanjâ i drugih, i čine da ih poimamo na najjači i najživlji način.

Bilo je primećeno u početku ove rasprave da se sve predstave pozajmljuju od utisaka i da se ove dve vrste opažaja razlikuju samo u stepenima snage i živosti kojima dejstvuju na dušu. Sastavni delovi predstava i utisaka potpuno su jednaki. Način i red njihovog pojavljivanja mogu biti isti. Različni stepeni njihove snage i živosti, prema tome, jedine su pojedinačnosti po kojima se razlikuju; i kako se ta razlika može otkloniti, donekle, pomoću odnosa između utisaka i predstava, ne čudi nas što predstava nekog osećanja ili strasti može na taj način tako oživeti da postane sâmo to osećanje ili strast. Živa predstava nekog objekta uvek se približava njegovom utisku; i izvesno je da možemo osetiti muku ili bol dejstvom same snage uobrazilje, i doprineti da bolest postane stvarna time što često na nju mislimo. No to je najvećma zapažljivo kod mnjenjâ i čuvstva; i u toj oblasti uglavnom živahna se predstava pretvara u utisak. Naša čuvstva zavise više od nas samih i od unutrašnjih radnja uma nego ma koji drugi utisci; iz tog razloga ona prirodnije nastaju iz uobrazilje i iz svake živahne predstave koju obrazujemo o njima. To je priroda i uzrok saosećanja; i to je način na koji ulazimo tako duboko u mnjenja i čuvstva drugih, kad god ih otkrivamo.

U čitavoj ovoj stvari značajno je naročito da ove pojave snažno potvrđuju prethodni sistem koji se tiče razuma, za sledstveno i ovaj sadašnji koji se tiče strasti, pošto su oni analogni jedan sa drugim. Očevidno je odista da kad saosećamo sa strastima i osećanjima drugih, ti pokreti pojavljuju se najpre u *našem* umu kao puke predstave, i mi poimamo da one pripadaju drugoj osobi kao što poimamo svaku drugu prostu činjenicu. Isto tako očevidno je da se predstave čuvstava drugih pretvaraju u same one utiske koje predstavljaju, i da strasti nastaju u saobraznosti sa slikama koje obrazujemo o njima. Sve ovo prdmet je najprostijeg iskustva, i ne zavisi ni od kakve filozofske hipoteze. Može se dopustiti da samo nauka objašnjava te pojave, mada u to isto vreme mora se priznati da su one same po sebi tako jasne da ima tek malo prilike da se ona primeni. Jer, pored odnosa uzroka i posledice, pomoću kojeg smo uvereni u stvarnost sa kojom saosećamo, pored toga, velim, moramo se pomoći

odnosima sličnosti i dodirnosti da bismo osetili saosećanje u njegovoj potpunosti. A pošto ti odnosi mogu potpuno da pretvore predstavu u utisak i da prenesu živost ovog drugog na ono prvo tako potpuno da se u prelazu ne izgubi ništa, možemo lako da pojмимо kako sam odnos uzroka i posledice može da posluži jačanju i oživljavanju predstave. U saosećanju postoji očevidno preobraćanje predstave u utisak. To preobraćanje nastaje iz odnosa objekata prema nama. Naše „ja“ uvek je prisno prisutno u nama. Uporedimo sve ove okolnosti i videćemo da saosećanje tačno odgovara radnjama našeg shvatanja, i čak sadrži nešto većma iznenađujuće i izvanredno.

Vreme je sada da skrenemo pogled sa opšteg razmatranja saosećanja i da pogledamo njegov uticaj na gordost i smernost, kad te strasti nastaju od hvale i kuđenja, od dobra glasa i ozloglašnosti. Možemo zapaziti da niko nije nikad bio hvaljen od drugog zbog neke osobine a da ta osobina, ako je stvarna, ne bi sama od sebe proizvodila gordost u čoveka koji je ima. Pohvale se kreću ili oko njegove moći, ili bogatstva, ili vrline, ili porodice; a sve su to predmeti sujete, što smo već objasnili i o tome položili račun. Izvesno je, dakle, da ako bi čovek gledao na sebe u istoj svetlosti u kojoj se javlja svome poštovaocu, on bi najpre osetio posebno zadovoljstvo, a potom gordost ili samozadovoljnost, prema gore objašnjenoj hipotezi. Sad, ništa nije prirodnije za nas nego da prihvatamo mnjenja drugih u ovoj pojedinačnosti, kako iz *saosećanja*, koje čini sva njihova osećanja prisno prisutnim u nas, tako i iz *umovanja*, koje nas navodi da njihov sud smatramo kao vrstu argumenta za ono što tvrde. Ova dva principa autoriteta i saosećanja utiču bezmalo na sva naša mnjenja, no maraju imati naročit uticaj kad sudimo o našoj sopstvenoj vrednosti i karakteru. Takvi sudovi uvek su praćeni strašću;¹ i ništa ne teži više da poremeti naše rasuđivanje i da nas strovali u svakakva mnjenja, ma koliko nerazložna, nego njihova veza sa strašću, koja se rasprostire preko uobrazilje i daje dodatnu snagu svakoj povezanoj predstavi. Tome možemo dodati da, budući svesni velike pristrasnosti u našu vlastitu korist, posebno nam godi sve što potvrđuje ono dobro mnjenje koje imamo o sebi, a lako nas vređa sve što mu se protivi.

Knjiga I, dco III, odeljak 10.

Sve ovo izgleda vrlo verovatno u teoriji; no da bismo našem umovanju dali punu izvesnost, moramo ispitati pojave strasti, i videti da li se one sa tim slažu.

Među ovim pojavama, kao veoma povoljnu po našu sadašnju svrhu, možemo oceniti pojavu da, iako je dobar glas uopšte uzev prijatan, nama ipak čini mnogo veće zadovoljstvo odobravanje od strane onih koje i sami cenimo i poštujemo nego od onih koje mrzimo i preziremo. Na sličan način, najmučniji nam je prezir osoba do čijeg suda makar malo držimo, a ravnodušni smo u velikoj meri prema mnenjima ostalog ljudskog roda. No ako bi um dobivao od nekog urođenog nagona žudnju za dobrim glasom, a mrskost prema ozloglašenošću, dobar glas i ozloglašenost uticali bi na nas bez razlike; i svako mnjenje, prema tome da li je povoljno ili nepovoljno, izazivalo bi podjednako žudnju ili mrskost. Sud budale je sud druge osobe, kao god i sud mudraca, i samo slabiji po svome uticaju na naše sopstveno suđenje.

Odobravanje pametnog čoveka ne samo da nam više godi nego odobravanje budale no pruža i dodatno zadovoljstvo kad je dobiveno posle dugog i prisutnog poznanstva. Ovo se objašnjava na isti način.

Hvale drugih nikad nam ne pružaju mnogo zadovoljstva ako su nesaglasne sa našim vlastitim mnenjem i ne uznose nas radi onih kvaliteta u kojima se najviše odlikujemo. Prost vojnik malo ceni kvalitet rečitosti; učenjak hrabrosti; vladika humora; ili trgovac učenosti. Ma kakvo poštovanje čovek mogao uživati zbog nekog kvaliteta, apstraktno uzetog, kad je on sam svestan da ga ne poseduje, mnenja celoga sveta pružiće mu malo zadovoljstva u toj pojedinačnosti, i to zato što ona nikad neće moći da povuku za sobom njegovo mnjenje.

Ništa nije običnije za ljude iz dobrih porodica, ali u teškim prilikama, nego da ostave svoje prijatelje i zemlju, i radije da potraže sredstva za život u bednom argatovanju među tuđincima negoli među onima kojima je poznato njihovo poreklo i obrazovanost. Bićemo nepoznati, vele oni, onde kuda idemo. Niko neće ni slutiti iz kakvih smo porodica potekli. Bićemo daleko od naših prijatelja i poznanika, pa će nam tako naše siromaštvo i beda lakše padati. Ispitivanje ovih osećanja pokazuje mi da ona pružaju mnoge veoma uverljive argumente za moju sadašnju svrhu.

Prvo, možemo zaključiti iz njih da nelagodnost da budemo prezreni zavisi od saosećanja, a da saosećanje zavisi od odnosa objekta prema nama, pošto nam je najnelagodnije da trpimo prezir osoba koje su i povezane sa nama i krvno, i dodirne su u prostoru. Otuda nastojim da umanjim to saosećanje i tu nelagodnost razdvajanjem tih odnosa, i postavljamo se u dodirnost prema tuđincima, a na udaljenost od rođaka.

Drugo, možemo zaključiti da odnosi jesu potrebni saosećanju ne uzeti apsolutno kao odnosi, već zbog njihovog uticaja na pretvaranje naših predstava tuđih osećanja u ta sama osećanja posredstvom udruživanja između predstave tuđih osoba i predstave naše sopstvene osobe. Jer ovde postoje odnosi i srodstva i dodirnost, ali pošto nisu ujedinjeni u istoj osobi, oni doprinose saosećanju u manjem stepenu.

Treće, sama ova okolnost umanjivanja saosećanja, usled razdvajanja odnosâ, vredna je naše pažnje. Recimo, nalazim se u bednim prilikama među tuđincima, i, sledstveno, prema meni se postupa s malo obzira: pa ipak, nalazim da mi je taj položaj lakši nego onaj kad sam svakog dana bio izložen preziru svoje rodbine i svojih zemljaka. U ovom slučaju osećam se dvojako prezren: od svojih rođaka, no oni su odsutni; od onih oko mene, no oni su tuđinci. Taj dvojaki prezir na isti način povećavaju dva odnosa srodstva i dodirnosti. Ali, kako osobe koje su povezane sa mnom ovim dvama odnosima, nisu iste ta razlika predstavâ razdvaja utiske koji nastaju iz prezira i sprečava ih da se stope jedan u drugi. Prezir mojih suseda ima izvestan uticaj, kao i prezir moje rodbine; no ti su uticaji odeliti i nikad se ne sjedinjuju, kao kad prezir nastaje od strane osoba koje su u isti mah i moji rođaci. Ova pojava analogna je gore objašnjenom sistemu gordosti i smernosti, što može izgledati tako neobično prestonj pameti.

Četvrto, čovek u tim prilikama prirodno krije svoje poreklo od onih među kojima živi, i vrlo mu je nelagodno ako neko posumnja da je roda mnogo visočijeg nego što to njegov sadašnji imetak i način života pokazuju. O svemu na ovome svetu sudi se po upoređanju. Ono što je ogromno bogatstvo za privatnog gospodina, uboštvo je za vladara. Seljak bi se smatrao srećnim da ima ono što je nedovoljno da podmiri neophodnost jednog plemića. Kad je čovek naviknut na raskošniji način života, ili smatra da mu to pripada po pravu dođenja i plemenitosti, sve što je ispod toga neprijatno je i postidno, i sa najvećom marljivi-

vošću čovek skriva svoje polaganje prava na bolju sreću. U ovom slučaju on sam zna svoje nedaće; no kako ljudi sa kojima on živi ne znaju za njih, on ima neprijatnu refleksiju i upoređenje koje mu sopstvene misli navešćuju, a nikad do toga ne dolazi saosećanjem sa drugima — što zacelo mnogo doprinosi njegovoj lagodnosti i zadovoljnosti.

Ako ima šta da se zameri ovoj hipotezi *da zadovoljstvo koje nam daje hvala nastaje usled prenošenja osećanja*, videćemo, pri ispitivanju, da će te zamerke, kad se sagledaju u pravoj svetlosti, poslužiti da hipotezu potvrde. Dobar glas u narodu može biti prijatar čak i čoveku koji prezire svetinu; no to je zato što njoj njeno mnoštvo daje dodatni značaj i autoritet. Plagijatori uživaju u pohvalama mada su svesni da ih ne zaslužuju; no to je jedna vrsta građenja kule u oblacima, gde se uobrazilja zabavlja vlastitim maštarijama i nastoji da ih načini čvrstim i postojanim pomoću saosećanja sa čuvstvima drugih. Prezir najviše pogađa gorde ljude, mada oni nisu od onih koji ga najbrže primaju; no to je zbog suprotnosti koja nastaje između njihove prirodne strasti i one strasti koju primaju saosećanjem. Na sličan način, žestok ljubavnik veoma je nezadovoljan kada kудite i osuđujete njegovu dragu; mada je očividno da vaše suprotstavljanje ne može imati uticaja sem ako ga pridobijete i navedete da saoseća sa vama. Ako vas prezire, ili opazi da se šalite, sve što kažete nema uticaja na njega.

ODELJAK XII

O gordosti i smernosti životinjâ

Tako, u kakvoj god svetlosti razmatrali ovaj predmet, možemo uvek zapaziti da uzroci gordosti i smernosti odgovaraju tačno našoj hipotezi, i da ništa ne može izazvati ni jednu ni drugu od ovih strasti ako to ne bi bilo vezano sa nama i proizvodilo zadovoljstvo ili bol nezavisno od strasti. Mi smo ne samo dokazali da je težnja da se proizvede zadovoljstvo ili bol zajednička svima uzrocima gordosti ili smernosti, već isto tako da je to jedina stvar koja je zajednička, pa sledstveno jeste kvalitet pomoću kojeg one dejstvuju. Dokazali smo dalje da najvažniji uzroci ovih strasti nisu stvarno ništa drugo doli moć proizvođenja

prijatnih ili neprijatnih oseta; pa prema tome da sve njihove posledice, a između ostalih gordost i smernost, potiču jedino iz tog izvora. Takvi prosti i prirodni principi, osnovani na takvim čvrstim dokazima, ne mogu ne biti prihvaćeni od filozofâ, sem ako im se suprotstave neke zamerke koje su meni promakle.

Svoje opaske o ljudskom telu i eskpermente nad njim anatomiji obično udružuju sa onim izvršenim nad životinjama, i iz slaganja tih argumenata izvode nov dopunski argument za neku određenu hipotezu. Izvesno je odista da onde gde je građa delova kod zverinja ista kao i kod ljudi, i rad tih delova takođe isti, uzroci tog rada ne mogu biti drugačiji; i ma šta otkrili da je istinito o jednoj vrsti, može se zaključiti, bez kolebanja, da je izvesno i o onoj drugoj. Tako, iako se može s pravom pretpostaviti da je mešavina telesnih sokova,* i da je sastav sitnih delova, nešto drukčiji u ljudi nego u običnih životinja, pa prema tome ogled koji bismo načinili o dejstvu lekova na jedne neće se primenjivati na druge, ipak, kako su građa vena i mišića, tkivo i položaj srca, pluća, želuca, jetre i drugih delova, isti ili bezmalo isti kod svih životinja, ona ista hipoteza koja kod jedne vrste objašnjava mišićne pokrete, stvaranje hila, krvotok, mora biti primenljiva svakoj; pa, prema tome da li se slaže ili ne slaže sa ogledima koje vršimo na ma kojoj vrsti stvorova, možemo izvesti dokaz o njenoj istinitosti ili neistinitosti za sve. Stoga ovaj metod istraživanja, koji se pokazao tako ispravan i koristan u umovanjima o telu, primenimo na našu sadašnju anatomiju uma, i vidimo kakva otkrića možemo njime da načinimo.

Da bismo to učinili, moramo pokazati sličnost *strasti* kod ljudi i životinja, a potom uporediti *uzroke* koji proizvode te strasti.

Jasno je u bezmalo svih vrsta stvorova, a naročito u onih plemenitijeg soja, da postoje mnogi očevидni znaci gordosti i smernosti. Sâmo držanje i hod labuda, ili ćurana, ili pauna, pokazuju visoku predstavu koju on ima o sebi i njegov prezir prema svima drugima. Ovo je tim upadljivije što, kod dveju poslednjih vrsta životinja, gordost uvek prati lepotu i ispoljava se samo kod mužjaka. Sujeta i nadmetanje konja u brzini, pasâ u pameti i oštrini njuha, bika i petla u snazi, i svake druge životinje u njenoj osobenoj odličnosti. Dodajte ovome da sve vrste životinja,

* Prema negdašnjim verovanjima četiri osnovna telesna soka (tzv. „humora”) određivala se fizičke i mentalne osobine čoveka. Prim. red.

koje se često toliko približe čoveku da se sprijatelje s njim, pokazuju očevidnu gordost na njegovo odobravanje, i prijatne su im njegove pohvale i milovanja, nezavisno od svakog drugog obzira. I tu sujetu ne izaziva u njih svačije milovanje bez razlike, već uglavnom onih osoba koje poznaju i vole, na isti način kao što se ta strast izaziva u ljudskom rodu. Sve su to očevidni dokazi da gordost i smernost nisu samo ljudske strasti već se prostiru širom celog životinjskog sveta.

Isto tako *uzroci* ovih strasti umnogome su isti kod zverinja kao i kod nas, uz razložen odbitak onog što dolazi usled našeg nadmoćnog znanja i razumevanja. Tako životinje imaju malo ili nimalo osećanja vrline ili poroka; one brzo gube iz vida krvne veze, nesposobne su da imaju odnos prava i svojine. Iz tog razloga uzroci njihove gordosti i smernosti nalaze se jedino u telu, i nikad ne mogu biti ni u umu ni u spoljašnjim objektima. No, ukoliko se tiču tela, isti kvaliteti prouzrokuju gordost u životinje kao i u ljudskom rodu; i taj prelaz osniva se uvek na lepoti, snazi, brzini ili nekom drugom korisnom ili prijatnom kvalitetu.

Pešto su ove strasti iste, i nastaju iz istih uzroka kod svih stvorenih bića, sledeće je pitanje: da li je i *način* na koji uzroci dejstvuju takođe isti? Prema svim pravilima analogije, to upravo treba očekivati; a ako vidimo prilikom ogleda da se razjašnjenje ovih pojava, kojim se koristimo kod jedne vrste, ne može primeniti kod ostalih, možemo pretpostaviti da je to razjašnjenje, ma kako dopadljivo, u stvari bez osnova.

Da bismo rešili to pitanje, smatrajmo da očevidno postoji isti *odnos* predstava, i da potiče iz istih uzroka, u umu životinja kao god i u umu čoveka. Pas koji je sakrio kost, često zaboravlja mesto; ali, kad je doveden do njega, njegova misao prelazi iako na ono što je pređe sakrio, posredstvom dodirnosti, koja proizvodi odnos među njegovim predstavama. Na sličan način, kad je negde bio žestoko istučen, on će drhtati kad se tom mestu približi, čak iako ne vidi nikakve znake sadašnje opasnosti. Posledice sličnosti nisu tako upadljive; ali kako taj odnos čini znatan sastojak u uzročnosti, u kojoj sve životinje pokazuju tako očevidno rasuđivanje, možemo zaključiti da tri odnosa — odnos sličnosti, dodirnosti i uzročnosti — dejstvuju na isti način na životinje kao i na ljudska bića.

Ima isto tako primera odnosa utisaka dovoljno da nas uvere da postoji sjedinjenje izvesnih čuvstava jednih sa drugima u ni-

žim vrstama stvorova kao god i u višim, i da se njihovi umovi često prenose kroz niz povezanih emocija. Pas, uznesen radošću, postaje prirodno obuzet ljubavlju ili nežnošću prema svom gospodaru ili prema suprotnom polu. Na sličan način, kad je obuzet bolom ili žalošću, on postaje razdražljiv i zloćudan; i ona strast, koja je isprva bila tuga, na najmanji povod pretvara se u srdžbu.

Tako, svi unutrašnji principi koji su u nama potrebni da bi se proizvela gordost ili smernost, zajednički su svim stvorovima; a pošto su uzroci koji izazivaju ove strasti takođe isti, možemo s pravom da zaključimo da ti uzroci dejstvuju na isti *način* u celom životinjskom svetu. Moja je hipoteza tako prosta, i pretpostavlja tako malo razmišljanja i rasuđivanja, da je primenljiva svakom svesnom stvoru; a to je, mora se dopustiti, ne samo uverljiv dokaz o njenoj istinitosti već će se pokazati uveren sam, da je i zamerka svakom drugom sistemu.

DEO II

O ljubavi i mržnji

ODELJAK I

O objektu i uzrocima ljubavi i mržnje

Bezmaloprije je sasvim nemoguće dati definiciju strasti *ljubavi* i *mržnje* — i to zato što one proizvode samo prost utisak, bez ikakve mešavine ili sjedinjenja. Bilo bi isto tako nepotrebno pokušati dati njihov opis, izvodeći ga iz njihove prirode, postanja, uzroka i objekata, i to zato što su to predmeti našeg sadašnjeg ispitivanja, kao i zato što su same te strasti dovoljno poznate iz običnog osećanja i iskustva. To smo već zapazili o gordosti, i smernosti, i ponavljamo to ovde o ljubavi i mržnji; i, odista, postoji tako velika sličnost između ova dva para strasti da ćemo morati da počnemo sa nekom vrstom kratkog pregleda naših umovanja o onim prvim da bismo objasnili ove druge.

Kao što neposredni *objekti* gordosti i smernosti jeste „ja” ili ono istovetno lice o čijim smo mislima, radnjama i osetima neposredno svesni, — tako *objekt* ljubavi i mržnje jeste neko drugo lice, čijih misli, radnja i oseta nismo svesni. Ovo je dovoljno očividno iz iskustava. Naša ljubav i mržnja uvek su upućene nekom svesnom biću koje je izvan nas; i kad govorimo o *samoljublju*, to nije u pravom smislu, niti pak oset koji proizvodi ima išta zajedničko sa snažnom emocijom koju izaziva prijatelj ili draga. Isti je slučaj sa mržnjom. Nas mogu mučiti naše sopstvene greške i ludosti; no nikad ne osećamo gnev ili mržnju, sem od uvreda koje nam drugi nanose.

No iako je objekt ljubavi i mržnje uvek neko drugo lice, jasno je da objekt, pravo govoreći, nije *uzrok* tih strasti, niti je sâm dovoljan da ih izazove. Jer, pošto su ljubav i mržnja neposredno suprotne u svome osetu, i nemaju zajednički isti objekt, — kad bi taj objekt bio takođe i njihov uzrok, on bi proizvodio

te suprotne strasti u podjednakom stepenu; a kako one moraju, od samog prvog početka, uništiti jedna drugu, nijedna od njih ne bi mogla da se pojavi. Prema tome, mora postojati neki uzrok drugačiji od objekta.

Ako razmotrimo uzroke ljubavi i mržnje, videćemo da su oni veoma raznovrsni i da nemaju mnogo zajedničkog. Vrlina, znanje, duhovitost, razboritost, dobroćudnost neke osobe proizvode ljubav i poštovanje, kao što suprotne osobine, mržnju i prezir. Iste strasti nastaju od telesnih oblika, kao što su lepota, snaga, hitrina, spretnost i od njihovih suprotnosti, kao i od spoljašnjih zgoda i nezgoda porodice, imanja, odeće, nacije i podneblja. Nema ni jednog od ovih objekata a da ne bi, svojim različnim kvalitetima, mogao da proizvede ljubav i poštovanje, ili mržnju i prezir.

Iz gledišta o ovim uzrocima možemo izvesti novo razlikovanje između *kvaliteta* koji dejstvuje i *predmeta* na koji se on stavlja. Princ koji poseduje veličanstven dvorac uživa zbog toga poštovanje naroda, i to, *prvo*, zbog lepote dvorca — i *drugo* zbog odnosa vlasništva koje ga povezuje s njim. Odstranjenje jednog ili drugog uništava strast, što očividno dokazuje da je uzrok složen.

Bilo bi zamorno slediti strasti ljubavi i mržnje kroza sva zapažanja koja smo načinili o gordosti i smernosti, a koja su podjednako primenljiva na oba para strasti. Biće dovoljno *primetiti*, uopšte, da je objekt ljubavi i mržnje očividno neko lice koje misli; i da je oset prve strasti uvek prijatan, a druge nelagodan. Možemo isto tako *pretpostaviti*, sa izvesnim vidom verovatnoće, da je uzrok obe ove strasti uvek povezan sa nekim bićem koje misli, i da uzrok prve proizvodi posebno zadovoljstvo, a druge posebnu nelagodnost.

Jedna od ovih pretpostavki — naime, da uzrok ljubavi i mržnje mora biti povezan sa nekim licem ili bićem koje misli da bi se te strasti proizvele nije samo verovatno već je i suviše očividna da bi se osporila. Vrlina i porok, kad se razmatraju apstraktno; lepota i rugoba, kad se nalaze na beživotnim objektima; siromaštvo i bogatstvo, kad pripadaju trećoj osobi, ne izazivaju ni stepen ljubavi ili mržnje, poštovanja ili prezira, prema onima koji nisu ni u kakvom odnosu prema njima. Neka osoba gledajući kroz prozor ugleda me na ulici, a iza mene divnu palatu sa

kojom ja nemam nikakve veze; uveren sam da niko neće reći da će mi ta osoba odati istu poštu kao kad bih bio vlasnik te palate.

Na prvi pogled nije tako očividno da je odnos utisaka potreban po ove strasti, i to stoga što se u prelazu jedan utisak toliko pobrka sa drugim da postaju neraznamljivi. No kao što smo kod gordosti i smernosti lako mogli da načinimo razdvajanje i da dokažemo da svaki uzrok ovih strasti proizvodi poseban bol ili zadovoljstvo, mogao bih ovde, naročito ispitujući razne uzroke ljubavi i mržnje, da se sa istim uspehom pridržavamo istoga metoda. Ali kako hitam ka potpunom i presudnom dokazu o ovim sistemima, odgađam za trenutak to ispitivanje; a u međuvremenu pokušaću, pomoću jednog argumenta koji se osniva na neospornom iskustvu, da obrnem u moju sadašnju svrhu sve moje umovanje o gordosti i smernosti.

Malo ima osoba koje su zadovoljne svojim karakterom, ili darovitošću, ili imanjem, koje ne žele da se pokažu pred svetom, i da zadobiju ljubav i odobravanje ljudskoga roda. Očividno je, dakle, da iste osobine i okolnosti, koje su uzroci gordosti i samopoštovanja, jesu isto tako uzroci sujete ili želje za ugledom; i da uvek iznosimo na videlo one pojedinačnosti sa kojima smo u sebi najvećma zadovoljni. Ali ako ljubav i poštovanje ne bi proizvodili oni isti kvaliteti koji proizvode gordost, shodno tome da li su ti kvaliteti povezani sa nama ili sa drugima, ovaj bi metod postupanja bio veoma apsurdan, niti bi ljudi mogli očekivati slaganje u osećanjima svake druge osobe sa osećanjima koja su sami gajili. Istina je, malo ljudi pravi stroge sisteme strasti ili razmišljanja o njihovoj opštoj prirodi i njihovim sličnostima. No i bez takvog napredovanja u filozofiji nismo podložni mnogim greškama u ovoj stvari, već nam je dovoljno vođstvo običnog iskustva, kao god i jedna vrsta *predstavljanja* koje nam ukazuje šta će delovati na druge, prema onome što osećamo neposredno u sebi samima. Pošto, dakle, isti kvaliteti koji proizvode gordost ili smernost prouzrokuju ljubav ili mržnju, svi oni argumenti koji su bili upotrebljeni da se dokaže da uzroci prvih strasti izazivaju bol ili zadovoljstvo nezavisno od strasti, biće primenljivi sa podjednakom očevidnošću na uzroke drugih.

ODELJAK II

Ogledi da potvrde ovaj sistem

Kad se valjano izvažu ovi argumenti, niko se neće kolebati da li da se složi sa zaključkom koji izvodim iz njih, i koji se tiče prelaza između vezanih utisaka i predstava, naročito stoga što je to princip sam po sebi tako lak i prirodan. No da bismo postavili ovaj sistem izvan sumnje, s obzirom na ljubav i mržnju, kao i na gordost i smernost, biće umesno da napravimo neke nove oglede na svima ovim strastima, kao i da se podsetimo ponekog od onih zapažanja koja sam ranije pomenuo.

Da bismo napravili te oglede, zamislimo da sam u društvu osobe prema kojoj ranije nisam gajio osećanja ni prijateljstva ni neprijateljstva. Tu imam pred sobom prirodne i poslednje objekte sve ove četiri strasti. Sâm sam pravi objekt gordosti ili smernosti; druga osoba — ljubavi i mržnje.

Osmotrite sada pažljivo prirodu ovih strasti i njihov uzajamni položaj. Očevidno je da su tu četiri čuvstva postavljena tako reći u kvadrat, ili u pravilnu međusobnu spojenost i udaljenost jednih od drugih. Strasti gordosti i smernosti, kao i strasti ljubavi i mržnje, spaja istovetnost njihovog objekta, a to sam ja — za prvu grupu strasti, a neko lice — za drugu grupu. Ove dve linije prenošenja ili spajanja obrazuju dve suprotne strane kvadrata. Zatim, gordost i ljubav su prijatne strasti; mržnja i smernost neprijatne. Ta sličnost oseta između gordosti i ljubavi, kao i ona između smernosti i mržnje, obrazuju novu vrstu spajanja, i mogu se smatrati kao druge dve strane kvadrata. Uopšte uzev, gordost je spojena sa smernošću, ljubav sa mržnjom, preko svojih objekata ili predstava, gordost sa ljubavlju, smernost sa mržnjom — preko svojih oseta ili utisaka.

Kažem, dakle, da ništa ne može proizvesti nijednu od ovih strasti a da joj ne donosi dvojak odnos, naime, predstavâ prema objektu strasti, i oseta prema samoj strasti. To moramo da dokazemo pomoću naših ogleda.

Prvi ogled. Da bismo sa više reda obavili ove oglede, zamislimo najpre da smo stavljeni u gorepomenutu situaciju, to jest, u društvo neke druge osobe, i da nam je prikazan neki objekat koji ne stoji u odnosu ni utisaka ni predstava prema nijednoj od tih strasti. Tako, recimo, gledamo zajedno prost kamen, ili neki drugi običan predmet, koji ne pripada ni jednome od nas,

a sam po sebi ne izaziva nikakvu emociju, niti nezavisan bol i zadovoljstvo: očevidno je da takav objekt neće proizvesti ni jednu od te četiri strasti. Isprobajmo to redom na svakoj od njih. Primenimo to na ljubav, na mržnju, na smernost, na gordost; nijedna od njih ne javlja se ni u najmanjem stepenu koji se može zamisliti. Menjajmo objekt koliko god puta hoćemo, pod uslovom da uvek biramo onaj koji ne stoji ni u jednom od ova dva odnosa. Ponovimo ogled u svim nastrojenostima koje su umu prijemčive. Nijedan objekt u ogromnoj raznovrsnosti prirode neće, ni u jednoj nastrojenosti, proizvesti nikakvu strast bez ovih odnosa.

Drugi ogled. Pošto objekt kojemu nedostaju ova dva odnosa ne može nikad proizvesti neku strast, prenesimo na nj samo jedan od tih odnosa, i vidimo šta će uslediti. Tako, recimo, ja posmatram kamen, ili neki običan objekt koji pripada meni ili mome drugu, te na taj način stiče odnos predstavâ prema objektu strasti: jasno je da, uzevši stvar *a priori*, nikakva emocija bilo kakve vrste ne može se razložno očekivati. Jer, pored toga što odnos predstavâ deluje postojano i tiho na um, on nosi podjednak podsticaj u pravcu suprotnih strasti gordosti i smernosti, ljubavi i mržnje, prema tome da li objekt pripada nama ili drugima; ta suprotnost strasti mora uništiti obe i ostaviti um savršeno slobodnim od bilo kakvog afekta ili emocije. Ovo umovanje *a priori* potvrđuje se iskustvom. Nijedan beznačajan ili prost objekt, koji ne izaziva bol ili zadovoljstvo nezavisno od strasti, neće nikad, svojom svojstvenošću ili drugim odnosima prema nama ili prema drugima, biti kadar da proizvede čuvstva gordosti ili smernosti, ljubavi ili mržnje.

Treći ogled. Očevidno je, prema tome, da odnos predstava nije kadar da sam izazove ova čuvstva. Uklonimo sad taj odnos i, umesto njega, postavimo odnos utisaka, iznoseći objekt koji je prijatan ili neprijatan ali nije ni u kakvom odnosu prema nama ili drugu; i osmotrimo posledice. Da razmotrimo stvar najpre *a priori*, kao u prethodnom ogledu, možemo zaključiti da će objekt imati malu, ali neizvesnu vezu sa tim strastima. Jer, pored toga što taj odnos nije hladan ni nezapažljiv, on nema nepodesnosti odnosa predstavâ, niti nas podjednakom snagom upućuje ka dvema suprotnim strastima, koje, usled svoje suprotnosti, uništavaju jedna drugu. No ako razmotrimo, u drugu ruku, da taj prelaz od oseta ka čuvstvu ne podstiče nikakav princip koji

proizvodi prelaz predstava, već, naprotiv, da iako se taj jedan utisak lako preliva u drugi, ipak se promena objekata smatra oprečnom svima principima koji uzrokuju prelaz te vrste; otuda možemo izvesti zaključak da ništa neće nikad biti postojan i trajan uzrok neke strasti što je vezano sa strašću samo odnosom utisaka. Ono što bi naš razum zaključio iz analogije, posle vaganja ovih argumenata, bilo bi ovo: objekt koji proizvodi zadovoljstvo ili nelagodnost, može dati takav obrt nastrojenosti da ona može prirodno zapasti u gordost ili ljubav, smernost ili mržnju, i potražiti druge objekte na kojima, pomoću dvojakog odnosa, može da osniva ova čuvstva; ali objekt, koji ima samo jedan od tih odnosa, iako najpovoljniji, nikad ne može proizvesti neku postojanu i uspostavljenu strast.

Srećom, pokazuje se da se sve ovo umovanje osniva tačno na iskustvu i pojavama strasti. Zamislimo da putujemo sa nekim saputnikom kroz zemlju koja nam je obojici potpuno tuđa; očevidno je, ako su predeli lepi, drumovi valjani, i gostionice udobne, da će to izazvati u meni zadovoljstvo sa samim sabom kao i dobro raspoloženje prema mome saputniku. No kako zamišljamo da ta zemlja nije ni u kakvom odnosu ni prema meni ni prema mome prijatelju, ona ne može biti neposredni uzrok gordosti ili ljubavi; pa, prema tome, ako ne osnivam strast na nekom drugom objektu, koji je u bližem odnosu prema bilo kojem od nas dvojice, moje emocije valja pre smatrati kao prelivanje jedne plemenite i dobrohotne nastrojenosti negoli kao uspostavljenu strast. Slučaj je isti kad objekt izaziva nelagodnost.

Četvrti ogled. Pošto smo našli da ni objekt bez odnosa predstava ili utisaka, ni objekt koji ima samo jedan odnos, ne mogu nikad prouzrokovati gordost ili smernost, ljubav ili mržnju, sam razum može da nas uveri, bez ikakvog daljeg ogleda, da što god ima dvojak odnos mora nužno izazvati te srasti — pošto je očevidno da one moraju imati neki uzrok. No, da bismo ostavili što je moguće manje mesta sumnji, ponovimo naše oglede i vidimo da li ishod u tom slučaju odgovara našem očekivanju. Izabiram objekt, kao vrlinu, koji prouzrokuje posebno zadovoljstvo: tome objektu pridajem odnos prema sebi; i vidim da se iz te nastrojenosti stvari rađa odmah strast. Ali koja strast? Sama ona strast gordosti, prema kojoj taj objekt stoji u dvojakom odnosu. Njegova predstava vezana je sa predstavom o meni, objektom strasti: oset koji on prouzrokuje sličan je osetu strasti. Da bih bio

siguran da se ne varam u ovom pogledu, uklanjam najpre jedan odnos, pa drugi, i vidim da svako uklanjanje uništava strast i ostavlja objekt potpuno ravnodušnim. No ja nisam ovim zadovoljan. Vršim još jedan ogled; i umesto da uklonim odnos, ja ga samo zamenjujem za odnos drukčije vrste. Zamišljam da vrlina pripada mome drugu, ne meni; i zapažam šta sledi iz te promene. Odmah opažam da se čuvstva koturaju uokolo, te ostavljajući gordost onde gde je samo jedan odnos (naime, odnos utisaka) padaju na stranu ljubavi, onamo kuda ih privlači dvojak odnos utisaka i predstava. Ponavljanjem istog ogleda a menjanjem iznova odnosa predstavâ, dovodim čuvstva natrag gordosti; a novim ponavljanjem stavljam ih opet kod ljubavi ili nežnosti. Budući potpuno uveren o uticaju ovog odnosa, isprobavam dejstvo onog drugog odnosa; i, zamenjujući vrlinu porokom, pretvaram prijatni utisak koji rađa vrlina u neprijatni koji nastaje od poroka. Ishod još uvek odgovara očekivanju. Porok, kad je u drugoga, izaziva posredstvom svoga odnosa strast mržnje, umesto ljubavi, koja se, iz istog razloga, rađa iz vrline. Nastavljajući ogled, menjam iznova odnos predstava i zamišljam da porok pripada meni. Šta sledi? Ono što je uobičajeno. Strast se pretvara iz mržnje u smernost. Tu smernost preobraćam u gordost pomoću nove promene utiska; i vidim, posle svega, da sam zatvorio krug i da sam pomoću tih promena vratio strast natrag u onaj isti položaj u kojem sam je prvom našao.

No da bih stvar načinio još izvesnijom, ja menjam objekt; i, umesto vrline i poroka, uzimam za ogled lepotu i rugobu, bogatstvo i siromaštvo, vlast i ropstvo. Svaki od ovih objekata, sa promenom svojih odnosa, na isti način prelazi krug strasti: i kojim god redom pošli, bilo kroz gordost, ljubav, mržnju, smernost, ili pak kroz smernost, mržnju, ljubav, gordost, ogled se ni najmanje ne menja. Odista, poštovanje i prezir ostaju u nekim prilikama umesto ljubavi i mržnje; no to su, u osnovi, iste strasti, samo načinjene drugačijim usled nekih uzroka, koje ćemo docnije objasniti.

Peti ogled. Da bismo dali veći autoritet ovim ogledima, promenimo stanje stvari koliko god je to moguće, i postavimo strasti i objekte u sve one različne položaje za koje su prijemčivi. Zamislimo da je osoba, u čijem društvu vršim sve ove ogleda, pored gore pomenutih odnosa, blisko povezana sa mnom bilo

krvnim srodstvom bilo prijateljstvom. Ona je, zamislićemo, moj sin ili brat, ili me vezuje s njome dugo i prisno poznanstvo. Zamislimo zatim da uzrok strasti stiče dvojak odnos utiska i predstava prema toj osobi; i pogledajmo kakve su posledice svih ovih složenih privlačnosti i odnosa.

Pre nego što razmotrimo kakve su one u stvari, utvrdimo kakve bi one trebalo da budu, saobrazno mojoj hipotezi. Jasno je da — prema tome da li je utisak prijatan ili je nelagodan — strast ljubavi ili mržnje mora nastati prema osobi koja je tako spojena sa uzrokom utiska onim dvojakim odnosima na koje sam neprestano ukazivao. Bratovljeva vrlina mora me navesti da ga volim, kao što njegova poročnost ili besramlje mora izazvati suprotnu strast. Ali sudeći samo po stanju stvari, ne bi trebalo da očekujem da će čuvstva tu mirovati i da se neće prelići u neki drugi utisak. Pošto je tu osoba koja je, posredstvom dvojakog odnosa, objekt moje strasti, ono isto umovanje navodi me na misao da će strast biti pomerena dalje. Osoba stoji, prema hipotezi, u predstavnom odnosu sa mnom; strast, čiji je ona objekt, budući ili prijatan ili neprijatan, stoji u odnosu utisaka prema gordosti ili smernosti. Očevidno je, dakle, da jedna od ovih strasti mora nastati iz ljubavi ili iz mržnje.

Ovo je umovanje koje obrazujem saobrazno svojoj hipotezi, i drago mi je što vidim, po ogledu, da sve tačno odgovara mome očekivanju. Vrlina ili porok sina ili brata ne samo izaziva ljubav ili mržnju već, novim prelazom, pod dejstvom sličnih uzroka, rađa gordost ili smernost. Ništa ne prouzrokuje veću taštinu nego neka blistava osobina u naše rodbine, i ništa nam teže ne pada nego njihova poročnost i besramlje. Ovo tačno slaganje ne pada nego njihova poročnost i besramlje. Ovo tačno slaganje hipoteze po kojoj umujemo.

Šesti ogled. Ovo osvedočenje biće još veće ako obrnemo ogled, i, održavajući još uvek iste odnose, počnemo samo sa nekom drugom strašću. Zamislimo da, umesto vrline i poroka sina ili brata, što prouzrokuje najpre ljubav ili mržnju, a potom gordost ili smernost, postavimo ove dobre ili loše kvalitete na nas same, bez ikakve neposredne veze sa osobom koja je u srodstvu sa nama; iskustvo nam pokazuje da se, usled ove promene situacije, ceo lanac prekida, i um se ne prenosi od jedne strasti ka drugoj, kao u prethodnom slučaju. Mi ne volimo ili ne mrzimo sina ili brata zbog vrline ili poroka koje primećujemo u sebi,

mada je očividno da ti isti kvaliteti u njima izazivaju u nas veoma primetnu gordost ili smernost. Prelaz od gordosti ili smernosti ka ljubavi ili mržnji nije tako prirodna kao od ljubavi ili mržnje ka gordosti ili smernosti. Ovo se može na prvi pogled oceniti kao suprotno mojoj hipotezi, pošto su odnosi utiska i predstavâ u oba slučaja potpuno isti. Gordost i smernost su utisci vezani sa ljubavlju i mržnjom. Ja sâm povezan sam sa osobom. Prema tome, treba očekivati da slični uzroci moraju proizvesti slične posledice, te da se savršen prelaz rađa iz dvojakog odnosa, kao u svim drugim slučajevima. Ovu teškoću rešićemo lako ako razmislimo o sledećem.

Očividno je da, pošto smo u svakoj prilici prisno svesni sebe samih, svojih osećanja i strasti, njihove predstave moraju nas se dojmiti s većom živošću negoli predstava osećanjâ i strasti ma koje druge osobe. Ali sve što nas doima sa živošću, i javlja se u punoj i snažnoj svetlosti, prodire silom, na neki način, u naše obziranje i na najmanji nagoveštaj i usled najbeznačajnijeg odnosa postaje prisutno u umu. Iz istog razloga, kad je jednom prisutno, ono zauzima našu pažnju i sprečava je da ne odluta ka drugim objektima, ma koliko snažan bio njihov odnos prema našem prvom objektu. Uobrazilja prelazi lako od nejasnih ka živahnim predstavama, ali uz teškoće od živahnih ka nejasnim. U prvom slučaju odnos je potpomognut jednim drugim principom; u drugom taj mu se princip suprotstavlja.

Ja sam zapazio da one dve duševne moći, uobrazilja i strast, pomažu jedna drugu u svom radu kad su im sklonosti iste i kad dejstvuju na isti objekt. Um je uvek sklon da prelazi od jedne strasti nekoj drugoj koja je vezana s njome; i ta se sklonost pospešuje kad je objekt jedne strasti vezan sa objektom one druge. Dva podsticaja sadejstvuju jedan sa drugim i čine ceo prelaz glatkijim i lakšim. No ako bi se desilo da, dok odnos predstava, strogo govoreći, ostaje i dalje isti, njegov uticaj u pro-uzrokovanju prelaza uobrazilje više ne postoji, očividno je da njegov uticaj na strasti mora takođe prestati, budući da je potpuno zavisano od tog prelaza. To je razlog zašto se gordost ili smernost ne prelivaju u ljubav ili mržnju sa istom lakoćom sa kojom se ove druge strasti menjaju u one prve. Ako je neko moj brat, ja sam isto tako njegov: no iako su odnosi recipročni, oni imaju veoma različna dejstva na uobrazilju. Prelaženje je glatko i slobodno od obziranja na ma koju osobu koja je povezana

sa nama, a usmereno je na obziranje na nas same, kojih smo svakog trenutka svesni. No, kad se čuvstva jednom usmere ka nama, mašta ne prelazi sa istom lakoćom od tog objekta ka nekoj drugoj osobi, ma koliko blisko bila povezana sa nama. Ovaj laki ili teški prelaz uobrazilje dejstvuje na strasti i potpomaže ili usporava njihov prelaz, što jasno dokazuje da su ove dve moći strasti i uobrazilje uzajamno povezane, i da odnosi predstavâ imaju uticaj na čuvstva. Bezbrojni ogledi to potvrđuju; povrhu toga ovde vidimo da čak i kad odnos ostaje, ako je usled neke naročite okolnosti njegovo uobičajeno dejstvo u proizvodnji udruživanja ili prelaza predstavâ sprečeno, njegovo uobičajeno dejstvo na strasti — to što nas vodi od jedne ka drugoj — sprečeno je na sličan način.

Neki mogu, možda, videti protivrečnost između ove pojave i pojave saosećanja, gde um prelazi lako od predstave nas samih ka predstavi ma kojeg drugog objekta koji je s nama vezan. No ova će teškoća nestati ako imamo u vidu da u saosećanju naša vlastita ličnost nije objekt neke strasti, niti tu ima ičega što učvršćuje našu pažnju na nas same, kao u ovom slučaju, u kojem se uzima da nas pokreće gordost ili, smernost. Ono što nazivamo sobom, nezavisno od opažaja svakog drugog objekta, stvarno nije ništa; te iz tog razloga moramo skrenuti pogled na spoljašnje objekte i prirodno je za nas da se obziremo sa najviše pažnje na one koji se nalaze dodirno prema nama ili koji su nam slični. Ali, kad sam ja sâm objekt strasti, nije prirodno napustiti obziranje na sebe dokle god se strast ne iscrpe, u kom slučaju dvojaki odnos utisaka i predstava ne može više da deluje.

Sedmi ogled. Da bismo čitavo ovo umovanje podvrgli daljem ispitu, napravimo nov ogled; pa pošto smo već videli posledice povezanih strasti i predstava, zamislimo ovde istovetnost strasti spojene sa odnosom predstava; i razmotrimo posledice te nove situacije. Očevidno je i razložno da ovde valja očekivati prelaz strasti od jednog objekta ka drugome; jer, pretpostavlja se da odnos predstavâ još traje, a istovetnost utisaka mora proizvesti jaču vezu nego najsavršenija sličnost koja se može zamisliti. Prema tome, ako je dvojak odnos utisaka i predstavâ kadar da proizvede prelaz od jednog ka drugome, utoliko je više kadra istovetnost utisaka sa odnosom predstava. Shodno tome, kad neku osobu volimo ili mrzimo, vidimo da strasti retko ostaju unutar svojih prvih granica, no proširuju se ka svim dodirnim objek-

tima, i obuhvataju prijatelje i rodbinu onoga koga volimo ili mrzimo. Ništa nije prirodnije nego biti blagonaklon prema nekome zato što smo u prijateljstvu sa njegovim bratom, a bez ikakvog daljeg ispitivanja njegovog karaktera. Zavada sa nekom osobom izaziva u nas omrazu prema celoj porodici, mada potpuno nedužnoj i pogledu onog što izaziva našu zlovolju. Primeri ove vrste mogu se svuda videti.

U ovom pogledu postoji samo jedna teškoća koju valja rešiti pre nego što krenemo dalje. Očevidno je da, iako sve strasti lako prelaze od jednog objekta ka drugome sa kojim je povezan, ipak, taj se prelaz vrši sa većom lakoćom gde je krupniji objekt dat najpre, a manji mu sledi, negoli onde gde je ovaj red obrnut, te manji uzima prvenstvo. Tako je prirodnije da volimo sina zbog oca negoli oca zbog sina; slugu zbog gospodara, negoli gospodara zbog sluge; podanika zbog vladara, negoli vladara zbog podanika. Na sličan način, spremniji smo da zamrzimo celu porodicu onde gde je naša prva svađa bila sa glavom porodice, negoli onde gde smo nezadovoljni sinom, slugom, ili nekim mlađim članom. Ukratko, naše strasti, kao i drugi objekti, spuštaju se sa većom lakoćom negoli što se penju.

Da bismo mogli razumeti u čemu se sastoji teškoća objašnjenja ove pojave, moramo imati u vidu da onaj isti razlog koji opredeljuje uobrazilju da prelazi od dalekih ka dodirnim objektima sa više lakoće negoli od dodirnih ka dalekim, prouzrokuje isto tako da ona menja lakše manje za veće, negoli veće za manje. Sve što ima najveći uticaj, najvećma postaje predmet pažnje; a sve što je najvećma predmet pažnje, najlakše se javlja u uobrazilji. Više smo skloni da previdimo ono što je beznačajno, negoli ono što izgleda od znatne važnosti u svakom predmetu, naročito ako ovo drugo uzima prvenstvo i najpre zadržava našu pažnju. Tako, ako nas neka slučajna okolnost navede da razmatramo satelite Jupitera, naša je mašta prirodno opredeljena da obrazuje predstavu te planete; na ako najpre mislimo o glavnoj planeti, za nas je prirodnije da previdimo njene satelite. Pomen provincije neke države prenosi naše misli ka prestonici te države; no mašta se ne vraća sa istom lakoćom ka razmatranju provincija, predstava usluge izaziva u nas misao na gospodara; predstava podanika odvođi naš pogled ka vladaru. Ali isti odnos nema podjednak uticaj da nas ponovo prenese natrag. I na tom se osniva Kornelijin prekor njenim sinovima — da treba da se stide što je ona poznatija po nazivu kćeri Scipionove, negoli po nazivu majke Gra-

ha. To je, drugim rečima, bilo bodrenje za njih da budu čuveni i slavni kao što je bio njihov ded; inače uobrazilja naroda, prelazi od nje, koja je bila posrednica, i postavljena u podjednak odnos prema sinovima i prema dedu, uvek bi ostavila njih, a nju bi označila po onome što je znatnije i od veće važnosti. Na istom principu osniva se prost običaj da žene nose ime svojih muževa, pre negoli da muževi nose ime ženâ; a isto tako učtivost davanja prvenstva onima koje cenimo i poštujemo. Mogli bismo naći mnogo drugih primera da potvrde ovaj princip, kad to ne bi bilo već dovoljno očevidno.

Dakle, pošto mašta nailazi na istu lakoću u prelazu od manjeg ka većem, kao i od udaljenog ka dodirnom, zašto da ovo lako prelaženje predstava ne potpomogne prelaženje strasti u prvom slučaju kao god u drugome? Vrline prijatelja ili brata proizvode najpre ljubav a onda gordost, zato što u tome slučaju uobrazilja prelazi od dalekog ka dodirnom, prema svojoj naklonosti. Naše vlastite vrline ne proizvode najpre gordost, pa onda ljubav prema prijatelju ili bratu, zato što bi prelaz u tome slučaju bio od dodirnog ka udaljenom, suprotno njenoj sklonosti. Ali ljubav ili mržnja potčinjenoga ne prouzrokuje lako strast prema pretpostavljenome, premda bi to bila prirodna sklonost uobrazilje dok ljubav ili mržnja pretpostavljenog prouzrokuje strast prema potčinjenom, suprotno toj sklonosti. Ukratko, ista lakoća prelaza ne deluje na isti način na pretpostavljenog i na potčinjenog kao na dodirno i daleko. Ove dve pojave izgledaju protivreče i zahtevaju nešto pažnje da bi se izmirile.

Pošto se prelaz predstava ovde pokazuje suprotnim prirodnoj težnji uobrazilje, tu moć mora nadjačati neki snažniji pristup jedne druge vrste; a kako ništa nije nikad prisutno u umu sem predstava i utisaka, taj princip mora nužno počivati u utiscima. Sad, zapaženo je da su utisci ili strasti povezani jedino svojom sličnošću, i da kad ma koje dve strasti postave um u istu ili u sličnu nastrojenost, on veoma prirodno prelazi od jedne ka drugoj, kao što, naprotiv, neslaganje u nastrojenostima stvara teškoću u prelaženju strasti. No zapaža se da to neslaganje može nastati od razlike u stepenu kao god i u vrsti; i mi ne doživljavamo veću teškoću pri naglom prelaženju od malog stepena ljubavi ka malom stepenu mržnje, negoli od malog ka većem stepenu kojega bilo od ova dva čuvstva. Čovek, kada je miran ili tek malo uznemiren, toliko se razlikuje, u svakom pogledu, od

sebe sama, kada ga uzvitla silovita strast, da dve osobe ne mogu biti manje slične jedna drugoj; i nije lako preći iz jedne krajnosti u drugu bez znatnog vremenskog razmaka između njih.

Teškoća nije manja, ako nije veća, u prelaženju od jake strasti ka slaboj, nego što je od prelaženja od slabe ka jakoj, pod uslovom da jedan od strasti pri svojoj pojavi uništi onu drugu, i da obe od njih ne postoje u isti mah. No slučaj se potpuno menja kad se strasti ujedine skupa i dejstvuju na um u isto vreme. Slaba strast, kad se doda jakoj, ne čini tako znatnu promenu u nastrojenosti, kao kad se jaka doda slaboj; to je razlog što postoji tešnja povezanost između velikog stepena i malog negoli između malog stepena i velikog.

Stepen svake strasti zavisi od prirode njenog objekta; i čuvstvo koje se upućuje osobi značajnoj u našim očima ispunjava i obuzima um mnogo više negoli čuvstvo koje ima za objekt osobu manjeg značaja. Ovde se, dakle, ispoljava protivrečnost između težnje uobrazilje i strasti. Kad uputimo našu misao jednom velikom i jednom malom objektu, uobrazilja nalazi više lakoće u prelaženju od onog malog ka velikome, negoli od onog velikog ka malome; ali čuvstva nalaze veću teškoću: i kako su čuvstva snažniji principi negoli uobrazilja, nije čudo što ona preovladaju nad njome i privuku um na svoju stranu. Uprkos teškoći prelaženja od predstave velikog ka predstavi malog, strasti usmerena ka prvoj proizvodi uvek sličnu strast prema drugoj, onda kad su veliko i malo povezali zajedno. Predstava služe veoma lako izaziva misao o gospodaru; ali mržnja ili ljubav prema gospodaru proizvodi sa većom lakoćom srditost ili blagonaklonost prema sluzi. Najjača strast u ovom slučaju uzima prvenstvo; a pošto dodatak one slabije ne čini znatnu razliku u nastrojenosti, prelaz između njih postao je time lakši i prirodniji.

Kao što smo u prethodnom ogledu videli da odnos predstava koji, usled neke naročite okolnosti, prestane da proizvodi svoju uobičajenu posledicu olakšavanja prelaza predstava, prestaje isto tako da deluje na strasti; tako u ovom ogledu nalazimo isto svojstvo utisaka. Dva različna stepena iste strasti zacelo uzajamno povezani; ali ako je onaj manji najpre dat, on će malo ili nimalo težiti da uvede onaj veći, i to zato što dodatak velikog malome proizvodi osetniju promenu nastrojenosti negoli dodatak malog velikome. Ove pojave, kad se dobro razmotre, pokazace se uverljivim dokazom ove hipoteze.

A ovi dokazi biće potvrđeni ako imamo u vidu način na koji ovde um rešava protivrečnost koju sam zapazio između strasti i uobrazilje. Mašta prelazi sa više lakoće od manjeg ka većem negoli od većeg ka manjem. Ali, naprotiv, silovita strast proizvodi lakše slabu strast negoli slaba strast silovitu. U tom slučaju, strast na kraju preovlađuje nad uobraziljom; no to je obično mirenjem s njome, i traženjem jednog drugog kvaliteta koji može da bude protivteža onome principu iz kojega je suprotstavljanje nastalo. Kad volimo oca ili glavu neke porodice, mi malo mislimo na njegovu decu ili sluge. No kad su oni prisutni sa nama, ili kada je svakako u našoj moći da budemo od pomoći, blizina ili dodirnost u ovom slučaju povećava njihovu veličinu, ili u najmanju ruku uklanja ono suprotstavljanje koje mašta stvara prelaženju čuvstva. Ako uobrazilja nalazi teškoću u prelaženju od većeg ka manjem, ona nalazi podjednaku lakoću u prelaženju od dalekog ka dodirnom, što stvar dovodi do jednakosti, i ostavlja otvoren put od jedne strasti ka drugoj.

Osmi ogled. Zapazio sam da je prelaz od ljubavi ili mržnje ka gordosti ili smernosti lakši negoli od gordosti ili smernosti ka ljubavi ili mržnji; i da teškoća koju uobrazilja nalazi u prelaženju od dodirnog ka udaljenom jeste uzrok zašto jedva imamo primer potonjeg prelaza čuvstava. Moram, ipak, da napravim jedan izuzetak, naime, da se sam uzrok gordosti i smernosti nalazi u nekoj drugoj osobi. Jer, u tom slučaju, uobrazilja je prinuđena da se obazre na tu osobu, a svoj pogled ne može da ograniči na nas same. Tako, ništa lakše ne proizvodi blagonaklonost i dobru volju prema nekome nego kad taj odobrava naše ponašanje i karakter; kao što, u drugu ruku, ništa nas ne zadahnjuje jačom mržnjom nego njegovo kuđenje ili prezir. Očevidno, ovde je prvobitna strast gordost ili smernost, čiji je objekt „ja”; i da se ta strast prelijeva u ljubav ili mržnju, čiji je objekt neka druga osoba, uprkos pravilu koje sam već postavio — *da uobrazilja prelazi sa teškoćom od dodirnog ka udaljenome*. Ali prelaz u ovom slučaju ne vrši se samo zbog odnosa između nas i te osobe no zato što je sama ta osoba stvarni uzrok naše prve strasti, i, sledstveno, blisko je povezana s njome. Njeno odobravanje proizvodi gordost, a neodobravanje smernost. Nije čudo, onda, što se uobrazilja ponovo vraća natrag, praćena povezanim strastima ljubavi i mržnje. Ovo nije protivrečnost, no izuzetak od pravila; i izuzetak koji nastaje iz istog razloga kao i pravilo.

Prema tome, izuzetak kao što je ovaj pre potvrđuje pravilo. I odista, ako razmotrimo svih osam ogleda koje sam objasnio, videćemo da se isti princip javlja u svima, i da se posredstvom prelaženja koja nastaje od dvojakog odnosa utisaka i predstava proizvode gordost i smernost, ljubav i mržnja. Objekt bez odnosa,¹ ili samo sa jednim,² nikad ne proizvodi ni jednu od ovih strasti; i pokazalo se³ da strast uvek varira shodno odnosu. Štaviše, možemo zapaziti da onde gde odnos, usled neke naročite okolnosti, nema svoju uobičajenu posledicu proizvođenja bilo predstava bilo utisaka, on prestaje da deluje na strasti, i ne rađa ni gordost ni ljubav, ni smernost ni mržnju. Ovo pravilo vidimo da uvek važi, čak i kad se pojavi njegova oprečnost;⁴ i kao što se često pokazuje da odnos nema posledice (a to dolazi, pokazuje ispitivanje, usled neke naročite okolnosti koja sprečava prelaz), tako isto, čak i u slučajevima gde ta okolnost, iako prisutna, ne sprečava prelaz, pokazuje da se on odvija usled neke druge okolnosti koja poravnava prvu. Tako ne samo što se varijacije svode na opšti princip već čak i varijacije tih varijacija.

ODELJAK III

Rešenje teškoća

Posle tolikih i tako neospornih dokaza izvedenih iz svakodnevnog iskustva i zapažanja može izgledati suvišno upuštati se u pojedinačno ispitivanje svih slučajeva ljubavi i mržnje. Prema tome upotrebiću nastavak ovog dela, *prvo*, da otklonim neke teškoće koje se tiču pojedinih uzroka ovih strasti; *drugo*, da ispitam složena čuvstva koja nastaju iz mešavine ljubavi i mržnje sa drugim emocijama.

Ništa nije očividnije nego da čovek zadobiva našu blagonaklonost, ili se izlaže našoj zlovolji, srazmerno zadovoljstvu ili nelagodnosti koje nam on pruža, i da strasti tačno drže korak sa osetima u svim njihovim promenama i varijacijama. Ko god nađe načina, bilo svojim uslugama, svojom lepotom, ili svojim laskanjem, da nam bude koristan ili prijatan, može da bude siguran u našu naklonjenost; kao što, u drugu ruku, ko god nam hudi ili nas

1) Prvi ogled. 2) Drugi i treći ogled. 3) Četvrti ogled.

4) Šesti ogled. 5) Sedmi i osmi ogled.

srdi, neminovno izaziva naš gnev ili mržnju. Kad je naš narod u ratu sa nekim drugim, mi te ljude mrzimo kao svirepe, lukave, nepravične i nasilničke; a sebe i saveznike uvek cenimo kao pravedljive, umerene i milosrdne. Ako vojskovođa naših neprijatelja požnje uspeh, mi mu jedva dajemo ljudski lik i obraz; on je veštac; on je u dosluhu sa demonima, kao što se govorilo o Oliveru Kromvelu i Vojvodi od Luksemburga; on je krvožedan, i uživa u smrti i razaranju. No ako je uspeh na našoj strani, naš komandant ima sve suprotne dobre osobine, i uzrok je vrline, kao god i hrabrosti i lepog ponašanja. Njegovo verolomstvo nazivamo taktikom; njegovu svirepost zlom neodeljivim od rata. Ukratko, trudimo se da svaku njegovu grešku ili umanjimo ili je udostojimo imena one vrline koja joj je približna. Očevidno je da isti metod mišljenja vlada i u običnom životu.

Ima nekih koji dodaju još jedan uslov i zahtevaju ne samo da bol i zadovoljstvo dolaze od neke osobe već isto tako da oni dolaze svesno, i sa naročitim osmišljenjem i namerom. Čovek koji nas slučajno rani i ozledi, ne postaje zbog toga naš neprijatelj; niti se mi smatramo obavezni ikakvim sponama zahvalnosti prema onome koji nam na isti način učini neku uslugu. Po nameri sudi-mo o radnjama; i shodno tome da li je namera dobra ili rđava, postaju uzroci ljubavi ili mržnje.

No ovde moramo napraviti jednu razliku. Ako je ona osobina u drugoga, koja nam godi ili ne godi, stalna i svojstvena njegovoj ličnosti i karakteru, ona će proizvesti ljubav ili mržnju, nezavisno od namere: no, inače, svesnost i osmišljenje su potrebni da bi se izazvale ove strasti. Čovek koji je neprijatan zbog svoje rugobe ili ludosti, objekt je našeg groženja, mada je potpuno izvesno da on nema ni najmanju nameru da izaziva naše nezadovoljstvo tim svojim kvalitetima. No ako nelagodnost ne dolazi od kvaliteta, već od radnje, koja se proizvodi i nestaje u trenutku, potrebno je, da bi se proizveo neki odnos i da bi ta radnja povezala dovoljno sa sobom, da ona potiče od naročite promišljenosti i osmišljenja. Nije dovoljno da radnja potiče od neke osobe, i da je ona njen neposredni uzrok i tvorac. Sam taj odnos isuviše je slab i nestalan da bi bio osnova za ove strasti. On ne doseže razboriti i misaoni deo, i ne proizilazi iz nečega *trajnog* u čoveku, niti ostavlja štogod za sobom, već prolazi u trenutku, kao da ga nikad nije ni bilo. U drugu ruku, namera pokazuje izvesne kvalitete koji, ustrajavajući pošto je radnja

obavljena, uspostavljaju vezu između radnje i osobe, i olakšavaju prelaz predstava od jedne ka drugoj. Mi ne možemo da mislimo o čoveku a da ne pomislimo na te kvalitete, sem ako su kajanje i promena života proizveli preinaku u tom pogledu; a i u tome slučaju strast je isto tako preinačena. Prema tome, ovo je jedan razlog zašto je potrebna namera da bi se izazvala ljubav ili mržnja.

No moramo dalje imati u vidu da je namera, pored toga što pojačava odnos predstavâ, često potrebna da proizvede odnos utisaka i izazove zadovoljstvo ili nelagodnost. Jer valja zapaziti da glavni deo uvrede čine prezir i mržnja koje ispoljava lice koje nas vređa; a bez toga, sama vred zadaje nam manje primetnu nelagodnost. Na sličan način, valjana usluga je prijatna uglavnom zato što laska našoj sujeti, i dokaz je blagonaklonosti i cenjenja osobe koja uslugu čini. Uklanjanje namere uklanjanja uvredu u jednom slučaju, a sujetu u drugom; i mora, dabome, prouzrokovati znatno umanjenje strasti ljubavi i mržnje.

Dopuštam da ove posledice uklanjanja osmišljenja, u umanjenju odnosâ utisaka i predstava, nisu potpune, niti mogu da uklone svaki stepen tih odnosa. No onda ja pitam da li uklanjanje osmišljenja može potpuno da ukloni strast ljubavi i mržnje? Iskustvo, uveren sam, kaže nam suprotno, i potpuno je izvesno da ljude često obuzima silovit gnev zbog povreda za koje sami moraju priznati da su potpuno nehotične i slučajne. Ta emocija, odista, ne može dugo trajati, no ipak je dovoljno da pokaže da postoji prirodna veza između nelagodnosti i gneva, i da će odnos utisaka delovati na veoma neznatan odnos predstavâ. No kad se silovitost utiska jednom malo ublaži, nepotpunost odnosa počinje bolje da se oseća; i pošto čoveka nimalo ne zanimaju oni vredovi koji su slučajni i nehotični, retko se događa da zbog njih gajimo trajno neprijateljstvo.

Do bismo ilustrovali ovo učenje jednim paralelnim primerom, možemo zapaziti da ne samo nelagodnost, koju u nama neko drugi slučajno izaziva ima malo snage da pobudi našu strast već isto tako i ona koja proizlazi od priznate nužnosti i dužnosti. Čovek koji stvarno namerava da nam nanese zlo, no u tome ga ne vodi mržnja ili zlovolja, već pravda i spravedljivost, ne navlači na sebe našu srditost, ako smo iole razložni; pa, ipak, on je i uzrok, i to svestan uzrok, naše patnje. Ispitajmo malo ovu pojavu.

Očevidno je, na prvome mestu, da ova okolnost nije presudna; i mada ona može biti kadra da umanji strasti, ona nikad ne može da ih potpuno otkloni. Kako je malo zločinaca koji nemaju zlovolje prema licu koje ih optužuje, ili prema sudiji koji ih osuđuje, iako su svesni onoga šta su zaslužili! Na sličan način, protivnika u sudskoj parnici i takmaca za neko zvanje u službi obično smatramo našim neprijateljima, mada bismo morali priznati, ako bismo samo časak razmislili, da su njihove pobude isto tako opravdane kao i god i naše.

Sem toga možemo uzeti u obzir da, kad nam neko lice nanese vred, skloni smo da ga zamislamo krivcem, i sa najvećom teškoćom dopuštamo njegovu ispravnost i nevinost. Ovo je jasan dokaz da nezavisno od mnjenja o nepravdi svaka vred ili nelagodnost prirodno teži da izazove našu mržnju, a da potom tražimo razloge kojima možemo da opravdamo i damo maha strasti. Ovde predstava povrede ne proizvodi strast, već proizilazi iz nje.

Nije nimalo čudnovato što strast može da proizvede mnjenje o povredi; jer inače moralo bi da pretvori znatno umanjenje, što sve strasti izbegavaju koliko god je moguće. Uklanjanje povrede može otkloniti gnev, bez dokaza da gnev nastaje samo od povrede. Vred i pravda dva su oprečna objekta, od kojih jedan teži da proizvodi mržnju, a drugi ljubav; i prema njihovim različnim stepenima, i našem posebnom toku mišljenja, jedan ili drugi od tih objekata preovlađuje i izaziva svoju pravu strast.

ODELJAK IV

O ljubavi prema srodnicima

Pošto smo naveli razlog zašto razne radnje koje prouzrokuju stvarno zadovoljstvo ili nelagodnost ne izazivaju nimalo, ili tek malo, strast ljubavi ili mržnje prema učiniocima, biće potrebno da pokažemo u čemu se sastoji zadovoljstvo ili nelagodnost mnogih objekata koje vidimo iz iskustva da proizvode te strasti.

Prema prethodnom sistemu, da bi se proizvela ljubav ili mržnja, potreban je uvek dvojak odnos utisaka i predstava između uzroka i posledica. No mada je ovo univerzalno istinito, upadljivo je da se strast ljubavi može izazivati samo jednim *odnosom* drukčije vrste, naime, između nas i objekata; ili, tačnije govo-

reći, da taj odnos uvek prate dva druga. Ko god je ujedinjen s nama nekom vezom, uvek je siguran na jedan deo naše ljubavi, srazmieran vezi, a da pri tom ne pitamo za njegove druge kvalitete. Tako, krvno srodstvo proizvodi najснаžniju vezu za koju je duh sposoban, ljubav roditelja prema deci, i manji stepen istog osećanja ukoliko se srodstvo smanjuje. Ovu posledicu nema samo krvno srodstvo već svaki drugi odnos bez izuzetka. Mi volimo naše sunarodnike, naše susede, ljude istog zanata, iste profesije, pa čak i istog imena kao što je naše. Svaki od tih odnosa ceni se kao neka veza i daje pravo na udeo u našoj naklonjenosti.

Ima još jedna pojava koja je paralelna ovoj, naime, da *poznanstvo*, bez ikakve vrste srodstva, rađa ljubav i blagonaklonost. Kad smo se navikli na neko lice i postali prisni s njime, mada družeći se s njima, nismo mogli da otkrijemo neke veoma vredne kvalitete koje bi ono imalo, ipak ne možemo izbeći da ga ne pretpostavimo neznancima o čijoj smo visokoj vrednosti potpuno uvereni. Ove dve pojave posledica srodstva i poznanstva osvetliće uzajamno jedna drugu, a obe se mogu objasniti istim principom.

Oni koji nalaze zadovoljstvo u povici protiv ljudske prirode, zapazili su da je čovek potpuno nedovoljan da se održi sâm, i da, kad razlabavite sve njegove oslonce na spoljašnje objekte, on odmah pada u najdublju melanholiju i očajanje. Otuda, vele oni, dolazi ona neprestana potraga za zabavljanjem — kockanje, lov, poslovi — pomoću kojih nastojimo da zaboravimo na sebe i budimo dušu iz mlitavog stanja u koje zapada kad je ne potkrepljuje neka bodra i živahna emocija. Ja se slažem sa ovim načinom mišljenja utoliko što priznajem da je um nedovoljan, sam sobom, da pribavi vlastitu zabavu, i da on prirodno traži strane objekte koji mogu da proizvedu živahan oset i da uzbude dušu. Na pojavu takvog objekta ona se budi kao iz sna; krv teče u novom ritmu; srce je uzbuđeno; i ceo čovek dobiva snagu kojom ne raspolaže u svojim časovima osame i spokoja. Otuda društvo prirodno stvara radost time što pruža najživlji od svih objekata; naime, razumno i misaono biće kakvi smo i sami, koje nam saopštava sve radnje svoga uma, poverava nam tajne svojih najskrivenijih osećanja i čuvstava, i pokazuje nam, u samom trenutku njihovog nastajanja, sve emocije koje prouzrokuju neki objekt. Svaka živahna predstava je prijatna, a naročito predstava neke strasti, zato što takva predstava postaje neka vrsta strasti i

doprinosi приметnijoj uzbuđenosti uma nego ma koja druga slika ili pojam.

Kad se ovo jednom prizna, sve drugo je lako. Jer kao što nam je društvo neznanaca prijatno za *kratko vreme*, time što oživljava našu misao, tako društvo srodnika i poznanika mora biti naročito prijatno, zato što ono dejstvuje na ovaj način u većem stepenu, a i njegov je uticaj *trajniji*. Što god je spojeno sa nama, predstavlja se na živ način zahvaljujući lakom prelazu od nas ka spojenom objektu. Naviknutost isto tako, ili poznatost, olakšava pristup objektu i pojačava misao o njemu. Prvi slučaj analogan je našim umovanjima izvedenim iz uzroka i posledice; drugi iz vaspitanja. I tako što umovanje i vaspitanje sadejstvuju jedino u proizvođenju žive i snažne predstave nekog objekta, tako je ovo jedina pojedinost koja je zajednička srodnost i poznatost. Prema tome, to mora biti uticajni kvalitet pomoću kojeg one proizvode sve svoje zajedničke posledice; a budući da su ljubav ili blagonaklonost jedna od tih posledica, strast mora poticati od snage i živosti predstave. Takva predstava je naročito prijatna, i čini da s naklonošću gledamo na sve što nju proizvodi, kad je to pravi objekt nežnosti i blagostanja.

Očevidno je da se ljudi udružuju prema svojim osobitim naravima i nastrojenostima, i da ljudi vesele naravi prirodno vole vesele, kao što ozbiljni gaje naklonost prema ozbiljnim. Ovo se događa ne samo kad primete sličnost između sebe i drugih već isto tako usled prirodnog toka raspoloženja, kao i usled izvesnog saosećanja koje se uvek javlja između sličnih karaktera. Kad ljudi primete sličnost, ova deluje na način onog odnosa koji proizvodi povezanost predstava. Kada je ne primete, ona deluje po nekom drugom principu; pa ako je ovaj drugi princip sličan prvome, to se mora primiti kao potvrda prethodnog umovanja.

Predstava o nama samim uvek nam je prisno data i donosi primetan stepen živosti predstavi ma kojeg drugog objekta sa kojim smo povezani. Ta živa predstava pretvara se postepeno u stvaran utisak, budući da su te dve vrste opažaja u mnogome iste, a razlikuju se samo u stepenima jačine i živosti. Ali ta promena mora se proizvoditi sa većom lakoćom usled činjenice što nas naša urođena narav navodi da osetimo isti utisak koji zapažamo u drugih, i čini da se on javi na najneznatniji povod. U tom slučaju sličnost pretvara predstavu u utisak, ne samo posredstvom odnosa i prelivanjem prvobitne živosti u povezanu

predstavu već isto tako i predstavljanjem takvog materijala koji plane od najmanje varnice. I kao što u oba slučaja ljubavi ili naklonjenosti nastale iz sličnosti možemo saznati da je saosećanje sa drugima prijatno samo po tome što izaziva emociju u duši, s obzirom da su lako saosećanje i odgovarajuće emocije jedino zajednički *srodnosti, poznatosti i sličnosti*.

Velika sklonost ljudi ka gordosti može se uzeti kao još jedna slična pojava. Često se događa, pošto smo duže vreme živeli u nekom gradu, ma koliko nam to isprva moglo biti neprijatno, ipak, kad nam objekti postanu dobro poznati i upoznamo se makar samo sa ulicama i zgradama, nenaklonost se postepeno umanjuje i najzad se menja u suprotnu stranu. Um nalazi zadovoljstvo i lakoću u gledanju na objekte na koje je navikao i prirodno ih pretpostavlja drugima, koji, iako možda sami po sebi vredniji, manje su mu poznati. Ista osobina uma zavodi nas da stvaramo dobro mišljenje o sebi i o svima objektima koji nam pripadaju. Oni se javljaju u jačoj svetlosti, prijatniji su, pa sledstveno podesniji su predmeti gordosti i taštine nego ikoji drugi.

Možda nije neumesno, dok se bavimo naklonošću koju gajimo prema našim poznanicima i srodnicima, da zapazimo neke dosta zanimljive pojave koje nju prate. Lako se zapaža u običnom životu da deca smatraju da je njihov odnos prema majci oslabio, u velikoj meri, zbog njenog drugog braka, i više ne gledaju na nju istim očima kao što bi gledali da je ostala u stanju udovištva. I ovo se ne dešava samo onda kad deca osećaju neugodnosti zbog njenog drugog braka, ili kad je njen drugi muž mnogo manje vrednosti od nje; no čak i bez obzira na ma koju od ovih okolnosti, samo zato što je ona postala deo još jedne druge porodice. Ovo isto događa se i onda kad je u pitanju očevo drugi brak, ali u mnogo manjem stepenu. I izvesno je da krvne veze ne postaju toliko labave u drugom slučaju kao što to čini preudaja majke. Ove dve pojave značajne su same po sebi, no još mnogo više kad se uporede.

Da se proizvede savršen odnos između dva objekta, potrebno je ne samo da se uobrazilja prenosi od jednog ka drugome, po sličnosti, dodirnosti, ili uzročnosti, već isto tako da se ona vraća natrag od drugog ka prvome sa istom neusiljenošću i lakoćom. Na prvi pogled to može izgledati nužna i neizbežna posledica. Ako je jedan objekt uzrok drugog, taj drugi objekt je

posledica svoga uzroka. Isto je sa dodirom; pa prema tome, pošto je odnos, uvek recipročan, može se pomisliti da povratak uobrazilje od drugog ka prvome mora isto tako, u svakom slučaju, da bude podjednako prirodan kao i njegov put od prvog ka drugome. Ali kad stvar bolje ispitamo, lako ćemo otkriti našu grešku. Jer zamislimo da drugi objekt, pored svog recipročnog odnosa prema prvom, ima isto tako snažan odnos prema nekom trećem objektu; u tom slučaju misao se, prelazeći od prvog objekta ka drugome, ne vraća sa istom lakoćom, mada odnos ostaje i dalje isti, ali se lako prenosi ka trećem objektu, posredstvom novog odnosa koji se javlja, i daje nov podsticaj uobrazilji. Taj novi odnos, prema tome, slabi vezu između prvog i drugog objekta. Mašta je, po samoj svojoj prirodi, kolebljiva i nestalna, i uvek smatra da su dva objekta jače povezana zajedno onda kad vidi da je put podjednako lak i u odlasku i u povratku, negoli onda kad je prelaz lak samo u jednom od ovih kretanja. Dvojako kretanje je neka vrsta dvojake veze, i spaja objekte na najčvršći i najprisniji način.

Freudaja majke ne raskida odnos deteta i roditeljke; i taj odnos dovoljan je da sprovede moju uobrazilju od mene ka njoj sa najvećom neusiljenošću i lakoćom. Ali kad uobrazilja dođe do te tačke sagledanja, ona vidi da je njen objekt okružen tolikim mnoštvom drugih odnosa koji zahtevaju njenu pažnju da ona ne zna koji da pretpostavi, i u nedoumici je na kojem novom objektu da se zadrži. Interesi i dužnost koji moju majku vezuju za drugu porodicu, sprečavaju ono vraćanje mašte od nje ka meni, što je neophodno da bi se veza podržala. Misao nema više treperenja koje je potrebno da je učini savršeno spokojnom, i da povlađuje njenoj sklonosti ka promeni. Ona odlazi sa lakoćom, ali vraća se sa teškoćom; i to prekidanje pokazuje joj da je odnos mnogo slabiji nego što bi bio da je prelaz otvoren i lak na obe strane.

Sad, da navedemo razlog zašto ova posledica ne sledi u istom stepenu prilikom očevog drugog braka; možemo se opomenuti onog što je već bilo dokazano — da iako uobrazilja ide lako od razmatranja manjeg objekta ka razmatranju većeg, ona se ipak ne vraća sa istom lakoćom od većeg ka manjem. Kad moja uobrazilja pođe od mene ka mome ocu, ona ne prelazi tako lako od njega ka njegovoj drugoj ženi, niti gleda na nj kao da je ušao u neku drugu porodicu, već kao na glavu one porodice čiji

sam i ja sam deo. Njegova suprotnost sprečava lak prelaz misli od njega ka njegovoj supruzi, ali održava prelaz još uvek otvorenim za povratak ka meni duž istog odnosa deteta i roditelja. On nije potenuo u novi odnos koji stiže, tako da dvojako kretanje ili treperenje misli još uvek lako i prirodno. Ovim puštanjem na volju mašti i njenoj nepostojanosti, veza deteta i roditelja uvek zadržava svoju punu jačinu i svoj uticaj.

Majka ne misli da je njena spona za sinom oslabljena zato što je ona deli sa svojim mužem; niti sin misli da je oslabljena njegova spona sa roditeljem zato što je on deli sa bratom. Treći objekt ovde je povezan sa prvim kao god i sa drugim, tako da uobrazilja ide i dolazi od jednih drugima sa najvećom lakoćom.

ODELJAK V

O našem cenjenju bogatih i moćnih

Ništa nas ne navodi jače da cenimo neku osobu nego njeno bogatstvo i moć, ili da je preziremo — nego njeno siromaštvo i neuglednost: pa kako cenjenje i prezir valja smatrati kao vrste ljubavi i mržnje, biće umesno objasniti sada te pojave.

Srećom, najveća teškoća ovde nije otkriti princip koji je kadar da proizvede takvu posledicu, već izabrati glavni i preovladajući princip između nekoliko njih koji se javljaju. *Zadovoljstvo* koje nalazimo u bogatstvu drugih, i *cenjenje* koje osećamo prema njegovim vlasnicima, može se pripisati trima različitim uzrocima. *Prvo*, to su objekti koje oni poseduju, kao kuće, vrtovi, kočije, koji, budući prijatni sami po sebi, nužno proizvode osećanje zadovoljstva u svakoga ko na njih pomisli ili ih posmatra. *Drugo*, očekivanje koristi od bogatih i moćnih time što bismo imali udela u njihovim dobrima. *Treće*, saosećanje koje čini da učestvujemo u zadovoljstvu svakog ko nam je približan. Svi ovi principi mogu sadejstvovati u proizvođenju pojave o kojoj govorimo. Pitanje je kojemu od njih treba poglavito da je pripisemo.

Izvesno je da prvi princip, naime, pomisao na prijatne objekte, ima veći uticaj nego što bismo, na prvi pogled, bili skloni da zamislimo. Mi retko mislimo o onome što je lepo ili ružno, prijatno ili neprijatno, a bez emocije zadovoljstva ili nelagodno-

sti; i mada se ovi oseti ne pojavljuju mnogo u našem običnom nemarnom načinu mišljenja, lako ih je otkriti prilikom čitanja ili razgovora. Duhoviti ljudi uvek skreću razgovor na predmete koji zabavljaju uobrazilju; i pesnici uvek prikazuju samo one objekte koji su iste prirode. Gospodin Filips je izabrao *Jabukovaču* za predmet jedne odlične poeme. Pivo ne bi bilo tako umesno, budući da nije tako prijatno ni ukusu ni očima. No, zacelo, on bi oboma pretpostavio vino, da je njegov zavičaj mogao da mu pruža tako prijatno piće. Otuda možemo saznati da sve što je prijatno čulima, prijatno je isto tako, u izvesnoj meri, mašti, i prenosi mišljenju sliku tog zadovoljstva, koju ona, u stvarnoj primeni, daje telesnim organima.

No iako nas ovi razlozi mogu navesti da obuhvatimo ovu osetljivost uobrazilje među uzroke poštovanja koje ukazujemo bogatim i moćnim, postoje mnogi drugi razlozi koji nas mogu zadržati da nju ne smatramo jedinim ili glavnim. Jer kako predstave zadovoljstva mogu imati uticaja samo posredstvom svoje živosti, koja ih čini približnim utiscima, najprirodnije je da taj uticaj imaju one predstave koje podstiču brojne okolnosti i prirodno teže da postanu snažne i živahne; takve su naše predstave i oseti o svakom ljudskom stvoru. Svaki ljudski stvor sličan je nama i, na taj način, ima preimućstvo nad svakim drugim objektom u delovanju na uobrazilju.

Sem toga, ako razmotrimo prirodu te moći i veliki uticaj koji svi odnosi imaju na nju, lako ćemo se uveriti da ma koliko predstave vina, muzike, ili vrtova u kojima bogataš uživa, mogu postati žive i prijatne, mašta neće da se ograniči na njih, već svoje viđenje prenosi na povezane objekte, a naročito na lice koje ih poseduje. A to je tim prirodnije što prijatna predstava, ili slika, proizvodi ovde strast prema licu posredstvom njegovog odnosa prema objektu, tako da lice neizbežno mora ući u prvobitno poimanje, pošto ono čini objekt strasti koja otuda potiče. Ali ako ono ulazi u prvobitno poimanje, i smatra se da uživa u tim prijatnim objektima, onda je *saosećanje* pravi uzrok čuvstva; i *treći* princip jači je i opširniji negoli *prvi*.

Dodajte tome da bogatstvo i moć, sami, čak i bez korišćenja, prirodno prouzrokuju cenjenje i poštovanje; i, sledstveno, te strasti ne rađaju se iz neke predstave lepih ili prijatnih objekata. Istina, novac podrazumeva neku vrstu predstavljanja takvih objekata zahvaljujući moći koju ima da ih pribavi; i iz tog raz-

loga može se uvek ceniti kadrim da povlači sobom one prijatne slike koje mogu poroditi strasti. No kako je ovaj izgled veoma dalek, za nas je prirodnije da uzmemo neki dodirni objekt, naime, zadovoljstvo koje ta moć pruža licu koje nju poseduje. A o ovome uverićemo se dalje ako imamo u vidu da bogatstvo predstavlja doba života jedino posredstvom volje koja se njime koristi, pa prema tome podrazumeva, samom svojom prirodom, predstavu lica, i ne može se razmatrati bez neke vrste saosećanja sa njegovim osetima i uživanjima.

Ovo nam može potvrditi jedna misao koja nekima može izgledati i suviše tanušna i cepidlačka. Ja sam već primetio da moć, razlučena od korišćenja, ili ne znači ništa uopšte, ili nije ništa doli mogućnost ili verovatnoća postojanja koja čini da se neki objekt primiće stvarnosti i ima primetan uticaj na um. Primetio sam isto tako da to primicanje, usled jedne varke mašte, izgleda mnogo veće kad sami posedujemo moć negoli kad nju uživa neko drugi; i da se, u prvom slučaju, čini da se objekti dotiču samog ruba stvarnosti i donose nam bezmalo podjednako zadovoljstvo kao da ih zaista posedujemo. Dakle, ja tvrdim da, onde gde cenimo neko lice zbog njegovog bogatstva, moramo ući u to osećanje vlasnika, kao i da bi, bez takvog saosećanja, predstava prijatnih predmeta, kojemu bogatstvo daje moć da prozivodi, imala na nas tek slab uticaj. Škrca poštuju zbog njegovog novca, mada on jedva poseduje neku moć, to jest, jedva ima verovatnoće ili čak mogućnosti da će je on upotrebiti u svhu sticanja zadovoljstava ili ugodnosti života. Jedino njemu ta moć izgleda savršena i potpuna; pa prema tome njegova osećanja moramo primiti putem saosećanja, pre nego što možemo imati veoma jaku predstavu o njegovim uživanjima, ili ceniti ga zbog tih uživanja. Tako smo videli da se *prvi princip*, naime *prijatna predstava ovih objekata čije uživanje donosi bogatstvo*, razlučuje u velikoj meri u *treći*, i postaje *saosećanje s licem koje cenimo ili volimo*. Ispitajmo sad *drugi princip*, naime, *prijatno očekivanje koristi*, i vidimo kakvu snagu možemo s pravom da mu pridamo.

Očevidno je da, iako bogatstvo i vlast nesumnjivo daju svoje vlasniku moć da nam učini uslugu, ipak tu moć ne treba smatrati kao da je na ravnoj nozi sa onom koju mu bogatstvo i vlast pružaju da ugodi sebi i da zadovolji svoje vlastite prohteve. Samoljublje dovodi moć i njenu upotrebu veoma blizu jednu

drugoj u drugom slučaju; no da bi se proizvela slična posledica u prvome, moramo pretpostaviti da su prijateljstvo i blagonaklonost združeni sa bogatstvom. Bez te okolnosti teško je zamisliti na čemu možemo osnivati našu nadu u dobit od tuđeg bogatstva, mada je potpuno izvesno da mi prirodno cenimo i poštujemo bogate čak i pre nego što otkrijemo u njih takvo nekakvo povoljno raspoloženje prema nama.

No ja idem dalje i primećujem ne samo da poštujemo bogate i moćne onde gde ne pokazuju nikakvu naklonost da nam učine uslugu već isto tako kad se nalazimo veoma daleko izvan njihove delatnosti da se ne može čak ni pretpostaviti da su obdareni tom moći. Ratnim zarobljenicima ukazuje se uvek poštovanje koje odgovara njihovom položaju; i izvesno je da bogatstvo čini veoma mnogo u pravcu određivanja položaja nekog lica. Ako rođenje i visoko poreklo nalaze u tome udela, to nam pruža još jedan argument iste vrste. Jer šta je to što nazivamo čovekom visoka roda, no čovek koji vodi poreklo od dugog niza bogatih i moćnih predaka i koji stiče naše cenjenje posredstvom svog odnosa prema licima koje cenimo? Njegovi preci, iako mrtvi, poštuju se u izvesnoj meri zbog njihovog bogatstva, pa sledstveno bez očekivanja ma koje vrste.

No da ne idemo čak ratnim zarobljenicima i mrtvima da bismo našli primere nezainteresovanog cenjenja bogatstva, osmotrimo, sa malo pažnje, one pojave na koje nailazimo u običnom životu i razgovoru. Kad čovek koji je i sam dovoljno imućan dođe u društvo neznanaca, on se naravno ophodi prema njima sa različnim stepenima poštovanja i uvažavanja, prema tome kako je obavešten o njihovom različnom imovnom stanju i položaju, premda je nemoguće da bi on ikad zatražio, a možda ni pristao da primi neku dobit od njih. Putnik se uvek prima u društvo i ukazuje mu se veća ili manja ljubaznost — prema tome da li njegova pratnja i kočije svedoče o njegovom velikom ili osrednjem imetku. Ukratko, različni rangovi ljudi razvrstavaju se u velikoj meri prema bogatstvu, i to kako u pogledu pretpostavljenih tako i potčinjenih, neznanaca kao god i poznanika.

Postoji, odista, odgovor na ove argumente, izvedene iz uticaja *opštih pravila*. Može se tvrditi da, budući naviknuti da očekujemo pomoć i zaštitu od bogatih i moćnih i da ih cenimo zbog toga, mi protežemo ista osećanja na one koji su im slični po imetku, ali od kojih se nikad ne možemo nadati nikakvoj do-

biti. Opšte pravilo uvek preteže, i, skrenuvši uobrazilju, povlači strast na isti način kao da je njen pravi objekt stvaran i postojeći.

No pakazaće se lako da ovaj princip ovde ne učestvuje, ako uzmemo u obzir da je, u svrhu uspostavljanja opšteg pravila i njegovog protezanja preko njegovih pravih granica, potrebna izvesna jednoobraznost u našem iskustvu, i velika nadmoć onih primera koji su saobrazni sa pravilom nad onima koji su oprečni. No ovde je slučaj potpuno drugačiji. Od stotinu uticajnih i imućnih ljudi sa kojima se nalazim, nema možda ni jednoga od kojega mogu očekivati dobit, tako da je nemoguće da ikakva navika pretegne u ovom slučaju.

Sve u svemu, ne ostaje ništa što nas može navesti da cenimo moć i bogatstvo, a da preziremo neuglednost i siromaštvo, sem ako to nije gordost *saosećanja*, pomoću koje ulazimo u osećanja bogatih i siromašnih i učestvujemo u njihovom uživanju i nelagodnosti. Bogatstvo pruža zadovoljstvo svome vlasniku; a to zadovoljstvo prenosi se na gledaoca uobraziljom koja proizvodi predstavu sličnu po jačini i živosti prvobitnom utisku. Ta priyatna predstava ili utisak spojena je s ljubavlju koja je priyatna strast. Ona dolazi od misaonog svesnog bića koje je sam objekt ljubavi. Prema mojoj hipotezi, iz ovog odnosa utisaka i ove istovetnosti predstava rađa se strast.

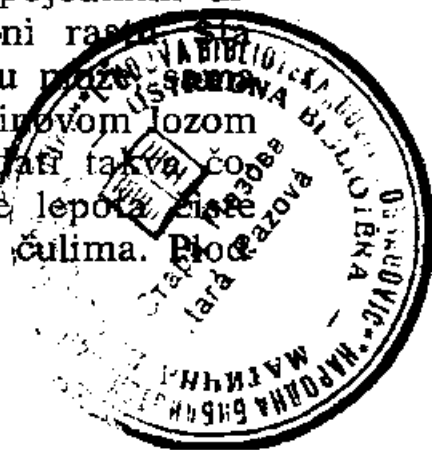
Najbolji metod da se složimo sa ovim mišljenjem jeste da bacimo opšti pogled na vasionu i da osmotrimo snagu *saosećanja* u svem životinjskom svetu, i lako prenošenje osećanja od jednog misaonog bića drugome. U svih stvorova koji ne proždiru druge i koji ne pokreću žestoke strasti, javlja se uvek upadljiva žudnja za društvom, koja ih udružuje, a da nikad ne pomisle da bi iz te veze mogli poženeti kakve dobiti. Ovo je još upadljivije kod čoveka, kao stvorenja vasionu u kojega je najvrelja žudnja za društvom i koji je za to podešen najbrojnim preimućstvima. Mi ne možemo obrazovati ni jednu želju koja ne bi upućivala na društvo. Potpuna usamljenost možda je najveća kazna kojoj možemo biti izvrgnuti. Svako zadovoljstvo sahne kad se uživa odvojeno od društva, a svaki bol postaje svirepiji i nepodnošljiviji. Ma koje druge strasti nas mogle pokretati, gordost, sujeta, škrtost, radoznalost, osveta ili požuda, duša ili oživotvorujući princip svih njih jeste *saosećanje*; niti bi one imale ikakve jačine kad bismo ih izdvojili potpuno od misli i osećanja drugih. Neka

se sve sile i stihije prirode slože da služe i pokoravaju se jednom čoveku; neka se sunce rađa i zalazi na njegovu zapovest; more i reke neka se valjaju kako njemu godi, a zemlja neka sama od sebe daje sve što njemu može biti korisno ili prijatno; on će još uvek biti jadan dokle god mu ne date bar jedno lice s kojim može da podeli svoju sreću i čije cenjenje i prijateljstvo može da mu stvori radost.

Ovaj zaključak, izveden iz opšteg posmatranja ljudske prirode, možemo potvrditi pojedinim primerima u kojima je jačina saosećanja veoma upadljiva. Većina vrstâ lepote ovog su porekla; i premda bi naš prvi objekt bio neki neosetljiv beživotan komad materije, mi se retko zaustavljamo na njemu, nego prenosimo naše posmatranje na njegov uticaj na osetljiva i razumna stvorenja. Čovek koji nam pokazuje neku kuću ili zdanje stara se naročito, između ostalog, da istakne podesnost odaja, preimućstvo njihovog položaja i neznatan gubitak prostora na stepeništa, predsoblja i hodnike; i odista očevidno je da se glavni deo lepote sastoji u tim pojedinostima. Poštovanje podesnosti pričinjava zadovoljstvo, pošto podesnost jeste neka lepota. No na koji način ona pričinjava zadovoljstvo? Izvesno je da naš vlastiti interes nije ni najmanje po sredi; a kako je ovo lepota interesa, ne oblika, tako reći, ona nam mora goditi jedino preko saobraćanja i preko našeg saosećanja sa vlasnikom stana. Snagom uobrazilje mi ulazimo u njegov interes i osećamo isto zadovoljstvo koje objekti prirodno prozivode u njemu.

Ovo zapažanje proteže se na stolove, stolice, nalonje, kamene, kočije, sedla, plugove i odista na sve tvorevine veštine, budući da je opšta istina da njihova lepota potiče od njihove korisnosti i od njihove podesnosti za onu svrhu kojoj su namenjeni. No to je korist koja se tiče samo vlasnika, i tu nema ničega sem saosećanja što može da interesuje gledaoca.

Očevidno je da ništa ne čini polje tako prijatnim kao njegova piodnost i teško da ikakva preimućstva ukrasa ili položaja mogu da budu ravna toj lepoti. Isti je slučaj sa pojedinim drvetima i biljkama kao i sa poljem na kojem oni rastu. Ja znam, možda poljana zarasla u štipavicu i žutilovku može, samo po sebi, da bude isto tako lepa kao breg pokriven vinovom lozom i maslinovim stablima, mada ona nikad neće izgledati takva, čoveku koji zna vrednost jednog i drugog. No to je lepota koja se uobrazilje i nema osnova u onome što se pokazuje čulima. Pro-



nost i vrednost odnose se jasno na upotrebu; a ova upućuje na bogatstvo, radost i obilje, u koje iako se nadamo sudelovanju, ipak ulazimo živošću mašte i donekle ih delimo, sa vlasnikom.

Nema razložnijeg pravila u slikarstvu nego što je ono o ravnoteži oblika: sa najvećom tačnošću valja ih postaviti u njihovo pravo središte teže. Oblik koji nije ispravno uravnotežen, nemio je; i to stoga što izaziva predstavu njegovog pada, oštećenja i bola; a te predstave su bolne kad putem saosećanja dobiju neki stepen jačine i živosti.

Dodajte ovome da glavni deo lepote neke osobe jeste izgled zdravlja i krepkosti, i takav sastav udova koji obećava snagu i živost. Ta predstava lepote ne može se objasniti drukčije nego saosećanjem.

Uopšte možemo primetiti da su umovi ljudi ogledala jedni drugima, ne samo zato što u odblesku pokazuje emocije jednih drugima već i zato što se ti zraci strasti, osećanjâ, i mnenjâ mogu često ponoviti, a mogu zgasnuti postepeno i neprimetno. Tako zadovoljstvo koje bogatašu pruža njegova imovina, preneto na gledaoca, prouzrokuje zadovoljstvo i cenjenje; a ta osećanja opet, budući opažena i izazvavši saosećanje, povećavaju zadovoljstva bogataša, i javivši se još jednom u odblesku postaju nov osnov za zadovoljstvo i cenjenje gledalaca. Ima izvesno početnog zadovoljstva u bogatstvu koje mu daje ona moć pribavljanja svih zadovoljstava u životu; i kako je ovo njegova sama priroda i suština, to mora biti i prvi izvor svih strasti koje se iz njega rađaju. Jedna između najznačajnijih od ovih strasti jeste strast ljubavi ili cenjenja drugih, koja, prema, tome, proizilazi od saosećanja sa zadovoljstvom vlasnika. No vlasnik ima isto tako i sekundarno zadovoljstvo od bogatstva, koje se rađa iz ljubavi i cenjenja koje mu ono pribavlja; a to zadovoljstvo nije ništa drugo doli drugi odblesak onog početnog zadovoljstva koje je poteklo od njega samog. To sekundarno zadovoljstvo ili taština postaje jedna od glavnih draži bogatstva, i glavni je razlog zašto ga ili želimo za sebe, ili ga cenimo u drugih. Evo, dakle, trećeg odskoka početnog zadovoljstva, posle kojega je teško razlikovati slike i odbleske, iz razloga njihove izbledelosti i nejasnosti.

ODELJAK VI

O blagonaklonosti i srdžbi

Predstave se mogu uporediti sa prostornošću i čvrstinom materije, a utisci, naročito refleksivni, sa bojama, ukusima, mirisima i drugim čulnim kvalitetima. Predstave nikad ne dopuštaju potpuno ujedinjenje, no data im je neka vrsta neprobojnosti pomoću koje isključuju jedna drugu, i svojim združenjem, ne svojim mešanjem, sposobne su da obrazuju spojeve. U drugu ruku, utisci i strasti podložni su potpunom ujedinjenju i, kao oboje, mogu se savršeno stapati zajedno, a svako od njih može iščeznuti i doprineti jedino da onaj jednoobrazni utisak koji nastaje iz celine postane raznovrstan. Neke od najzanimljivijih pojava uma potiču iz ovog njegovog svojstva.

Pri ispitivanju onih sastojaka koji su kadri da se ujedinjuju sa ljubavlju i mržnjom, počinjem da budem svestan, u izvesnoj meri, jedne nevolje koja je pratila svaki sistem filozofije koji je svet dosad upoznao. Kad objašnjavamo delovanje prirode pomoću neke posebne hipoteze, obično se vidi da između više eksperimenata koji se tačno slažu sa principima koje se trudimo da uspostavimo, uvek ima neka pojava koja je većma uporna i neće lako da se povinuje našoj svrsi. Ne treba da se iznenadimo što se ovo događa u prirodnoj filozofiji. Bit i sastav spoljašnjih tela tako su nejasni da u našim umovanjima, ili bolje nagađanjima o njima, moramo nužno da se uplićemo u protivrečnosti i besmislenosti. No kako su opažaji uma savršeno poznati, a upotrebio sam sve predostrožnosti koje se mogu zamisliti prilikom obrazovanja zaključaka o njima, uvek sam se nadao da ću izbeći one protivrečnosti koje su pratile svaki drugi sistem. Shodno tome, teškoća koju sad imamo u vidu nije ni po čemu oprečna mome sistemu, već samo se malo udaljava od one jednostavnosti koja je dosad činila njegovu glavnu snagu i lepotu.

Strasti ljubavi i mržnje uvek su praćene ili bolje — združene, su sa blagonaklonošću i srdžbom. To združenje uglavnom odvaja ova čuvstva od gordosti i smernosti. Jer gordost i smernost čiste su emocije u duši, ne prati ih nikakva žudnja, i ne podstiču nas neposredno na radnju. Ali ljubav i mržnja nisu potpuno unutar sebe samih, niti ostaju u onoj emociji koju proizvode,

već prenose um ka nečem dalje. Ljubav je uvek praćena žudnjom za srećom voljenog lica, i groženjem na njegovu bedu: kao što mržnja proizvodi žudnju za bedom, i groženje na sreću omrznutog lica. Ovakva upadljiva razlika između dve grupe strasti, gordosti i smernosti, ljubavi i mržnje, koje u toliko drugih pojedinosti odgovaraju jedna drugoj, zaslužuje našu pažnju.

Združenje ove žudnje i groženja sa ljubavlju i mržnjom može se objasniti dvema različnim hipotezama. Prva je — da ljubav i mržnja nemaju samo *uzrok* koji ih izaziva, naime zadovoljstvo i bol, te *objekt* kojem su usmerene, naime lice ili misaono biće, već isto tako *cilj* koji nastoje da postignu, naime sreću ili bedu voljenog ili omrznutog lica; svi ti vidovi, mešaju se zajedno, sačinjavaju samo jednu strast. Prema ovome sistemu, ljubav je samo žudnja za srećom drugog lica, a mržnja žudnja za njegovom bedom. Žudnja i groženje čine samu prirodu ljubavi i mržnje. Oni nisu samo nerazdvojni, oni su isti.

No, očevidno, ovo je suprotno iskustvo. Jer iako je izvesno da nikad ne volimo neko lice a da ne želimo njegovu sreću, niti mrzimo nekoga a da ne želimo njegovu bedu, pak, te se želje javljaju samo kad uobrazilja pruža predstave sreće ili bede našeg prijatelja ili neprijatelja, i nisu aspolutno bitne po ljubav ili mržnju. One su najočevidnija i najprirodnija osećanja ovih čuvstava, no ona nisu jedina. Strastise mogu izraziti na sto načina i mogu ustrajati znatno vreme a da ne pomišljamo na sreću ili bedu njihovih objekata, što jasno dokazuje da se ove žudnje ne poistovećuju sa ljubavlju i mržnjom niti čine neki njihov bitni deo.

Prema tome, možemo zaključiti da su blagonaklonost i srdžba strasti drugačije od ljubavi i mržnje, i da ih samo urođeni sastav uma združuje sa njima. Kao što je priroda dala telu izvesne prohteve i sklonosti, koje ona uvećava, umanjuje, ili menja prema situaciji tečnih ili čvrstih tela, ona je na isti način postupila i prema umu. Shodno tome da li smo obuzeti ljubavlju ili mržnjom, odgovarajuća žudnja za srećom ili bedom lica koje je objekt ovih strasti javlja se u umu i varira sa svakom varijacijom ovih oprečnih strasti. Ovaj red stvari, apstraktno uzev, nije nužan. Ljubav i mržnja mogle su biti nepraćene takvim žudnjama, ili njihov posebni spoj mogao je biti obrnut. Da je priroda tako izvolela, ljubav je mogla imati istu posledicu kao mržnja, a mržnja kao ljubav. Ja ne vidim nikakve protivrečnosti u pret-

postavljanju da žudnja za proizvođenjem bede bude pridružena ljubavi, a sreće mržnji. Da su oseti strasti i žudnja bili oprečni, priroda je mogla promeniti oset a da ne menja težnju žudnji, i na taj način načiniti ih saglašljivim.

ODELJAK VII

O samilosti

No mada je žudnja za srećom ili bedom drugih, prema tome da li gajimo prema njima ljubav ili mržnju, samovlasan i urođen nagon, usađen u našu prirodu, vidimo da se ona može krivotvoriti u mnogim prilikama, i može proizići iz sekundarnih principa. *Sažaljenje* je zbrinutost, a *zloba* je radost zbog bede drugih, bez ikakvog prijateljstva ili neprijateljstva koji bi davali povoda toj zabrinutosti ili radosti. Sažaljevamo čak i neznance, i one prema kojima smo potpuno ravnodušni: a ako naša zlovolja prema drugome dolazi od nekog vreda ili ozlede, to, pravo govoreći, nije zloba nego osveta. No ako ispitamo ova čuvstva sažaljenja i zlobe, videćemo da su ona sekundarna i da nastaju od primarnih čuvstava koje je izmenio neki osobit obrt misli i uobrazilje.

Na osnovu prethodnog umovanja o *saosećanju*, biće lako objasniti strast *sažaljenja*. Mi imamo živu predstavu o svemu što je povezano sa nama. Sva ljudska stvorenja povezuje sa nama sličnost. Njihove osobe, prema tome, njihovi interesi, njihove strasti, njihovi boli i zadovoljstva, moraju nas se taći na živ način, i proizvesti emociju sličnu onoj prvobitnoj, pošto se živa predstava lako pretvara u utisak. Ako ova istina važi uopšte, ona važi tim više kad su u pitanju ojađenost i žalost. Ove uvek imaju jači i trajniji uticaj negoli zadovoljstvo i uživanje.

Gledalac tragedije prolazi kroz dug niz tuge, užasa, opravdanog gneva i drugih čuvstava, koje pesnik predstavlja u licu koje izvodi na pozornicu. Kako se mnoge tragedije završavaju srećno, a nijedna odlična tragedija ne može se sastaviti bez nekih obrta sreće, gledalac mora saosećati sa svim tim menama i primiti fiktivnu radost kao god i svaku drugu strast. Prema tome sem ako se ne tvrdi da svaka odelita strast prenosi odelit primarni kvalitet, i da ona ne potiče od gore objašnjenog opšteg

principa *saosećanja*, mora se dopustiti da sve one nastaju iz tog principa. Izuzeti ma koju posebno, mora izgledati veoma nerazložno. Kako su sve one najpre prisutne u umu jednog lica, a potom se javljaju u umu drugog; i kako je način njihovog pojavljivanja, prvo kao predstave a onda kao utiska, u svakom slučaju isti, prelaz mora nastajati iz istog principa. Ja sam siguran da bi i prirodna filozofija i običan život smatrali izvesnim ovaj metod umovanja.

Dodajte tome da sažaljenje, u velikoj meri, zavisi od dodirnosti, pa čak i od viđenja objekta, što je dokaz da ono potiče od uobrazilje, a da i ne pominjemo da su žene i deca najvećma podložni sažaljenju, budući da njih najvše vodi uobrazilja. Ona ista slabost koja ih obneznani kad ugledaju gô mač, makar u rukama njihovog najboljeg prijatelja, izaziva u njih krajnje sažaljenje prema onima koji tuguju ili pate. Oni filozofi koji izvode porekio ove strasti iz ne znam kakvih tananih razmišljanja o nestalnosti sreće, i naše podložnosti istim onim nedaćama koje posmatramo, usprotiviće se ovoj opaski, kao i mnogim drugim koje ne bi bilo teško izneti.

Ostaje još samo da se zapazi jedna prilično značajna pojava ove strasti, a to je, da prenesena strast *saosećanja* katkad dobiva snagu od slabosti svog originala, i čak nastaje prelazom iz čuvstava koja nemaju postojanja. Tako, kad neko lice dobije visok položaj, ili nasledi veliko imanje, mi se uvek tim više radujemo njegovoj sreći što je on manje, čini se, svestan toga, i što veću mirnoću i ravnodušnost pokazuje u svome uživanju. Na sličan način, zbog njegove strpljivosti više žalimo čoveka koji nije poštišten u svojim nedaćama; i ako se ta vrlina protegne tako daleko da otklanja svako osećanje nelagodnosti, to još više pojačava našu samilost. Kad neko zaslužno lice zadesi ono što se narodski ceni velikom nesrećom, mi obrazujemo neku predstavu o njegovom stanju; i vodeći našu uobrazilju od uzroka ka uobičajenoj posledici, najpre stvaramo živu predstavu o njegovoj žalosti, a onda osećamo njen utisak, predviđajući potpuno onu veličinu njegovog uma koja ga uzdiže iznad takvih emocija, ili je pak u toliko imamo u vidu samo da bismo povećali naše divljenje, ljubav i nežnost prema njemu. Vidimo iz iskustva da je takav stepen strasti obično povezan sa takvom nesrećom; i mada u ovom slučaju ima jedan izuzetak, ipak *opšte pravilo* utiče na uobrazilju i doprinosi da stvorimo živu predstavu strasti ili, tač-

nije, da osetimo samu strast na isti način kao da ona stvarno pokreće to lice. Iz istih principa crvenimo zbog ponašanja onih koji se vladaju budalasto pred nama, i to iako oni ne pokazuju osećanje stida, niti izgledaju iole svesni svoje ludosti. Sve ovo proizilazi iz saosećanja, ali je parcijalne vrste, i sagleda svoje objekte samo sa jedne strane, ne obzirući se na onu drugu, koja ima oprečnu posledicu i koja bi potpuno uništila emociju koja se rađa iz prvog javljanja.

Imamo isto tako primera gde ravnodušnost i neosetljivost u nesreći povećava našu zabrinutost za unesrećenog, čak iako ravnodušnost ne proizilazi ni iz kakve vrline ili velikodušnosti. Ubiti čoveka na spavanju ili u potpunoj bezbednosti znači počiniti ubistvo uz otežavajuće okolnosti; isto tako istoričari rado primećuju o jednom malom kraljeviću, zarobljeniku u rukama njegovih neprijatelja, da je dostojniji sažaljenja što je manje svestan svog jadnog stanja. Kako ovde sami imamo saznanje o nesrećnom stanju lica, ono nam daje živu predstavu i oset žalosti, a to je strast koja *uopšte* prati to stanje; a ta predstava postaje još življa, i oset još jači upoređenjem sa bezbednošću i ravnodušnošću koje opažamo u samom licu. Kontrast ma koje vrste uvek podstiče uobrazilju, naročito kada ga pruža predmet; a sažaljenje potpuno zavisi od uobrazilje.¹

ODELJAK VIII

O zlobi i zavisti

Sada moramo da pristupimo objašnjenju strasti *zlobe*, koja podražava posledice mržnje kao što sažaljenje podražava posledice ljubavi i čini da u patnjama i nedaćama drugih nalazimo radost, a bez ikakve uvrede ili ozlede sa njihove strane.

Ljude tako malo vodi razum u njihovim saosećanjima i mnenjima da oni uvek više sude o objektima po upoređivanju negoli po njihovoj istinskoj valjanosti i vrednosti. Kad um razmatra neki stepen savršenstva, ili je navikao na nj, sve što god ne do-

¹ Da bih izbegao svaki ambigvitet, moram da primetim, da kad uobrazilju suprotstavljam pamćenju, ja mislim *uopšte* na moć koja donosi naše bleđe predstave. Na svim drugim mestima, a naročito kad se ona suprotstavlja razumu, podrazumevam istu moć, isključujući jedino naša dokazna i verovatna umovanja.

seže taj stepen, iako stvarno vredno, ima, uprkos tome, isto dejstvo na strasti kao i ono što je manjkavo ili loše. Sve ovo je urođen kvalitet duše, i slično je onome o čemu imamo svakodnevno iskustvo u našim telima. Neka čovek zagreje jednu ruku, a rashladi drugu; ista voda izgledaće u isto vreme i topla i hladna, prema nastrojenosti različitih organa. Neznatan stepen nekog kvaliteta, kad sledi za većim, proizvodi isti osjet kao da je manji nego što stvarno jeste, a katkad čak kao suprotan kvalitet. Blag bol koji sledi za žestokim bolom, čini se kao ništa, ili bolje reći postaje zadovoljstvo, kao što je, u drugu ruku, žestok bol koji sledi blag bol dvojako mučan i nelagodan.

O ovome niko ne može sumnjati u pogledu naših strasti i oseta. Ali mogu se pojaviti neke teškoće u pogledu naših predstava i objekata. Kad se neki objekt uveća ili umanja oku ili uobrazilji usled upoređenja sa drugim objektima, slika i predstava objekta još uvek su iste i podjednako su protegnute na *mrežnjači* i u mozgu ili organu opažanja. Oči prelamaju zrake svetlosti, a očni živac prenosi slike mozgu potpuno na jedan isti način, bilo da je prethodio veliki ili mali objekt; pa čak ni uobrazilja ne preinačuje dimenzije svog objekta zbog upoređenja sa drugim objektima. Pitanje onda glasi; kako na osnovu istog utiska i iste predstave možemo da ostvarimo takve različne sudove o istome objektu, te da se u jednoj prilici divimo njegovoj veličini, a u drugoj da preziremo njegovu sićušnost? Ova promena u našim sudovima mora, zacemento, dolaziti od promene u nekom opažanju; no pošto se promena ne nalazi u neposrednom utisku ili predstavi objekta, ona se mora nalaziti u nekom drugom utisku koji nju prati.

Da bih objasnio ovu stvar, dotaći ću se samo dva principa, od kojih će jedan biti potpunije objašnjen u toku ove *Rasprave*; drugi je već bio objašnjen. Verujem da se može sa sigurnošću postaviti kao opšta maksima — da se nijedan objekt ne predstavlja čulima, niti se slika obrazuje u mašti, a da ih ne prati srazmerna im emocija ili živost duše; i ma koliko nas navika mogla načiniti neosetljivim prema ovom osetu i prouzrokovati da ga brkamo sa objektom ili predstavom, biće lako, putem pažljivih i tačnih eksperimenata, odvojiti ih i razlikovati. Jer, da navedemo samo primere iz oblasti prostornosti i broja, očividno je da golem objekt, kao okean, prostrana ravnica, ogroman planinski lanac, velika šuma — mnogobrojan zbir objekata, kao

armija, flota, gomila, izaziva u umu приметnu emociju; i da divljenje koje se javlja pri pojavi takvih objekata jeste jedno od najživljih zadovoljstava u kojem ljudska priroda može da uživa. No, kako se ovo divljenje uvećava ili umanjuje sa uvećavanjem ili umanjnjem objekata, možemo zaključiti, shodno prethodnim principima,* da je složena posledica, nastala od združenja raznih posledica koje proizilaze iz svakog dela uzroka. Dakle, svaki deo prostornosti, i svaku jedinicu broja, kad su shvaćeni umom, prati odelita emocija; i mada ta emocija nije uvek prijatna, ipak, svojim združenjem sa drugim emocijama i uzburkavanjem duše do prikladnog stepena, ona doprinosi proizvođenju divljenja koje je uvek prijatno. Ako se s ovim saglasimo u pogledu prostornosti i broja, ne možemo praviti teškoće u pogledu vrline i poroka, duhovitosti i gluposti, bogatstva i siromaštva, sreće i nesreće, i drugih objekata te vrste, koji uvek prate neku očevidnu emociju.

Drugi princip na koji ću se osvrnuti tiče se našeg pridržavanja *opštih pravila*; on ima tako snažan uticaj na postupke i razum da je kadar da se nametne i samim čulima. Kad iskustvo pokaže da je neki objekt uvek praćen drugim objektom, onda kad god se prvi objekt pojavi, iako izmenjen u vrlo važnim crtama, mi prirodno hitamo da zamislimo onaj drugi, i obrazujemo njegovu predstavu na tako živ i snažan način kao da smo njegovo postojanje izveli pomoću najispravnijeg i najverodostojnijeg zaključivanja našeg razuma. Ništa ne može da nas trgne iz zablude, čak ni naša čula, koja, umesto da isprave ovaj pogrešni sud, često su njime izvitoperena, i čini se da podržavaju njegove greške.

Zaključak koji izvodim iz ova dva principa, udružena sa gore pomenutim uticajem upoređenja, kratak je i presudan. Svaki objekt prati neka emocija njemu srazmerna; veliki objekt prati velika, a mali objekt mala emocija. Veliki *objekt*, prema tome, koji usledi za malim objektom, čini da velika *emocija* usledi za malom emocijom. No velika emocija koja usledi za malom emocijom postaje još veća, i raste preko svoje obične srazmere. Ali kako postoji izvestan stepen emocije koji obično prati svaku veličinu objekta, to, kad se emocija uvećava, mi, prirodno, zamisljamo da se i objekt isto tako uvećao. Posledica odvodi naš pogled ka njenom uobičajenom uzroku, izvestan stepen emocije ka

* Knjiga I, deo II, odeljak 15.

izvesnoj veličini objekta; i ne smatramo da upoređenje može da promeni emociju a da ništa ne promeni u objektu. Oni koji poznaju metafizički deo optike i znaju kako prenosimo čulima sudove i zaključke razuma, lako će zamisliti čitavu ovu radnju.

No ostavljajući ovo novo otkriće o utisku koji potajno prati svaku predstavu, moramo se u najmanju ruku saglasiti sa onim principom iz kojega je otkriće proizišlo — *da objekti izgledaju veći ili manji pri upoređivanju sa drugim objektima*. O tome imamo tako mnogo primera da je nemoguće osporavati njegovu istinitost; i to je princip iz kojega ja izvodim poreklo strasti zlobe i zavisti.

Očevidno je da moramo nalaziti veće ili manje zadovoljstvo ili nelagodnost kad razmišljamo o našem vlastitom položaju i prilikama srazmerno tome kako nam se oni čine više ili manje srećni ili nesrećni, srazmerno stepenima bogatstva, i moći, i zasluge, i ugleda koje zamišljamo da posedujemo. No, kako retko sudimo o objektima po njihovoj pravoj vrednosti, već po pojmovima o njima nastalim iz upoređenja sa drugima, to sledi da prema onome kako zapažamo veći i manji tál sreće ili bede u drugih, mi nužno procenjujemo i naš vlastiti, pa sledstveno osećamo bol ili zadovoljstvo. Beda drugog daje nam življu predstavu naše sreće, a njegova sreća daje nam življu predstavu naše bede. Ono prvo, prema tome, proizvodi radost, a ovo drugo — nelagodnost.

Evo, dakle, jedne vrste obrnutog sažaljenja, ili rađanja u gledaoca osetâ oprečnih onima koje oseća lice koje on posmatra. Možemo primetiti uopšte da, pri svim vrstama upoređenja, objekt doprinosi da primamo od drugog objekta, sa kojim ga upoređujemo, oset koji je oprečan onome koji nastaje iz njega samog pri neposrednom i trenutnom ispitivanju. Mali objekt čini da veliki objekt izgleda još veći. Veliki objekt čini mali objekt izgleda manji. Rugoba sama po sebi proizvodi nelagodnost, ali svojim kontrastom sa lepim objektom, čija se lepota uvećava, čini da osetimo novo zadovoljstvo; kao što, u drugu ruku, lepota, koja sama sobom proizvodi zadovoljstvo, ali svojim kontrastom sa ma čim ružnim, čiju rugobu uvećava, čini da osetimo nov bol. Slučaj, prema tome, mora biti isti i kad je po sredi sreća i beda. Neposredno sagledavanje zadovoljstva drugog lica pruža nam naravno zadovoljstvo, pa prema tome proizvodi u nas bol kad se uporedi sa našim vlastitim. Njegov bol, uzet sam

po sebi, boli i nas, ali uvećava predstavu naše vlastite sreće i pruža nam zadovoljstvo.

Neće izgledati ni čudno što sreća ili beda drugih može da izazove u nas obrnuto osećanje, pošto vidimo da isto upoređenje može izazvati neku vrstu zlobe protiv nas samih i navesti nas da se radujemo zbog naših bolova, a da tugujemo zbog naših zadovoljstava. Tako, pogled na minuli bol je prijatan, kad smo zadovoljni svojim sadašnjim stanjem; kao što, u drugu ruku, naša minula zadovoljstva izazivaju u nas nelagodnost kad sada ne uživamo ni u čemu što bi im bilo ravno. Budući da je upoređenje isto kao kad pomišljamo na osećanja drugih, moraju ga pratiti iste posledice.

Štaviše, čovek može da proširi ovu zlobu protiv sama sebe, čak i na svoju sadašnju sreću, i da ide tako daleko da namerno traži ojađenost i povećava svoje boli i žalosti. Ovo se može dogoditi u dva slučaja. *Prvo*, kad je po sredi nedaća i nesreća nekog prijatelja, ili lica koje mu je drago. *Drugo*, kad je po sredi osećanje kajanja zbog nekog zlodela koje je počinio. Oba ova neredovna prohteva za zlom proizilaze iz principa upoređenja. Čovek koji se predaje nekom uživanju dok njegov prijatelj leži ophrvan bolom, oseća odraz nelagodnosti, kojoj je izložen njegov prijatelj, još jače zbog upoređenja sa osobitim zadovoljstvom u kojem sâm uživa. Taj kontrast, odista, trebalo bi isto tako da učini življim sadašnje zadovoljstvo. Ali kako je ovde tuga, smatra se, preovladna strast, svaki dodatak pada na tu stranu i nestaje u njoj, bez i najmanjeg dejstvovanja na oprečno čuvstvo. Isti je slučaj s onim pokorama koje ljudi čine za svoje prošle grehove i slabosti. Kad zločinac pomišlja na kaznu koju zaslužuje, njena se predstava uvećava zbog sadašnje lagodnosti i zadovoljstva, a to ga prisiljava, na neki način, da traži nelagodnosti da bi izbegao tako neprijatan kontrast.

Ovo umovanje objasniće postanje *zavisti* kao god i zlobe. Jedina razlika između ove dve strasti leži u ovome, što zavist izaziva neko sadašnje uživanje drugog lica, koje, upoređenjem, umanjuje našu predstavu našeg vlastitog uživanja — dok je zloba neizazvana žudnja za nanošenjem zla drugome, da bismo izvukli zadovoljstvo iz upoređenja. Uživanje koje je objekt zavisti, obično nadmašuje naše vlastito. Ta nas nadmoćnost, izgleda, prirodno baca u zasenak, i daje neprijatno upoređenje. No čak i u slu-

čaju inferiornosti, mi još uvek želimo veću udaljenost, da bismo još više uvećali predstavu o sebi. Kad se ta udaljenost umanjuje, upoređenje je manje u našu korist, i sledstveno pruža nam manje zadovoljstva, i čak je neprijatno. Otuda nastaje ona vrsta zavisti koju ljudi osećaju kad vide da im se njima podređeni približuju ili da ih prestižu u stremljenju ka slavi i sreći. U toj zavisti možemo videti posledice upoređenja dvaput ponovljene. Čovek, koji sebe uporedi sa sebi podređenim, dobiva zadovoljstvo iz upoređenja; a kad se podređenost umanjuje usled uzdizanja podređenog, ono što bi trebalo da bude samo umanjenje zadovoljstva, postaje stvaran bol usled novog upoređenja sa njegovim sadašnjim stanjem.

Što se tiče one zavisti koja dolazi od superiornosti drugih, valja zapaziti da nju ne proizvodi velika nesrazmera između mene i drugog, već, naprotiv, naša bliskost. Prost vojnik ne zavidi tako svome generalu kao što zavidi svome naredniku ili kaplaru; ni istaknut pisac ne nailazi na tako velike pakosti kod običnih najamnih piskarala, kao kod autora koji mu se više približuju. Može se odista pomisliti da što je veća nesrazmera, to veća mora biti nelagodnost od upoređenja. Sličnost i bliskost uvek proizvode odnos predstava; a onde gde uništite te veze, ma kako druge slučajnosti mogle ujediniti dve predstave, zato što one nemaju sponu ili spajajućeg kvaliteta da ih združi u uobrazilji, nemoguće je da one ostanu dugo ujedinjene i da imaju nekog znatnog uticaja jedna na drugu.

Razmatrajući prirodu sujete primetio sam da veliki osjećaju dvojako zadovoljstvo od svoje vlasti, od upoređeja svog vlastitog položaja sa položajem svojih robova; i da to upoređenje ima dvojak uticaj, zato što je prirodno i zato što ga pruža taj predmet. Kad mašta, pri upoređenju objekata, ne prelazi lako od jednog objekta ka drugom, radnja uma je u velikoj meri prekinuta, te mašta, da bi razmotrila drugi objekt, počinje, tako reći, sa nove polazne tačke. Utisak koji prati svaki objekat ne izgleda veći u tom slučaju zato što dolazi za manjim utiskom iste vrste. Ali ta dva utiska su odelita i proizvode svoje odelite posledice, bez ikakvog saobraćanja među sobom. Odsustvo odnosa u predstavama prekida odnos utisaka, i takvim razdvajanjem sprečava svaku uzajamnost u njihovom radu i uticaju.

Da bismo ovo potvrdili, možemo primetiti da bliskost u stepenu zaslužnosti nije sama dovoljna da izazove zavist, no mora

biti potpomognuta drugim odnosima. Pesnik nije sklon da zavidi filozofu, ili pesniku druge vrste, ili drugog naroda, ili drugog doba. Sve te različenosti sprečavaju ili slabe upoređenje i, sledstveno, strast.

Ovo je takođe razlog zašto svi objekti izgledaju veliki ili mali jedino pri upoređenju sa objektima iste vrste. U našim očima, planina niti uvećava niti umanjuje konja; ali kad flamanskog i velškog konja vidimo zajedno, jedan izgleda veći a drugi manji negoli kad ih vidimo odvojeno.

Isti princip dopušta nam da objasnimo onu opasku istoričara, da u građanskom ratu jedna stranka uvek, po svaku cenu, radije pribegava da pozove inostranog neprijatelja negoli da se potčini svojim sunarodnicima. Gvičardini* primenjuje ovu opasku na ratove u Italiji, gde odnosi između raznih država jesu, pravo govoreći, samo u imenu, jeziku i dodirnosti. Pa, ipak, čak i ti odnosi, kad se udruže s nadmoćnošću, čine upoređenje prirodnijim, i, sledstveno, čine ga isto toliko bolnijim, te utiču da ljudi traže neku drugu nadmoćnost, koja može biti bez pratnje ikakvog odnosa, i na taj način može imati manje osetan uticaj na uobrazilju. Um brzo opaža svoje razne zgode i nezgode; i uviđa jući da je njegov položaj najnelagodniji onda kad je nadmoćnost združena sa drugim odnosima, traži koliko god je to moguće svoje spokojstvo u njihovom razdvajanju i prekidu onog udruživanja predstava koje čini upoređenje toliko više prirodnim i uspešnim. Kad ne može da prekine udruživanje, on oseća jaču žudnju da otkloni nadmoćnost; i to je razlog zašto putnici obično tako izdašno hvale Kineze i Persijance, a u isto vreme potcenjuju one susedne narode koji se mogu takmičiti sa njihovom otadžbinom.

Ovi primeri iz istorije i običnog iskustva mnogobrojni su i zanimljivi; no možemo naći analogne u umetnostima, koji nisu manje upadljivi. Kad bi neki pisac sastavio raspravu, čiji je jedan deo ozbiljan i dubokomislen, a drugi veseo i humorističan, svako bi osudio takvu čudnu mešavinu i optužio bi pisca da prenebregava sva pravila umetnosti i kritike. Ta pravila umetnosti osnivaju se na osobinama ljudske prirode; a osobina ljudske prirode, koja zahteva doslednost u svakoj izvedbi, jeste ono što

* Frančesko Gvičardini (Francesco Guicciardini, 1482—1540), firentinski istoričar, napisao je *Istoriju Italije*. Prim. red.

čini um nesposobnim da u trenutku iz jedne strasti i raspoloženja prelazi u druge potpuno različne. Pa, ipak, mi stoga ne kuđimo gospodina Prajora što u istoj svesci sjedinjuje Almu i Salomona* — mada je taj divni pesnik uspeo da dá veselost onog prvog i setu ovog drugog. Čak ako bismo pretpostavili da čita-lac pročitá ta dva satava bez vremenskog razmaka, on bi osetio malo ili nimalo teškoće zbog promene strasti. Zašto? Samo zato što on smatra ova dva dela tako potpuno različnim, i, tim prekidom u predstavama, prekida se napredovanje čuvstava, i sprečava se jedno da utiče na ono drugo ili da mu protivreči.

Herojski i burleskan crtež sjedinjeni na jednoj slici, bili bi čudovišni, mada postavljamo u istu odađu dve slike tako oprečne vrste, i čak blizu jednu drugoj, bez iole dvoumljenja i teškoće.

Jednom reči, predstave ne mogu uticati jedna na drugu, ni upoređenjem, ni strastima koje podvojeno proizvode, sem kad su združene zajedno pomoću nekog odnosa koji može da prouzrokuje lak prelaz predstava, pa sledstveno emocijâ i utisaka koji prate predstave, i može da zadrži prvi utisak pri prelaženju uobrazilje ka objektu drugog. Ovaj je princip veoma značajan, jer je analogan onome što smo primetili u pogledu i *razuma i strasti*. Recimo, data su mi dva objekta koja ne spaja nikakav odnos. Recimo, svaki od tih objekata proizvodi odvojeno neku strast, a te dve strasti su oprečne; mi vidimo iz iskustva da odsustvo odnosa u objektata ili predstavâ ometa delovanje prirode oprečnosti strasti, i da prekid u prelazu misli uklanjanja čuvstva jedno od drugog i sprečava njihovu oprečnost. Isti je slučaj sa upoređenjem; pa iz obe ove pojave možemo pouzdano zaključiti da odnos predstavâ mora pomagati prelaz utisaka, pošto je sâmo njegovo odsustvo kadro da spreči taj prelaz i da razdvoji utiske koji bi, prirodno, bili delovali jedan na drugi. Kad odsustvo nekog objekta ili kvaliteta otklanja uobičajenu ili prirodnu posledicu, možemo pouzdano zaključiti da njegovo prisustvo doprinosi proizvođenju te posledice.

* Metju Prajor (Mathew Prior, 1664—1721), engleski političar i pesnik. Napisao je, između ostalog, poeme „Alma ili uzdizanje uma” i „Solomon o taštini sveta”. *Prim. red.*

ODELJAK IX

O mešavini blagonaklonosti i srdžbe sa sažaljenjem i zlobom

Nastojali smo tako da objanimo *sažaljenje* i *zlobu*. Ova dva čuvstva nastaju iz uobrazilje, shodno svetlosti u koju ona postavlja svoj objekt. Kada naša mašta razmatra neposredno osećanja drugih i ulazi duboko u njih, čini nas osetljivim za sve strasti koje sagleda, no na naročit način za tugu i žalost. Naprotiv, kad uporedimo osećanja drugih sa svojim vlastitim, u nas se javlja oset upravo suprotan prvobitnom osetu, naime, radost niče iz tuge drugih, a tuga iz njihove radosti. No ovo su samo prvi temelji čuvstava sažaljenja i zlobe. Druge se strasti docnije zamučuju sa njima. Uvek ima mešavine ljubavi i nežnosti sa sažaljenjem, i mržnje i srdžbe sa zlobom. No mora se priznati da na prvi pogled ta se mešavina čini protivrečna mome sistemu. Jer pošto je sažaljenje nelagodnost, a zloba — radost, koje nestaju iz bede drugih, sažaljenje bi naravno trebalo, kao u svim drugim slučajevima, da proizvodi mržnju, a zloba — ljubav. Ovu protivrečnost pokušavam da rešim na sledeći način.

Da bi se prouzrokovao prelaz strasti, potreban je dvojak odnos utisaka i predstava; jedan sam odnos nije dovoljan da se proizvede ta posledica. Da bismo razumeli punu snagu ovog dvojakog odnosa, moramo imati u vidu da ono što određuje karakter neke strasti nije samo sadašnji oset ili trenutni bol ili zadovoljstvo, već ukupna njegova težnja ili sklonost od početka do kraja. Jedan odnos može biti povezan sa drugim ne samo kad su njihovi oseti slični, kao što smo uvek pretpostavljali u prethodnim slučajevima, već isto tako kad su njihovi podsticaji i usmeravanja slični i odgovarajući. Ovo se ne može dogoditi s gordošću i smernošću, zato što su ove jedini čisti oseti, bez ikakve usmerenosti ili težnje ka delovanju. Prema tome, valja nam potražiti primere ovog osobitog odnosa utisaka jedino među onim čuvstvima koje prati izvestan prohtev ili žudnja, kao što su čuvstva ljubavi ili mržnje. Blagonaklonost, ili prohtev koji prati ljubav, jeste žudnja za srećom voljenog lica i groženje na njegovu bedu, kao što je srdžba, ili prohtev koji prati mržnju, žudnja za bedom omrznutog lica i groženje na njegovu sreću. Prema tome, žudnja za srećom drugog i groženje na njegovu bedu, slični su blagonaklonosti; a žudnja za njegovom bedom i groženje na nje-

govu sreću, odgovaraju srdžbi. No, sažaljenje je žudnja za srećom drugoga, a groženje je žudnja za njegovom bedom, kao što je zloba oprečni prohtev. Sažaljenje je, dakle, povezano sa blagonaklonašću, a zloba sa srdžbom; a kako se već pokazalo da je blagonaklonost povezana s ljubavlju, prirodnim i izvornim kvalitetom, a srdžba sa mržnjom, to su, pomoću ovog lanca, strast sažaljenja i zlobe povezane sa ljubavlju i mržnjom.

Ova hipoteza osnovana je na dovoljnom iskustvu. Čovek koji je, iz bilo kojih pobuda, gajio odluku da izvrši neku radnju, prirodno se susreće sa svakim drugim gledištem ili pobudom koji mogu da učvrste tu odluku, da joj dadu autoritet i uticaj na um. Da bismo se učvrstili u nekoj nameri, tražimo za nju pobude u osećanju interesâ, časti, dužnosti. Kakvo je onda čudo što se sažaljenje, blagonaklonost, zloba, i srdžba, budući iste žudnje koje se rađaju iz različnih principa, mešaju tako potpuno jedni s drugima da postaju neraznamljivi. Što se tiče veze između blagonaklonosti i ljubavi, srdžbe i mržnje, budući da je ona izvorna i primarna, tu nema nikakve teškoće.

Ovome možemo dodati još jedan eksperiment, naime, da blagonaklonost i srdžba, i, sledstveno, ljubav i mržnja, nastaju kad naša sreća ili beda zavise na neki način od sreće ili bede drugog lica, bez ikakvog drugog odnosa. Ne sumnjam da će se ovaj eksperiment pokazati tako jedinstven da će nas opravdati što se za trenutak zadržavamo da ga razmotrimo.

Ako zamislimo da dva lica istog zanata traže zaposlenje u nekoj varoši koja ne može da izdrži obojicu, jasno je da je uspeh jednoga potpuno nespojiv sa uspehom onoga drugoga; i da sve ono što služi interesima jednoga oprečno je interesima njegovog suparnika, i *vice versa*. Zamislimo li, opet, da se dva trgovca, iako žive u različnim krajevima sveta, uortače jedan s drugim, dobit ili gubitak jednog postaje odmah dobit ili gubitak njegovog ortaka, i ista sudbina nužnosti prati obojicu. Dakle, očevidno je da, u prvom slučaju, mržnja uvek sledi oprečnost interesa, kao što, u drugom, ljubav se rađa iz ujedinjenja. Razmotrimo kojem principu možemo da pripišemo te strasti.

Jasno je da one ne nastaju iz dvojakih odnosa utisaka i predstava, ako imamo u vidu samo dati oset. Jer — da uzmemo prvi slučaj suparništva — iako zadovoljstvo i dobit protivnika nužno prouzrokuju moj bol i gubitak, ipak, da se to izravna, njegov bol i gubitak prouzrokuju moje zadovoljstvo i dobit. I, ako se pret-

postavi da on nema uspeha, ja mogu, na taj način, dobiti veći stepen zadovoljstva. Na isti način uspeh ortaka me raduje, ali njegove nevolje žaloste me u istoj srazmeri; i lako je zamisliti da ovo drugo osećanje može, u nekim slučajevima, da pretegne. No, bila sreća suparnika ili ortaka dobra ili loša, ja uvek mrzim onog prvog, a volim ovog drugog.

Ta ljubav prema ortaku ne može dolaziti od odnosa ili veze između nas, na isti onaj način na koji volim brata ili zemljaka. Odnos suparnika prema meni bezmalo je isto tako blizak kao i odnos ortaka. Jer, kao što zadovoljstvo ovog drugog prouzrokuje moje zadovoljstvo, a njegov bol moj bol; tako zadovoljstvo onog prvog prouzrokuje moj bol, a njegov bol je moje zadovoljstvo. Prema tome, veza uzroka i posledice je ista u oba slučaja; pa ako, u jednom slučaju, uzrok i posledica imaju dalji odnos sličnosti, oni imaju u drugom odnos suprotnosti; a budući da je i to jedna vrsta sličnosti, stvar ostaje prilično jednaka.

Jedino objašnjenje, dakle, koje možemo dati o ovoj pojavi izvodimo iz onog principa o gorepomenutoj usmerenosti. Stara-jući se za naše vlastite interese, nalazimo zadovoljstvo u zadovoljstvu, i bol u bolu ortakovu, na isti način kao što saosećanjem doživljavamo oset sličan osetima koje pred nama prisutno lice ispoljava. U drugu ruku, isto staranje za naše interese čini da osetimo bol zbog zadovoljstva, i zadovoljstvo zbog bola suparnikova; i, ukratko, istu suprotnost osećanja kao što je ona koja nastoje od upoređenja i zlobe. Prema tome, pošto analogna usmerenost čuvstava, koja dolazi od intresâ, može da izazove blagonaklonost ili gnev, nije nikakvo čudo što ista analogna usmerenost, koja potiče iz saosećanja i iz upoređenja, može da ima iste posledice.

Uopšte, možemo primetiti da je nemoguće činiti dobro drugima, bilo iz kojih pobuda, a da ne osetimo neki doticaj nežnosti i blagonaklonosti prema njima, kao što ozlede koje zadajemo ne prouzrokuju samo mržnju kod lica koje od njih pati već čak i u nas samih. Ove pojave, odista, mogu se delom objasniti i na osnovu drugih principa.

No ovde se javlja jedna znatna zamerka, i biće potrebno ispitati je pre nego što pođemo dalje. Ja sam nastojao da dokažem da moć i bogatstvo, ili siromaštvo i beda, koji rađaju ljubav ili mržnju, ne proizvodeći nikakvo izvorno zadovoljstvo ili nelagodnost, deluju na nas posredstvom sekundarnog oseta proizišlog

iz saosećanja sa onim bolom ili zadovoljstvom koje proizvode u čoveka koji ih poseduje. Iz saosećanja sa njegovim zadovoljstvom rađa se ljubav; iz saosećanja sa njegovom nelagodnošću javlja se mržnja. No ima jedna maksima koju sam upravo malopre postavio, a koja je asolutno potrebna da bi se objasnile pojave sažaljenja i zlobe: „Ono što određuje karakter neke strasti nije samo sadašnji oset ili trenutni bol ili zadovoljstvo već ukupna njihova težnja ili sklonost od početka do kraja”. Iz tog razloga, sažaljenje, ili saosećanje sa bolom, proizvodi ljubav, zato što ono stvara u nas interesovanje za sreću primarnom; tako ono ima isti uticaj kao ljubav i blagonaklonost. No pošto ovo pravilo važi u jednom slučaju, zašto ono ne važi uvek, i zašto saosećanje u nelagodnosti nikad ne proizvodi neku drugu strast sem blagonaklonosti i nežnosti? Dolikuje li filozofu da menja svoj metod umovanja i da od jednog principa ide drugome koji je ovome oprečan — prema tome kakva je posebna pojava koju bi hteo da objasni?

Pomenuo sam dva različna uzroka iz kojih prelaz strasti može da nastane, naime, dvojak odnos predstavâ i utisaka, i, što je tome slično, saobrazno u težnji i usmerenosti dveju žudnji koje nastaju iz različnih principa. Dakle, tvrdim da kad je saosećanje s nelagodnošću slabo, ono proizvodi mržnju ili prezir pod dejstvom prvog uzroka; kad je jako, proizvodi ljubav ili nežnost pod dejstvom drugog. To je rešenje prethodne teškoće, koja izgleda tako prešna; i to je princip osnovan na tako očevitim argumentima da je trebalo uspostaviti ga čak iako ne bi bio nužan; da se objasni neka pojava.

Izvesno je da se saosećanje ne ograničava uvek na sadašnji trenutak, već da često osećamo, saosećanjem, bolove i zadovoljstva koji ne postoje kod drugih i koje snagom uobrazilje samo izmišljamo. Jer, recimo da vidim da se neko meni potpuno nepoznato lice nalazi u opasnosti da ga pregaze konji, ja bih mu odmah pritrčao u pomoć; i u tome pokretao bi me onaj isti princip saosećanja koji izaziva moje interesovanje za trenutne žalosti nekog neznanca. Ovo je dovoljno samo pomenuti. Budući da saosećanje nije ništa drugo doli živa predstava pretvorena u utisak, očevitno je da u razmatranju budućeg mogućnog ili verovatnog stanja nekog lica, mi možemo zamisliti to stanje tako živo kao da se ono tiče nas samih i na taj način osećati bolove

ili zadovoljstva koji niti pripadaju nama, niti u sadašnjem trenutku stvarno postoje.

No ma kako mogli gledati unapred ka budućnosti kad saosećamo sa nekim licem, proširenje našeg saosećanja zavisi u velikoj meri od našeg osećanja njegovog sadašnjeg stanja. Veliki je napor uobrazilje da obrazuje takve žive predstave čak i sadašnjih osećanja drugih ljudi i da oseti da su to sâma ta osećanja; no nemogućno je da protegnemo to saosećanje u budućnost bez pomoći neke sadašnje okolnosti koja nas se doima na živ način. Kad sadašnja beda drugog lica snažno utiče da mene, živost doimanja ne ograničava se samo na neposredni objekt već rasprostire svoj uticaj preko svih povezanih predstava, i daje mi živo poimanje svih prilika tog lica, prošlih, sadašnjih, ili budućih, mogućnih, verovatnih, ili izvesnih. Posredstvom ovog živog poimanja ja se interesujem za njih, sudelujem u njima i osećam u grudima podsticaj simpatije, koji odgovara svemu što zamišljam da je u njegovim. Ako umanjim živost prvog poimanja, umanjujem živost povezanih predstava, kao što cevi ne mogu dovesti više vode nego što daje izvor. Ovim umanjenjem uništavam anticipaciju budućnosti koja je potrebna da bih se potpuno zainteresovao za sreću drugog lica. Ja mogu osećati sadašnji utisak a da moje saosećanje ne ide dalje, niti da se snaga prvog poimanja preliiva u moje predstave povezanih objekata. Ako je beda drugoga ono što je predstavljeno na ovaj nejak način, ja to primam putem prenošenja, i obuzet sam svim strastima koje su s tim povezane; ali kako mene to ne interesuje toliko da bi me se ticala njegova dobra ili zla sreća, ja ne osećam široko saosećanje, ni strasti povezane s *njime*.

No, da bismo saznali koje su strasti povezane s ovim različnim vrstama saosećanja, moramo imati u vidu da je blagonaklonost izvorno zadovoljstvo koje proizlazi iz zadovoljstva voljenog lica, a da bol dolazi do njegovog bola: iz tog odgovaranja utisaka rađa se, kao posledica, žudnja za njegovim zadovoljstvom, i groženje na njegov bol. Dakle, da bismo učinili da se strast razvija uporedo sa blagonaklonošću, potrebno je da osetimo ove dvojake utiske, koji odgovaraju utiscima lica koje imamo u vidu; jedan od njih, sâmi, nije dovoljan za tu svrhu. Kad saosećamo samo sa jednim utiskom, i to bolnim, to saosećanje je povezano sa srdžbom i sa mržnjom, zbog nelagodnosti koju prenosi na nas. Ali kako širina ili ograničenost saosećanja zavisi od snage prvog sa-

osećanja, to sledi da strast ljubavi ili mržnje zavisi od istog principa. Snažan utisak, kad je prenesen, daje dvojaku težnju strasti, koja je povezana s blagonaklonašću i ljubavlju pomoću sličnosti usmerenosti, ma kako bolan mogao biti prvi utisak. Slab utisak koji je bolan povezan je sa srdžbom i mržnjom pomoću sličnosti osetâ. Blagonaklonost, se prema tome, rađa iz velikog stepena bede, ili ma kojeg stepena sa kojim se snažno saoseća: mržnja ili prezir iz malog stepena, ili stepena sa kojim se malo saoseća; a to je princip koji sam nameravao da dokažem i objasnim.

Ovaj princip ne potvrđuje samo naš razum, već to čini i iskustvo. Izvestan stepen siromaštva proizvodi prezir; ali stepen preko toga prouzrokuje samilost i blagonaklonost. Možemo nipočastavati seljaka ili slugu; ali kad se beda prosjaka pokaže veoma golemom, ili se naslika veoma živim bojama, mi saosećamo sa njim u njegovoj nevolji i osećamo u srcu porive sažaljenja i blagonaklonosti. Isti objekt prouzrokuje oprečne strasti, prema svojim različnim stepenima. Prema tome, strasti moraju zavisi od principâ koji deluju u takvim određenim stepenima, prema mojoj hipotezi. Uvećanje saosećanja ima očevидno istu posledicu kao i uvećanje bede.

Besplodna i zapuštena zemlja izgleda uvek ružna i neprijatna, i obično izaziva u nas prezir prema njenim stanovnicima. Ta ružnoća, međutim, dolazi u velikoj meri od saosećanja sa stanovnicima, kao što je već bilo primećeno; no po sredi je samo slabo saosećanje koje ne ide dalje od neposrednog oseta koji je neprijatan. Pogled na grad u pepelu izaziva dobrohotna osećanja zato što tu ulazimo tako duboko u interese nesrećnih stanovnika da želimo njihovo blagostanje a žalimo njihov zao udes.

No mada snaga utisaka obično proizvodi sažaljenje i blagonaklonost, izvesno je da, ako se u njemu pretera, on prestaje da ima tu posledicu. Ovo, možda, može biti vredno naše pažnje. Kad je nelagodnost bila sama po sebi mala, bilo udaljena od nas, ona se ne nameće uobrazilji, niti je kadra da donosi podjednako hajanje za buduće i moguće dobro, kao za sadašnje i stvarno zlo. Kad ona zadobije veću snagu, mi postajemo tako zainteresovani za stvari koje se tiču datog lica, da postajemo osetljivi za njegovu i dobru i zlu sreću; i iz tog potpunog saosećanja rađa se sažaljenje i blagonaklonost. No lako će se zamisliti da kad sadašnje zlo udara sa većom no običnom snagom, ono može potpuno da zauzme pažnju i da spreči ono gorepomenuto dvojaka-

ko saosećanje. Tako vidimo da iako je svako, a naročito žene, sklon da oseti neko ganuće prema zločincima koje vode na gubilište i da ih lako zamišljaju kao neobično lepe i dobro sazdane ljude, ipak onaj koji prisustvuje svirepom pogubljenju ne oseća takve nežne emocije: on je na neki način ophrvan grozom i nema slobodnog vremena da ublaži taj nelagodni oset nekim suprotnim saosećanjem.

No slučaj koji je najjasniji za moju hipotezu jeste onaj kad, promenom objekata, odvajamo dvojako saosećanje čak i od srednjeg stepena strasti; u tome slučaju vidimo da sažaljenje, umesto da proizvede ljubav i nežnost kao obično, rađa uvek suprotno čuvstvo. Kad opazimo neko lice u nesreći, obuzeti smo sažaljenjem i ljubavlju; ali tvorac te nesreće postaje objekt naše najjače mržnje i omrženost je tim veća što je veća naša samilost. No, koji je razlog da ista strast sažaljenja proizvodi ljubav prema licu koje pati od nesreće, a mržnju prema licu koje nesreću prouzrokuje, — ako nije taj što, u drugom slučaju, tvorac stoji u odnosu samo prema nesreći; dok, razmatramo li pacenika, mi obraćamo pogled na svaku stranu, želimo njegovo dobro i svesni smo njegove nevolje?

Pre nego što ostavimo sadašnji predmet, želim samo da primetim da ova pojava dvojakog saosećanja i njena težnja prouzrokuje ljubav mogu doprineti stvaranju nežnosti koju prirodno gajimo prema našim rođacima i poznanicima. Navika i odnos čine da duboko ulazimo u raspoloženja drugih; kakva god bila sreća koja, zamišljamo, prati njih, ona je dejstvom uobrazilje prisutna kod nas, i deluje kao da je izvorno naša vlastita. Radujemo se njihovim zadovoljstvima, i tugujemo u njihovim žalostima, prosto usled snage saosećanja. Nismo ravnodušni ni prema čemu što se tiče njih; i kako je ovo odgovaranje osećanja prirodni pratilac ljubavi — to ono lako proizvodi to čuvstvo.

ODELJAK X

O poštovanju i preziru

Sad ostaje samo da objasnimo strasti *poštovanja* i *prezira*, zajedno sa *ljubavnim* čuvstvom, da bismo razumeli sve strasti u kojima ima mešavine ljubavi i mržnje. Počnimo sa poštovanjem i prezirom.

Kad razmatramo osobine i svojstvenosti drugih, možemo ih ispitivati ili onakve kakve one stvarno jesu same po sebi, ili ih možemo porediti sa našim vlastitim osobinama i svojstvenostima; ili pak možemo udružiti ova dva metoda ispitivanja. Dobre osobine drugih, sa prve tačke gledišta, proizvode ljubav; sa druge, smernost; i, sa treće, poštovanje, koje je mešavina te dve strasti. Loše osobine, na isti način, prouzrokuju ili mržnju, ili gordost, ili prezir, prema svetlosti u kojoj ih sagledamo.

Da ima mešavine gordosti u preziru, i smernosti u poštovanju, i suviše se, mislim, očevidno pokazuje samim njihovim osećanjem ili pojavljivanjem a da bi to zahtevalo neki naročit dokaz. Ne manje je očevidno da ta mešavina nastaje od prećutnog upoređenja prezrenog ili poštovanog lica sa nama. Isti čovek može izazvati poštovanje, ljubav ili prezir, zahvaljujući svome stanju i talentima, prema tome kako lice koje ga razmatra, od njemu podređenog, postaje njemu ravno ili pretpostavljeno. Menjanjem tačke gledišta, iako objekt može ostajati isti, njegov odnos prema nama potpuno se menja: a to je uzrok preinake u strasti, prema tome, rađaju se iz opažanja tog odnosa, to jest, iz upoređenja.

Već sam primetio da um ima mnogo jaču sklonost ka gordosti negoli ka smernosti, i nastojao sam da na osnovu principa ljudske prirode utvrdim uzrok toj pojavi. Bilo moje umovanje primljeno ili ne, pojava je neosporna, i javlja se u mnogo slučajeva. Između ostalih to je razlog zašto ima mnogo veće mešavine gordosti u preziru negoli smernosti u poštovanju, i zašto smo mnogo uzneseniji kad vidimo nekog ko je ispod nas negoli što smo poniženi u prisustvu čoveka koji je iznad nas. Prezir ili poruka tako su snažno obojeni gordošću, da se neka druga strast jedva razaznaje: naprotiv, u cenjenju ili poštovanju, ljubav je znatniji sastojak nego smernost. Strast sujete tako je brza da se pojavljuje na najmanji zov; smernost pak zahteva snažniji podsticaj da bi se ispoljila.

No ovde se može s razlogom upitati zašto ova mešavina nastaje samo u nekim slučajevima, a ne javlja se u svakoj prilici. Svi oni objekti koji prouzrokuju ljubav, kad se nalaze na drugom licu, uzroci su gordosti kad se prenesu na nas; pa sledstveno trebalo bi da budu uzroci smernosti kao god i ljubavi dok pripadaju drugima, i samo se porede sa objektima koje sami posedujemo. Na sličan način, svaki kvalitet koji, razmotren nepo-

sredno, proizvodi mržnju, trebalo bi uvek, upoređenjem, da rađa gordost, a mešavinom ovih strasti mržnje i gordosti, trebalo bi da izaziva prezir ili porugu. Teško je onda saznati zašto neki objekti ikad prouzrokuju čistu ljubav ili mržnju, a ne proizvode uvek pomešane strasti poštovanja i prezira.

Ja sam sve vreme pretpostavljao da su strasti ljubavi i gordosti, kao i strasti smernosti i mržnje, slične po svojim osetima, te da su one prve uvek prijatne, a ove druge dve — uvek neprijatne. Ali mada je ovo uopšte tačno, primećuje se da između te dve prijatne, kao god i između te dve neprijatne strasti, ima nekih razlikâ, pa čak i oprečnosti, koje ih dele. Ništa što krepí i uznosi um nije ravno gordosti i sujeti, mada se u isto vreme, pokazuje da od ljubavi ili nežnosti on pre slabi i onemoća. Ista se razlika opaža među nelagodnim strastima. Gnev i mržnje daju novu snagu svima našim mislima i postupcima, dok nas smernost i stid čine utučenim i obeshrabrenim. O ovim kvalitetima strasti biće potrebno obrazovati jasnu predstavu. Upamtimo da gordost i mržnja snaže dušu, a ljubav i smernost je slabe.

Iz ovog sledi, da iako slaganje između ljubavi i mržnje u prijatnosti njihovog oseta čini da ih uvek izazivaju isti objekti, ipak, ova druga oprečnost razlog je zašto se one izazivaju u veoma različnim stepenima. Genijalnost i učenost su *prijatni* i *veličanstveni* objekti, i obema ovim crtama slažu se sa gordošću i sujetom, no sem zadovoljstva nemaju drugog odnosa prema ljubavi. Neznalaštvo i tupavost *neprijatni* su i *bedni*, što im na isti način daje dvostruku vezu sa smernošću, i jednu jedinu sa mržnjom. Možemo, prema tome, smatrati kao izvesno da ako isti objekt uvek proizvodi ljubav i gordost, smernost i mržnju, prema njegovim različnim situacijama, ipak on retko proizvodi bilo dve prve bilo dve druge strasti u istoj srazmeri.

Ovde možemo potražiti rešenje gorepomenute teškoće: zašto neki objekt ikad izaziva čistu ljubav ili mržnju, a ne proizvodi uvek poštovanje ili prezir, mešavinom smernosti ili gordosti? Nijedan kvalitet u drugog lica ne rađa kod nas smernost putem upoređenja, sem ako bi, stavljen u nas, proizvodio gordost; i *vice versa*, nijedan objekt ne izaziva gordost putem upoređenja, sem ako bi proizvodio smernost neposrednim viđenjem. Ovo je očevidno: objekti uvek proizvode putem upoređenja oset neposredno oprečan *izvornom* osetu. Zamislimo, dakle, da je dat neki objekt naročito podesan da izazove ljubav, ili nepotpuno podesan

da proizvede gordost: taj objekt, pripadajući drugome, proizvodi neposredno visok stepen ljubavi, ali neznatan stepen gordosti putem upoređenja; i sledstveno ta druga strast jedva se oseća u spoju, i nije kadra da ljubav preobradi u poštovanje. To je slučaj sa dobrodušnošću, dobroćudnošću, blagošću, štedrošću, lepotoj i mnogim drugim kvalitetima. Oni su naročito podesni da proizvode ljubav u drugih, ali ne tako jaku težnju da izazivaju u nas: to je razlog što, kad ih vidimo u drugog lica, oni proizvode čistu ljubav, ali sa malom mešavinom smernosti i poštovanja. Isto umovanje lako je proširiti na suprotne strane.

Pre nego što ostavimo ovaj predmet, možda će biti umesno da objasnimo jednu dosta neobičnu pojavu, naime: zašto obično držimo na odstojanju one koje preziremo, i ne dopuštamo podređenima da nam se i suviše približe čak ni u mestu ni u položaju. Bilo je već primećeno da bezmalo svaku vrstu predstave prati neka emocija, čak i predstave broja i prostornosti, a kamoli predstave onih objekata koji se smatraju važnim u životu i zauzimaju našu pažnju. Ne možemo sa potpunom ravnodušnošću da gledamo ni na jednog bogataša ni na jednog siromaha, već moramo da osetimo, u najmanju ruku, makar i slab nagoveštaj poštovanja u prvom slučaju, a prezira u drugom. Te dve strasti oprečne su jedna drugoj; ali da bi se ta oprečnost osetila, objekti moraju na neki način da budu povezani; inače čuvstva su potpuno odvojena i odelita, i nikad se ne sreću. Povezanost nastaje kad god lica postanu dodirna; a to je opšti razlog zašto nam je nelagodno kad u tom položaju vidimo nesrazmerne objekte kao što su bogataš i siromah, plemić i nosač.

Ova nelagodnost, koja je obična za svakog gledaoca, pretpostavljeni mora osećati jače; i to stoga što neposredna bliskost potčinjenog smatra se kao pomanjkanje dobrog odgoja i pokazuje da je potčinjeni nesvestan nesrazmere, a nimalo nije pogođen njome. Osećanje superiornosti jednog čoveka čini sve druge ljude sklonim da se drže na odstojanju od njega i opredeljuje ih da udvoje znake poštovanja i uvažavanja kad moraju da mu priđu; a kad je njihovo ponašanje drukčije, to je dokaz da oni nisu svesni njegove superiornosti. Otuda isto tako dolazi da se velika *razlika* u stepenima kvaliteta naziva *odstojanjem*, običnom metaforom, koja se, ma koliko mogla izgledati trivijalna, osniva na prirodnim principima uobrazilje. Velika razlika čini nas sklonim

da stvaramo odstojanje. Predstave odstojanja i razlike su, prema tome, povezane. Povezane predstave lako se uzimaju jedna za drugu; a to je uopšte izvor metafore, ako što ćemo imati prilike da primetimo docnije.

ODELJAK XI

O ljubavnoj strasti ili o ljubavi među polovima

Od svih složenih strasti koje nastaju od mešavine ljubavi i mržnje sa drugim čuvstvima, nijedna ne zaslužuje našu pažnju više nego ona ljubav koja se rađa među polovima, kako zbog svoje snage i silovitosti, tako i zbog onih zanimljivih principa filozofije u čiji prilog nam pruža neosporiv argument. Jasno je da ovo čuvstvo, u svome najprirodnijem stanju, potiče od združenja triju različnih utisaka ili strasti, naime, prijatnog oseta koji dolazi od lepote, telesnog prohteva za rađanjem i štedre nežnosti ili blagonaklonosti. Postanje nežnosti iz lepote može se objasniti na osnovu prethodnog umovanja. Pitanje je — kako lepota izaziva telesni prohtev.

Prohtev rađanja, kad se ograniči do izvesnog stepena, očividno je prijatne vrste, i snažno je spojen sa svima prijatnim emocijama. Radost, veselost, sujeta i nežnost, sve su to podsticaji za ovu žudnju, kao god i muzika, ples, vino i dobra trpeza. U drugu ruku, žalost, seta, siromaštvo, smernost potiru je. Sa tog kvaliteta lako je pojmiti zašto je ona združena s osećanjem lepote.

Ne ima još jedan princip koji doprinosi istoj posledici. Zapazio sam da analogan pravac žudnji jeste stvaran odnos, i, isto kao i sličnost oseta, proizvodi vezu između njih. Da bismo potpuno rezumeli opseg ovoga odnosa, moramo imati u vidu da glavnu žudnju mogu pratiti podređene žudnje, koje su spojene s njom; i preko ovih su druge žudnje, koje su njima analogne, spojene sa glavnom žudnjom. Tako, glad se često može smatrati kao primarno naginjanje duše, a žudnja da se pristupi jelu kao sekundarna, pošto je ona apsolutno nužna za zadovoljenje toga prohteva. Prema tome, ako nas neki objekt svojim posebnim kvalitetima podstiče da pristupimo jelu, on prirodno povećava

naš apetit, kao što, naprotiv, sve ono što nas podstiče da hranu udaljimo od sebe jeste protivrečno gladi i umanjuje naše nagnjanje ka jelu. Dakle, jasno je da lepota dejstvuje na prvi način, rugoba na drugi; to je razlog zašto ono prvo stvara jači apetit prema hrani, a ovo drugo dovoljno je da izazove gađenje prema najukusnijem jelu koje je kuvarska veština izumela. Sve ovo lako se dâ primeniti na prohtev rađanja.

Iz ova dva odnosa, odnosa sličnosti i analogije žudnje, nastaje združenost između lepote telesnog prohteva i blagonaklonosti, i oni postaju na neki način nerazdvojivi; i vidimo iz iskustva da je svejedno koji će se od njih javiti prvi, pošto je bezmalo izvesno da će svaki od njih biti praćen povezanim čuvstvima. Čovek koji je usplamteo od požude oseća, bar trenutno, nežnost prema ženi koja je objekt te požude, i u isto vreme zamišlja da je njena lepota više nego obična, kao što ima mnogih koji počnu sa nežnošću i divljenjem prema duhovitostima i dobrim osobinama žene, pa odatle prelaze na druge strasti. No najobičnija vrsta ljubavi je ona koju najpre rađa lepota, a potom se razliva u nežnost i telesni prohtev. Nežnost ili cenjenje i prohtev za rađanjem isuviše su udaljeni da bi se lako združili. Ono prvo je, možda, najprefinjenija strast duše, ovo drugo najgrublja i najprostija. Ljubav prema lepoti stoji tačno u sredini između njih i ima u sebi obe njihove prirode; otuda dolazi da je ona tako jedinstveno podešena da proizvodi obe.

Ovo objašnjenje ljubavi nije svojstveno mome sistemu, ali neizbežno je po svakoj hipotezi. Tri čuvstva koja sačinjavaju ovu strast očevidno su odelita, i svako ima svoj odeliti objekt. Izvesno je, prema tome, da ona jedino svojim odnosom proizvode jedno drugo. Ali sâm odnos strasti nije dovoljan. Potrebno je isto tako da postoji odnos predstavâ. Lepota jedne osobe ne nadahnjuje nas nikad ljubavlju prema nekoj drugoj. Ovo je onda prijemljiv dokaz o dvojakom odnosu utisaka i predstava. Iz ovog jednog tako očevidnog slučaja možemo stvoriti sud o ostalima.

Ovo može isto tako da posluži u jednom drugom pogledu, da ilustruje ono što sam naglašavao o postanju gordosti i smernosti, ljubavi i mržnje. Primetio sam da iako „ja” jeste objekt prve grupe strasti, a neko drugo lice objekt druge, ipak ti objekti ne mogu sami biti uzroci strasti, pošto se svaki od njih nalazi u odnosu prema dvoma oprečnim čuvstvima, koja od sa-

mog prvog trenutka moraju uništiti jedno drugo. Ovo je dakle, položaj uma, onakav kakvog sam ga već opisao. On ima izvesne organe prirodno podešene da proizvedu strast; ta strast, jednom proizvedena, prirodno okreće pogled ka izvesnom objektu. Ali, budući da to nije dovoljno da se proizvede strast, potrebna je neka druga emocija, koja, dvojakim odnosom utisaka i predstava, može da stavi ove principe u pokret i da im dâ njihov prvi podsticaj. Ovaj je položaj još upadljiviji u odnosu na prohtev rađanja. Pol nije samo objekt već je isto tako uzrok prohteva. Mi ne samo okrećemo naš pogled ka njemu, kad nas pokreće taj prohtev, no dovoljno je samo i misliti o njemu pa da se izazove prohtev. Ali kako ovaj uzrok gubi svoju jačinu usled isuviše velike učestanosti, potrebno je da ga oživi neki nov podsticaj; a taj podsticaj, vidimo, rađa se iz *lepote osobe*, to jest, iz dvojakog odnosa utisaka i predstava. Pošto je taj dvojaki odnos nužan onda kad čuvstvo ima i odelit uzrok i odelit objekt, koliko više to mora biti tako kad čuvstvo ima samo odelit objekt bez ikakvog određenog uzroka!

ODELJAK XII

O ljubavi i mržnji kod životinja

Ali, ako pređemo od strasti ljubavi i mržnje, i od njihovih mešavina i sastava, onakvih kakvi se javljaju u čoveku, na ta ista čuvstva kakva se ona ispoljavaju u zverinja, možemo zapaziti da su ljubav i mržnja ne samo zajedničke svima čulnim stvorovima već isto tako da su njihovi uzroci, kao što je gore objašnjeno, tako proste prirode da se može lako pretpostaviti da oni deluju na same životinje. Tu nije potrebna nikakva snaga razmišljanja ili udubljivanja. Sve sprovode pokretači i principi koji nisu svojstveni ni čoveku niti ijednoj životinjskoj vrsti. Zaključak koji sledi iz ovog očevidno ide u prilog prethodnog sistema.

Ljubav, kod životinja, nema za svoj jedini objekt životinje iste vrste, već se prostire dalje i obuhvata bezmalo svako čulno i misaono biće. Pas prirodno voli čoveka više nego svoju vlastitu vrstu, i veoma često ljubav mu se uzvraća.

Kako su životinje tek malo prijemljive bilo za zadovoljstva bilo za bolove uobrazilje, one mogu da sude o objektima jedino po opipljivom dobru i zlu koje ovi proizvode, i po *tome* moraju da se upravljaju u svojim naklonjenostima prema njima. Shodno tome vidimo da dobrotama ili ozledama proizvodimo njihovu ljubav ili mržnju; i da, hraneći i negujući životinju, brzo stičemo njenu naklonjenost, kao što, tukući je i zlostavljajući, neizostavno navlačimo na se njeno neprijateljstvo i zlovolju.

Kod životinja ljubav se toliko ne stvara odnosom kao što je to slučaj kod naše vrste; a to stoga što njihove misli nisu tako aktivne da bi otkrivale odnose, sem u veoma očiglednim slučajevima. No ipak, lako je приметiti da u nekim prilikama odnos znatno utiče na njih. Tako poznavanje, koje ima isto dejstvo kao i odnos, uvek proizvodi ljubav životinja prema ljudima kao i jedne prema drugoj. Iz istog razloga, svaka sličnost među njima izvor je naklonjenosti. Vo zatvoren na pasištu sa konjima pristupiće naravno njihovom društvu, ako smem tako da kažem, ali uvek će ga ostaviti da bi uživao u društvu svoje vrste, ako ima mogućnost izbora.

Ljubav roditelja prema svojim mladuncima dolazi od nagona koji je svojstven životinjama, kao god i našoj vrsti.

Očevidno je da *saosećanje*, ili prenošenje strasti, postoji kod životinja, kao god i kod ljudi. Strah, gnev, hrabrost i druga čuvstva prenose se često od jedne životinje drugoj a da one ne znaju onaj uzrok koji je proizveo prvobitnu strast. Žalost se isto tako prima preko saosećanja i proizvodi bezmalo sve one iste posledice, i izaziva iste emocije kao i kod naše vrste. Urlikanje i cvilenje psa proizvodi приметnu zabrinutost kod njegove sabrača. I upadljivo je da, iako bezmalo sve životinje upotrebljavaju u igri iste udove, i vrše gotovo iste pokrete kao u borbi (— lav, tigar, mačka, svoje šape; vo, svoje rogove; pas, svoje zube; konj, svoja kopita), ipak one veoma mnogo paze da ne ozlede svog druga u igri, iako nemaju nimalo razloga da strahuju od njegove ozlojeđenosti; to je očigledan dokaz da zveri osećaju bol i zadovoljstvo jedni drugih.

Svako je zapazio koliko su psi bodriji kad love u čoporu negoli kad jure odvojeno za svojom lovinom; i očevidno je da to dolazi samo od saosećanja. Lovci isto tako dobro znaju da ova pojava sledi u većem stepenu, čak u suviše velikom stepenu,

kad se udruže dva čopora koja su tuđa jedan drugome. Možda bismo bili na muci da objasnimo ovu pojavu — da nismo doživeli sličnu u sopstvenom iskustvu.

Zavist i zloba strasti su veoma upadljive kod životinja. One su možda običnije nego sažaljenje, budući da zahtevaju manje napora misli i uobrazilje.

DEO III

O volji i neposrednim strastima

ODELJAK I

O slobodi i nužnosti

Sad uzimamo da objasnimo *neposredne* strasti, ili utiske koji nastaju odmah od dobra ili zla, od bola ili zadovoljstva. Od te vrste su *žudnja i mrskost, tuga i radost, nada i strah*. Od svih neposrednih posledica bola i zadovoljstva, volja je najznatnija; i premda, pravo govoreći, ona ne spada među strasti, ipak, kako je potpuno razumevanje njene prirode i njenih svojstava nužno po njihovo objašnjenje, ona će ovde biti predmet našeg proučavanja. Želim da se zapazi da *volja* za mene znači samo *unutrašnji utisak koji osećamo i kojega smo svesni kad namerno proizvedemo neki nov pokret našeg tela ili nov opažaj našeg uma*. Ovaj utisak, kao i one prethodne o gordosti i smernosti, ljubavi i mržnji, nemogućno je definisati, i nepotrebno ga je dalje opisivati; iz tog razloga kratko ćemo preseći sve one definicije i razlikovanja koji obično služe filozofima pre da zamagle negoli da razbistre to pitanje; i pristupajući odmah predmetu, ispitaćemo najpre ono dugo vremena pretresano pitanje o *slobodi i nužnosti* koje se tako prirodno javlja kad se raspravlja o volji.

Opšte je priznato da su delovanja spoljašnjih tela nužna, i da, u prenošenju njihovog kretanja, u njihovom privlačenju, u uzajamnoj koheziji nema ni najmanjih tragova nezainteresovanosti ili slobode. Izvestan stepen i pravac kretanja svakog objekta opredeljen je apsolutnom sudbinom, i on ne može da se udalji od tačne linije svoga kretanja, baš kao što ne može ni da se pretvori u anđela, ili u duh, ili u neku višu supstancu. Radnje materije, prema tome, valja smatrati kao slučajeve nužnih radnji; i što god je, u tome pogledu, jednako s materijom, mora se priznati da je nužno. Da bismo mogli znati da li je ovo slučaj i sa radnjom uma, počecemo sa ispitivanjem materije i raz-

motrićemo na čemu se osniva predstava nužnosti u njenim delovanjima, kao i zašto zaključujemo da je jedno telo ili radnja nepogrešivi uzrok drugog.

Bilo je već zapaženo da nema ni jednog jedinog slučaja gde naša čula ili razum mogu da otkriju poslednji spoj objekata, i da mi nikad ne možemo proniknuti tako daleko u suštinu i sastav telâ da bismo opazili princip od kojega zavisi njihov uzajamni uticaj. Mi poznajemo samo njihovo stalno ujedinjenje; a iz te stalne ujedinjenosti rađa se nužnost. Kad objekti ne bi imali jedan sa drugim jednoobraznu i redovnu združenost, nikad ne bismo došli do predstave o uzroku i posledici; i čak, na kraju krajeva, nužnost koja ulazi u tu predstavu samo je opredeljenost uma da prelazi od jednog objekta ka njegovom uobičajenom pratiocu, te da zaključi o postojanju jednoga iz postojanja onog drugog. Ovde su, dakle, dve pojedinačnosti koje valja da smatramo bitnim po nužnost, naime, stalno *ujedinjenje* i *zaključivanje* uma; pa gde god ove otkrijemo, moramo priznati nužnost. Kako radnje materije nemaju nužnosti osim one koja potiče iz tih okolnosti, a njihovu združenost ne otkrivamo nikakvim uvidom u suštinu telâ, odsustvo tog uvida, dok ujedinjenje i zaključivanje ostaju, neće ni u kom slučaju otkloniti nužnost. Opažanje ujedinjenja proizvodi zaključivanje; iz tog razloga moglo bi se smatrati dovoljnima, ako dokažemo stalno ujedinjenje u radnjama uma da bismo uspostavili zaključak u isto vreme sa nužnošću tih radnjâ. No da bih dao više snage svom umovanju, ispitaću ove pojedinačnosti posebno, i dokazaću najpre iz iskustva da su naše radnje stalno ujedinjene sa našim pobudama, naravima i prilikama, pre nego što razmotrimo zaključke koje iz njega izvodim.

U tu svrhu biće dovoljan veoma letimičan i opšti pogled na običan tok ljudskih poslova. U kakvoj god ih svetlosti razmatrali, taj se princip potvrđuje. Posmatramo li ljudski rod prema različiti polova, starosti, vladavina, stanja, ili metodâ vaspitanja, — uočava se ista jednoobraznost i redovno delovanje prirodnih principa. Slični uzroci uvek proizvode slične posledice — na isti način kao u uzajamnoj radnji elemenata i silâ prirode.

Ima različnih drveta koja redovno rađaju voće, čiji je ukus različan; ta redovnost, priznaće se, primer je nužnosti i uzročnosti u spoljašnjim telima. No jesu li proizvodi Gijane i Šampanje redovnije različni jedni od drugih nego što su osećanja,

radnje i strasti dvaju polova, od kojih se jedan odlikuje svojom jačinom i zrelošću, drugi svojom nežnošću i blagošću?

Jesu li promene našega tela od detinjstva do starosti redovnije i izvesnije nego što su promene našeg uma i vladanja? I da li bi smešniji bio onaj čovek koji bi očekivao da četvorogodišnje dete podigne težinu od trista funti negoli onaj koji bi od deteta istih godina tražio filozofsko umovanje, ili opreznju i dobro pripremljenu radnju?

Moramo zacelo priznati da kohezija delova materije nastaje iz prirodnih i nužnih principa, ma kakve bile teškoće da te principe objasnimo; i iz istog razloga moramo priznati da se ljudsko društvo osniva na sličnim principima; i naš razlog u drugom slučaju čak je jači negoli u prvom, zato što ne samo opažamo da ljudi *uvek* traže društvo već možemo isto tako da objasnimo principe na kojima se osniva ta univerzalna naklonjenost. Jer je li izvesnije da će se dva ravna komada mermera sjediniti negoli da će se dvoje mladih divljaka različitih polova spariti? Da li se deca rađaju iz tog sparivanja jednoobraznije nego što nastaje staranje roditelja za njihovu bezbednost i održavanje? I kad su deca jednom došla do uračunljivog doba, zahvaljujući staranju svojih roditelja, jesu li nezgode koje prate njihovo odvajanje izvesnije negoli njihovo predviđanje tih nezgoda i njihovo staranje da ih izbegnu pomoću bliskog ujedinjenja i saveza?

Koža, pore, mišići i živci nadničara razlikuju se od onih u čoveka iz gornje klase: tako i njegovi nazori, radnje i načini opuštanja. Različni društveni položaji u životu utiču na čitavo biće, spoljašnje i unutrašnje; a ti različni položaji rađaju se nužno, jer jednoobrazno, iz nužnih i jednoobraznih principa ljudske prirode. Ljudi ne mogu živeti bez društva, i ne mogu se udruživati bez vladavine. Vladavina stvara razlikovanja u svojini i uspostavlja različne klase. To proizvodi radinost, saobraćanje, proizvodnju, sudsku parničenja, ratove, sprege, saveze, prekomorska i kopnena putovanja, gradove, mornarice, luke i sve one druge radnje i objekte koji prouzrokuju takvu raznovrsnost, a u isto vreme održavaju takvu jednoobraznost u ljudskome životu.

Ako bi nam neki putnik, vrativši se iz neke daleke zemlje, rekao da je video neko podneblje pod pedesetim stepenom severne širine, gde svi plodovi sazrevaju i postaju savršeni u zimu, a trule u leto, isto onako kao što u Engleskoj sazrevaju i trune u protivna godišnja doba, našao bi malo ljudi tako lako-

vernih da mu to poveruju. Sklon sam mišljenju da bi se isto tako malo vere poklonilo putniku koji bi nam kazivao o narodu koji ima istovetan karakter kao i ljudi iz Platonove *Republike* u jednu ruku, ili oni iz Hobsovog *Levijatana* u drugu. Postoji jedan opšti tok prirode u ljudskim radnjama, kao god i u delovanjima sunca i podneblja. Postoje isto tako karakteri svojstveni raznim narodima i pojedinim licima, kao god i zajednički ljudskome rodu. Poznavanje tih karaktera osniva se na opažanju jednoobraznosti radnjâ koje potiču iz njih; i ta jednoobraznost sačinjava samu suštnu nužnosti.

Ja mogu da zamislim samo jedan način da se izbegne ovaj argument, a taj je putom poricanja jednoobraznosti ljudskih radnjâ na kojoj se on osniva. Dokle god su radnje stalno sjedinjene i spojene sa stanjem i karakterom vršioca, ma kako rečima mogli odbijati da priznamo postojanje nužnosti, mi nju u stvari priznajemo. Sad, neki možda mogu naći izgovor za poricanje ove redovne ujedinjenosti i spojenosti. Šta je čudljivije nego što su ljudske radnje? Šta nestalnije nego ljudske želje? I koji se stvor udaljava više, ne samo od pravog razbora, već i od svog vlastitog karaktera i nastrojenosti? Jedan sat, jedan časak dovoljan je da se čovek promeni iz jedne krajnosti u drugu, i da sruši ono što je sa najvećom mukom i trudom sazdao. Nužnost je redovna i izvesna. Ljudsko ponašanje je neredovno i neizvesno. Jedno, prema tome, ne proizilazi iz drugoga.

Na to odgovaram da kad sudimo o ljudskim radnjama moramo polaziti od istih maksima kao kad umujemo o spoljašnjim objektima. Kad su neke pojave stalno i nepromenljivo združene, one postaju tako spojene u uobrazilji da ova prelazi od jedne ka drugoj bez ikakve sumnje ili kolebanja. Ali ispod ovoga ima mnogo nižih stepena osvedočenja i verovatnoće, a jedna jedina oprečnost u iskustvu ne poništava potpuno sve naše umovanje. Um stavlja na vagu oprečna iskustva, i oduzimajući niži stepen od višega, ide dalje sa onim stepenom uverenosti ili osvedočenja koji preostaje. Čak i kad su ta oprečna iskustva potpuno jednaka, mi ne odbacujemo pojam uzrokâ i nužnosti, već, pretpostavljajući da uobičajena oprečnost dolazi od delovanja oprečnih i skrivenih uzroka, zaključujemo da se slučaj ili nezainteresovanost nalazi samo u našem sudenju usled našeg nepotpunog saznanja, a ne u samim stvarima, koje su u svakom slučaju podjednako nužne, mada, naizgled, ne podjednako stalne ili izvesne.

Nema stalnjeg ni izvesnijeg ujedinjenja nego što je ujedinjenje nekih radnja sa nekim pobudama i karakterima; pa ako je, u drugim slučajevima ujedinjenje neizvesno, u tome nema ničega više nego što je ono što se događa u delovanjima tela; i ne možemo zaključiti išta iz jedne neredovnosti a da to podjednako ne sledi iz druge.

Obično se priznaje da ludaci nemaju slobode. Ali, ako bismo sudili po njihovim radnjama, ove su manje redovne i stalne nego radnje pametnih ljudi, pa sledstveno većma su udaljene od nužnosti. Naš je način mišljenja, prema tome, apsolutno nedosledan u ovoj pojedinosti, no prirodna je posledica onih smetenih ideja i nedefinisanih pojmova, koje tako obično upotrebljavamo u našim umovanjima, naročito o ovakvom predmetu.

Sad moramo pokazati da, kao što *ujedinjenje* između pobuda i radnja ima istu stalnost koju i ujedinjenje između delanja prirode, tako je isto njegov uticaj na razum isti: on nas *opredeljuje* da zaključujemo o postojanju jednih iz postojanja drugih. Ako će se to pokazati tako, nema poznate okolnosti koja ulazi u spajanje i proizvođenje radnjâ materije a da se neće naći u svim delanjima uma, pa sledstveno ne možemo, bez očigledne apsurdnosti, pripisati nužnost jednima, a uskratiti je drugima.

Nema filozofa čiji je sud tako prikovan za ovaj fantastični sistem slobode da ne bi priznavao snagu *moralnog osvedočenja*, pa i u teoriji i u praksi držao se ovoga kao razložne osnove. Sad, moralno osvedočenje samo je zaključak o radnjama ljudi, izveden iz razmatranja njihovih pobuda, karaktera i stanja. Tako, kad vidimo izvesna slova i oblike povučene na hartiji, zaključujemo da je lice koje ih je načinilo htelo da potvrdi izvesne činjenice, (Cezarovu smrt, Avgustov uspeh, Neronovu svirepost), pa, sećajući se mnogih drugih saglasnih svedočenja, zaključujemo da su te činjenice stvarno jednom postojale, i da se toliki ljudi, nemajući pritom nikakva interesa, nisu mogli zaveriti da nas obmanjuju, naročito pošto bi se morali, u tome pokušaju, izložiti podsmevanju svih svojih savremenika, kad su te činjenice bile potvrđene kao skorašnje i opšte poznate. Ista vrsta umovanja proviači se kroz politiku, rat, saobraćanje, ekonomiju, i odista se meša tako potpuno u ljudskom životu da je nemoguće delati ili opstojati jedan trenutak a da se njemu ne pribegne. Vladar koji nametne neki porez svojim podanicima očekuje njihovo potčinjavanje. General koji povede vojsku računa sa izvesnim ste-

peņom hrabrosti. Trgovac oćekuje odanost i umešnost od svog poslovoće ili nadzornika brodskog tovara. Ćovek koji zapovedi da mu se spremi rućak ne sumnja u poslušnost svoje posluge. Ukraćko, kako nas ništa ne interesuje bliže nego naše radnje i radnje drugih, najveći deo naših umovanja upotrebljava se u donošenju sudova o njima. Sad ja tvrdim da ko god umuje na ovaj naćin on *ipso facto* veruje da se radnje volje raćaju iz nužnosti, a kada to poriće, on ne zna šta misli.

Svi oni objekti, od kojih jedne nazivamo *uzrokom* a druge *posledicom*, razmotreni sami za se, oćeliti su i razdvojeni jedni od drugih kao i ma koje dve stvari u priroći, a mi nikad i ne moćemo, ni najtaćnijim sagledanjem, da izvedemo postojanje jednog iz postojanja drugog. Samo na osnovu iskustva i zapaćanja njihovog stalnog ućedinjenja kadri smo da obrazujemo to zakljućivanje; pa ćak i posle svega, zakljućivanje je posledica dejstva navike na uobrazilju. Ovde se ne smemo zadovoljiti rećima da predstava uzroka i posledica nastaje od objekata stalno sjedinenih, već moramo potvrditi da je ona istovetna sa predstavom ovih objekata, i da *nućnu spojenost* ne oćkriva zakljućak razuma, već je ona prosto opaćaj uma. Prema tome, gde god zapazimo isto ućedinjenje, i gde god ućedinjenje dela na isti naćin na uverenje i mnenje, imamo predstavu uzroka i nućnosti, mada moćća izbegavamo te izraze. Kretanje jednog tela, u svim prošlim slućajevima koji su potpali pod naše zapaćanje, sledi na podstićaj kretanja drugog tela. Nemogućno je za um da prodre ć dalje. Iz ovog stalnog ućedinjenja on *obrazuje* predstavu uzroka i posledice, i pod njegovim uticajem *oseća* nućnost. Kako postoji ista stalnost, i isti uticaj, u onome što nazivamo moralnim osvedoćenjem, ja ne traćim ništa više. Ono što ostaje moćće biti samo prepirka oko reći.

I odista, kad razmotrimo kako se pogodno *priroćno* i *moralno* osvedoćenje spajaju i obrazuju izmeću sebe samo jedan lanac argumenta, nećemo se ućtezati da priznamo da su ona od iste priroće i da potiću iz istih principa. Zatvorenik koji nema ni novca ni moćći ućića nemogućnost bekstva, kako zbog nepopućstljivosti svoga ćuvara, tako i zbog zidova i prećaga kojima je okrućen; i u svim pokućajima da se domogne slobode, pretpostavlja radije da deluje na kamen i ćelezo onih prvih negoli na nepokolebljivu priroću ovog drugog. Isti zatvorenik kad ga izvedu na gubilište, predvića svoju smrt isto tako izvesno usled po-

stojanosti i privrženosti svojih čuvara, kao i usled dejstvovanja sekire ili točka. U njegovom umu rađa se izvestan niz predstava: odbijanje vojnika da pristanu na njegovo bekstvo; dželatov čin; odvajanje glave od tela, krvoliptanje, grčeviti trzaji i smrt. Tu imamo povezan lanac prirodnih uzroka i hotimičnih radnja; no um ne oseća razliku između njih pri prelaženju iz jednog beočuga u drugi, niti je manje izvestan o budućem događaju nego da je povezan sa sadašnjim utiscima pamćenja i čulâ nizom uzrokâ spojenih pomoću onoga što rado nazivamo *fizičkom nužnošću*. Iskustvo istog sjedinjenja ima isto dejstvo na um, bilo da sjedinjeni objekti jesu pobude, htenja i radnje, ili pak oblik i kretanje. Mi možemo menjati imena stvari, ali njihova priroda i njihovo delovanje na razum nikad se ne menjaju.

Usudujem se da verujem da niko neće pokušati da pobija ova umovanja drukčije nego putom preinaka mojih definicija, i pridavanjem drukčijeg značenja pojmovima *uzrok*, *posledica*, *nužnost*, *sloboda* i *slučaj*. Prema mojim definicijama, nužnost sačinjava suštastven deo uzročnosti; pa sledstveno sloboda, ukla-najmanju ruku neposredno je oprečan iskustvu, postoje uvek. Pošto se obično misli da slučaj sadrži u sebi protivrečnost, i u najmanju ruku neposredno je oprečan iskustvu, postoje uvek isti argumenti protiv slobode ili slobodne volje. Ako neko preinači definicije, ja ne mogu poumiti da raspravljam s njim dok ne saznam kakvo značenje pridaje ovim pojmovima.

ODELJAK II

Nastavak istog predmeta

Mislim da možemo pripisati ova tri sledeća razloga preovla-divanju doktrine o slobodi, ma kako ona mogla biti aspu-rdna u jednom smislu, a neinteligibilna u svakom drugom. Prvo, pošto smo obavili neku radnju, iako priznajemo da smo bili pod utica-jem posebnih gledišta i pobuda, teško nam je da sebe uverimo da je nama upravljala nužnost i da nam je bilo potpuno nemo-gućno da postupimo drukčije; jer predstava nužnosti sadrži u sebi, čini se, nešto od sile, nasilja i prisilnosti, čega nismo sve-sni. Malo je ljudi sposobnih da razlikuju između slobode *svoje-voljnosti*, kako se to naziva u školama, i slobode *nezainteresova-*

nosti; između onoga što je suprotno nasilju, i onoga što znači negaciju nužnosti i uzrokâ. Ono prvo čak je najobičniji smisao te reči; i kako je samo ta vrsta slobode ono što nas interesuje da sačuvamo, naše su se misli uglavnom okretale k njoj i bezmalo smo je svi brkali sa onom drugom.

Drugo, postoji čak jedan *lažan oset ili iskustvo slobode* nezainteresovanosti, što se smatra kao argument za njeno stvarno postojanje. Nužnost neke radnje bilo materije ili uma, nije, pravo govoreći, kvalitet vršioca, već ma kojega misaonog ili inteligentnog bića koje može razmatrati radnju i sastoji se u opredeljenosti njegove misli da iz nekih prethodnih objekata izvede zaključak o njenom postojanju — kao što sloboda ili slučaj, u drugu ruku, nije ništa drugo do li pomanjkanje te opredeljenosti i izvesna labavost koju osećamo pri prelaženju ili neprelaženju od predstave jednoga ka predstavi onoga drugoga. Sad, možemo zapaziti da iako pri pomišljanju na ljudske radnje retko osećamo takvu labavost ili nezainteresovanost, ipak, događa se veoma često da smo pri izvršavanju samih radnja svesni nečega što je tome slično: pa kako se svi vezani ili slični objekti lako uzimaju jedni umesto drugih, ovo je bilo upotrebljeno kao demonstrativan ili čak intuitivni dokaz ljudske slobode. Mi osećamo da su naše radnje podložne našoj volji u većini prilika, i zamišljamo, osećamo kako sama volja nije podložna ničemu; zato što, kad smo poricanjem toga izazvani da to stavimo na probu, osećamo da se volja lako kreće svukuda i proizvodi sliku same sebe čak na onoj strani na kojoj se nije ustalila. Ta se slika ili nejako kretanje, uveravamo sebe, mogla upotpuniti u samu stvar; jer ako bi se to poreklo, vidimo, pri drugom oprobavanju, da može. No ti su napori sasvim uzaludni; i ma kakve čudljive i neredovne radnje mogli izvoditi, kao što je želja da pokažemo svoju slobodu jedina pobuda naših radnja, mi nikad ne možemo da se oslobodimo veza nužnosti. Možemo zamišljati da u sebi osećamo slobodu, ali posmatrač može obično iz naših pobuda i karaktera da zaključi naše radnje; pa čak i onda kad se može, on zaključuje uopšte da bi mogao, kad bi potpuno bio upoznat sa svakom okolnošću našega stanja i karaktera, i najtajnijim oprugama našeg sastava i naše nastrojenosti. Dakle, ovo je sama suština nužnosti, prema prethodnoj doktrini.

Treći razlog zašto je doktrina o slobodi bila uopšte bolje primana u svetu nego njena suparnica, dolazi od *religije*, koja se

veoma nepotrebno uplitala u to pitanje. Nema metoda umovanja većma uobičajenog a ipak većma pokudnog, nego u filozofskim raspravljanjima nastojati da se opovrgne neka hipoteza izgovorom o njenim opakim posledicama po religiju i po moral. Kad nas neko mnjenje odvodi u besmislenost, ono je zacelo neistinito; ali zacelo; mnjenje nije neistinito zato što su opake njegove posledice. Prema tome, takvih se razgovora treba potpuno kloniti, jer nimalo ne služe iznalaženju istine, već samo tome da ličnost protivnika načine omraženom. Ja ovo primećujem uopšteno, ne polažući pravo da otuda izvedem neku korist. Slobodno se predajem ispitivanju te vrste i usuđujem se da ustvrdim da doktrina nužnosti, takva kako ja nju tumačim, nije samo nedužna već je čak korisna po religiju i moral.

Ja definišem nužnost na dva načina, saobrazna dvema definicijama *uzroka*, čiji je ona suštinski deo. Postavljam je ili u stalno ujedinjenje i združenje sličnih objekata, ili u zaključivanje uma od jednoga objekta ka drugome. Sad, nužnost, u oba ova smisla, kao što se univerzalno, iako prećutno priznavalo u školama, na predikaonici i u običnom životu, pripada ljudskoj volji; i niko nije nikad polagao pravo da opovrgne da možemo izvoditi zaključke o ljudskim radnjama, a da se ti zaključci osnivaju na iskustvu ujedinjenja sličnih radnja sa sličnim pobudama i okolnostima. Jedna pojedinost u kojoj se neko može razlikovati od mene jeste; ili da će on možda odbiti da to nazove nužnošću; no ukoliko se smisao razume, reč, nadam se, ne može škoditi; ili će pak on da ima nečeg drugog u delanjima materije. Sad, bilo tako ili ne, to nije važno po religiju, ma kako bilo po prirodnu filozofiju. Ja možda grešim kad tvrdim da mi nemamo predstave o nekoj drugoj spojenosti u radnjama tela, i biće mi drago da saznam nešto više o tome predmetu, no uveren sam da ne pripisujem radnjama uma ništa osim onoga što se mora rado priznati. Zato, neka niko ne tumači zločesto moje reči, govoreći prosto da ja potvrđujem nužnost ljudskih radnja i da ih postavljam na isti nivo sa delanjima neosetljive materije. Ja ne pripisujem volji onu neinteligibilnu nužnost, o kojoj se pretpostavlja da počva u materiji. Ali ja pripisujem materiji onaj inteligibilni kvalitet — nazivali to nužnošću ili ne — koji i najstrože pravo-verje priznaje ili mora priznati da pripada volji. Prema tome, ja

ne menjam ništa u prihvaćenim sistemima, u pogledu volje, već samo u pogledu materijalnih objekata.

Štaviše, ja idem dalje i tvrdim da je ova vrsta nužnosti tako suštinska po religiju i moral da bez nje mora nastati potpun prevrat u oboma, i da je svaka druga pretpostavka potpuno rušilačka po sve zakone, i *božanske* i *ljudske*. Izvesno je odista da se kako se svi ljudski zakoni osnivaju na nagradama i kaznama, smatra kao osnovni princip da te pobude imaju uticaja na um, i obe proizvode dobre a sprečavaju rđave radnje. Tome uticaju možemo dati ime kakvo nam se sviđa; ali kako je on obično združen s radnjom, zdrav razum nalaže da se on smatra uzrokom, i da se gleda na nj kao na primer one nužnosti koju hoću da uspostavim.

Ovo umovanje podjednako je temeljito kad se primeni na *božanske* zakone, ukoliko se Božanstvo uzima kao zakonodavac, i ako se smatra da izriče kazne i podaruje nagrade u nameri da ostvari poslušnost. No ja isto tako držim da čak i onde gde ono postupa u svome sudijskome svojstvu, već se gleda na nj kao na osvetnika zlodela samo zbog njihove mrskosti i rugobe, ne samo što je nemogućno, bez nužne spojenosti uzroka i posledice u ljudskim radnjama, zadavati kazne saglašljive s pravom i moralnom pravičnošću već je isto tako nemogućno da je ijedno razumno biće moglo ikad doći na misao da ih izriče. Stalan i sveopšti objekt mržnje ili gneva jeste lice ili stvorenje obdareno mišlju i svešću; i kad neke zločinačke ili štetne radnje izazovu tu strast, to je jedino usled njihovog odnosa prema tome licu i usled njihove spojenosti sa njime. Ali prema doktrini slobode ili slučaja, ta spojenost se svodi ni na šta, i ljudi nisu ništa odgovorniji za one radnje koje učine namerno i s predumišljajem nego li za one koje su najslučajnije i najnenadne. Radnje su, samom svojom prirodom, privremene i prolazne; i onda kad ne proizilaze od nekog uzroka koji se nalazi u karakteru ili nastrojenosti lica koje ih obavlja, one se ne učvršćuju na njemu, i ne mogu ni dodati njegovoj časti, ako su dobre, ni beščašću, ako su zle. Sama radnja može biti pokudna; ona može biti oprečna pravilima morala i religije; ali lice nije odgovorno za nju; i kako ona nije proizišla ni iz čega što je u njemu trajno ili stalno, i ne ostavlja za sobom ništa od te prirode, nemogućno je da ono može, zbog toga, da bude objekt kazne ili osвете. Zato, prema hipotezi slobode, čovek je isto onako čist i neokaljan, posle iz-

vršenja najgroznijih zločina, kao što je bio u prvom trenutku svoga rođenja, a njegov karakter nije ni na koji način upleten u njegove radnje, jer one ne potiču od njega, i njihovo nevaljalstvo nikad se ne može uzeti kao dokaz njegove pokvarenosti. Samo na osnovu principâ nužnosti čovek postaje zaslužan ili kriv za svoje radnje, ma kako obično mnjenje moglo naginjati na suprotnu stranu.

No ljudi su tako nedosledni da, iako često potvrđuju da nužnost potpuno potire svaku valjanost ili krivicu prema ljudskome rodu ili prema višim silama, oni ipak još uvek i dalje umuju na osnovu ovih istih principa nužnosti u svim svojim sudovima koji se tiču ove stvari. Ljude ne okrivljuju zbog onih rđavih radnja koje učine u neznanju i slučajno, ma kakve bile njihove posledice. Zašto? Samo zato što su uzroci tih radnja samo trenutni i okončavaju se u njima samima. Ljude okrivljuju manje za one rđave radnje koje učine brzopleto i nepromišljeno negoli za one koje nastaju svesno i s predumišljajem. Iz kojega razloga? Samo zato što brzopleta narav, iako stalan uzrok u umu, deluje samo u vremenskim razmacima, i ne kvari čitav karakter. Pa onda, kajanje otire svaku grešku, naročito ako je praćeno očevidnom popravkom u životu i ponašanju. Kako da se ovo objasni? — samo potvrđivanjem da radnje čine neko lice krivim samo ukoliko one dokazuju postojanje krivičnih strasti ili principa u njegovom umu; a kada, preinakom tih principa, one prestanu da budu ispravni dokazi, one isto tako prestaju da budu krivične. Ali prema doktrini o *slobodi* ili *slučaju*, one nisu nikad bile ispravni dokazi, pa sledstveno nikad nisu bile krivične.

Ovde se obraćam svome protivniku, i molim ga da oslobodi svoj vlastiti sistem od ovih nemilih posledica pre nego što ih prebaci na druge. Ili, ako više voli da se to pitanje reši valjanim argumentima pred filozofima negoli deklamovanjem pred narodom, neka se vrati na ono što sam uzeo da dokažem: istovetnost slobode i slučaja, te prirodu moralnog osvedočenja i redovnost ljudskih radnja. Ako on ponovo razmotri ova umovanja, ja ne sumnjam u svoju potpunu pobedu; pa prema tome, dokazavši da sve radnje volje imaju naročite uzroke, idem dalje da objasnim prirodu tih uzroka i način njihovog delanja.

ODELJAK III

O uticajućim pobudama volje

Ništa nije običnije u filozofiji, pa čak i u običnom životu, nego govoriti o borbi strasti i razuma, davati prvenstvo razumu i tvrditi da su ljudi samo utoliko vrli ukoliko se pokoravaju njegovim zapovestima. Svako razumno biće, kaže se, obavezno je da se upravlja u svojim radnjama prema razumu; a ako neka druga pobuda ili princip ospori pravac njegovog ponašanja, on treba da mu se suprotstavlja dokle god ga potpuno ne nadvlada, ili bar ne usaglasi sa onim višim principom. Na ovome metodu mišljenja osniva se, izgleda, najveći deo moralne filozofije, antičke i moderne; i nema širega polja, kako za metafizičke argumente tako i za popularna deklamovanja, nego što je ova zamišljena nadmoćnost razuma nad strašću. Večitost, nepromenljivost i božansko poreklo razuma prikazivani su na način najpovoljniji; slepilo, nestalnost i varavost strasti isto su tako snažno isticani. Da bih pokazao zabludu sve ove filozofije, potrudicu se da dokažem *prvo* — da razum sâm nikad ne može biti pobuda za neku radnju volje; i *drugo* — da on nikad ne može da se suprotstavi strasti u pravcu volje.

Razum se upotrebljava na dva različna načina, prema tome da li rasuđuje na osnovu demonstracije ili na osnovu verovatnoće: prema tome da li razmatra apstraktne odnose naših predstava ili pak one odnose objekta o kojima nas samo iskustvo obaveštava. Verujem da će retko ko tvrditi da je prva vrsta umovanja sama po sebi ikad uzrok neke radnje. Kako je njegova prava oblast svet predstava, a kako nas volja uvek postavlja u svet stvarnosti, demonstracija i htenje čine se zbog toga potpuno udaljeni jedno od drugoga. Matematika je zaista korisna u svim mehaničkim delovanjima, a aritmetika bezmalo u svakoj veštini i struci: no one nemaju nekog uticaja same od sebe. Mehanička je veština podešavanja kretanja telâ da bi se postigla *izvesna naumljena svrha ili cilj*; a jedini razlog što upotrebljavamo aritmetiku u utvrđivanju srazmerâ brojeva jeste da bismo mogli da otkrijemo srazmere njihovog uticaja i njihovog delovanja. Trgovac želi da zna ukupnu svotu na svom tekućem računu sa nekom osobom: zašto? — pa zato da bi mogao da zna koja će svota imati istu vrednost u plaćanju duga i idenju na tržište, kao svi

posebni artikli uzeti skupa. Apstraktno ili demonstrativno umovanje, prema tome, nikad ne utiče na neku našu radnju, sem jedino tako što upućuje naše suđenje u pogledu uzrokâ i posledicâ; to nas dovodi drugom delovanju razuma.

Očevidno je, kad ima izgleda da neki objekt izazove u nama bol ili zadovoljstvo, da osetimo posledičnu emociju mrskosti ili naklonjenosti, i poneseni smo da izbegnemo ili da prigrlimo ono što nam daje nelagodnost li zadovoljstvo. Očevidno je, isto tako, da emocija ne ostaje na tome, već, nagoneći nas da bacimo pogled na sve strane, obuhvata sve one objekte koji su sa prvobitnim objektima vezani odnosom uzroka i posledice. Tu, dakle, umovanje uzima da otkrije taj odnos; pa onako kako naše umovanje varira, naše radnje poprimaju naknadnu varijaciju. No očevidno je, u ovom slučaju, da podsticaj ne dolazi od razuma, već je samo vođen njime. Od izgleda bola ili zadovoljstva nastaje mrskost ili naklonjenost ka nekom objektu; a te se emocije proširuju na uzroke i posledice tog objekta, onako kako nam ukazuju na njih razum i iskustvo. Nâs se nikad ni najmanje ne tiče da sa saznamo da li su ovi objekti uzroci, a oni drugi posledice, ako smo ravnodušni i prema uzrocima i prema posledicama. Kad sami objekti ne utiču na nas, njihova spojenost ne može im davati nikakva uticaja; i jasno da je, pošto je razum samo otkriće te spojenosti, nemogućno da objekti njegovim posredovanjem utiču na nas.

Pošto sam razum ne može nikad da proizvede neku radnju, ili da prouzrokuje volju, zaključujem da je ista moć isto tako nesposobna da spreči htenje ili da ospori pretpostavljanje neke strasti ili emocije. Ta posledica je nužna. Nemogućno je da razum može imati ono drugo dejstvo sprečavanja htenja, sem tako što bi našim strastima dao podsticaj u oprečnom smeru; a taj podsticaj, ako bi delovao sam, bio bi dovoljan da proizvede htenje. Ništa ne može da se suprotstavi podsticaju strasti, ili da ga uspori, sem oprečnog podsticaja; a ako ovaj oprečni podsticaj ikad potekne od razuma, ta druga moć mora imati urođen uticaj na volju i mora biti kadra da prouzrokuje, kao god i da ometa, čin volje. Ali ako razum nema urođen uticaj, nemogućno je da se on može odupirati nekom principu koji ima takvu delotvornost, ili da ikad može i za trenutak držati um u neizvesnosti. Tako, izlazi, da princip koji se suprotstavlja našoj strasti ne može biti isti što i razum, i samo se takvim naziva u pogrešnom

smislu. Mi ne govorimo strogo i filozofski kad pričamo o borbi strasti i razuma. Razum jeste, i treba jedino da bude, rob strasti, i ne može nikad polagati pravo ni na kakvu drugu ulogu sem da im služi i da ih sluša. Kako ovo mišljenje može izgledati pomalo neobično, možda neće biti neumesno potvrditi ga pomoću nekih drugih razmatranja.

Strast je urođeno postojanje, ili, ako hoćete, preinaka postojanja, i ne sadrži nikakav reprezentativni kvalitet koji ga čini kopijom nekog drugog postojanja ili preinake. Kad sam ljut, ja sam stvarno obuzet tom strašću, i u toj emociji ne uzimam u obzir nikakav drugi objekt, kao ni kad sam žedan, ili bolestan, ili visok više od pet stopa. Nemoguće je, prema tome, da se toj strasti mogu suprotstaviti istina i razum, ili da im ona može biti protivrečna; jer ta se protivrečnost sastoji u neslaganju predstava, uzetih kao kopije, sa onim objektima koje one predstavljaju.

Pod ovom tačkom prvo se može javiti misao da, pošto ništa ne može biti oprečno istini ili razumu, osim onoga što upućuje na nj, i kako samo sudovi našeg mišljenja imaju to upućivanje, mora slediti da strasti mogu biti oprečne razumu samo ukoliko su *praćene* nekim sudom ili mnenjem. Prema ovome principu, koji je tako očevidan i prirodan, neko se čuvstvo može nazvati nerazumnim samo u dva smisla. Prvo, kad se neka strast, kao nada ili strah, tuga ili radost, očajanje ili pouzdanje, osniva na pretpostavci o postojanju objekata, koji stvarno ne postoje; Drugo, kad pri ispoljavanju neke strasti u radnji, izaberemo sredstva dovoljna za naumljeni cilj, ali obmanjujemo sebe u našem sudu o uzrocima i posledicama. Kad se strast ne osniva ni na lažnim pretpostavkama ni na izboru sredstava nedovoljnih za njen cilj, mišljenje je ne može ni opravdati ni osuditi. Nije protivno razumu pretpostaviti uništenje celoga sveta ogrebotini moga prsta. Nije protivno razumu da izaberem svoju potpunu propast da bih sprečio najmanju neugodnost nekog Indijca, ili osobe meni potpuno nepoznate. Isto tako, malo se protivi razumu da pretpostavim čak svoje priznato manje dobro svojem većem dobru, i da vatrenije volim ono prvo negoli ovo drugo. Neko sitno dobro može, usled izvesnih okolnosti, da proizvede žudnju jaču od one koja se rađa iz najvećeg i najvrednijeg zadovoljstva; i nema u tome ničeg neobičnijeg nego kad vidmo u mehanici da težina od jedne funte podiže sto funti zahvaljujući preimućtvu njenog položaja. Ukratko, strast mora biti praćena nekim lažnim

sudom da bi bila nerazumna; pa čak ni tada, pravo govoreći, nije strast nerazumna, nego sud.

Posledice su očevide. Pošto se strast ne može, ni u kojem smislu nazvati nerazumnom, osim kad se osniva na lažnoj pretpostavci, ili kad izabira sredstva nedovoljna za svoj cilj, nemoguće je da se razum i strast ikad suprotstave jedno drugome ili da se spore oko upravljanja voljom i radnjama. Onoga trenutka kad opazimo neistinitost neke pretpostavke, ili nedovoljnost sredstava, naše strasti povlače se pred razumom bez ikakvog suprotstavljanja. Ja mogu poželeti neko voće kao da je izvrsnog ukusa; ali ako me vi uverite da grešim, moja želja prestaje. Ja mogu hteti da izvedem izvesne radnje kao sredstvo da bih pribavio neko željeno dobro; ali kako je moje htenje tih radnja samo sekundarno, i osniva se na pretpostavci da su one uzroci naumljene posledice, čim otkrijem neistinitost te pretpostavke, ja postajem ravnodušan prema tim radnjama.

Za čoveka koji ne ispituje objekte strogo filozofski, prirodno je da zamišlja da su potpuno iste one radnje uma koje ne proizvode različan oset, i nisu odmah primetno različite za osećanje i opažanje. Razum, na primer, radi a da ne proizvodi neku osetnu emociju; pa sem u većma uzvišenim raspravama filozofije, ili u beznačajnom oštroumlju školâ, jedva da ikad donosi neko zadovoljstvo ili nelagodnost. Otuda dolazi da svaku radnju uma koja deluje sa istom tišinom i mirnoćom brkaju sa razumom svi oni koji sude o stvarima na prvi pogled i po izgledu. Izvesno je da ima izvesnih tihih žudnja i težnjâ, koje, iako su prave strasti, proizvode malo emocije u umu, i poznatije su po svojim posledicama negoli po neposrednom osećanju ili osetu. Žudnje su od dve vrste; ili su izvesni nagoni prvobitno usađeni u naše prirode, kao blagonaklonost i netrpeljivost, ljubav prema životu, i dobrota prema deci; ili opšti prohtev za dobrim, i mrskost prema zlu, uzeti prosto kao takvi. Kad su neke od tih strasti tihe, i ne uzrokuju metež u duši, one se vrlo lako uzimaju za opredeljenja razuma, i zamišlja se da dolaze od moći koja je ista sa onom kojom sudimo o istini i neistini. Njihova priroda i principi bili su zamišljeni istim, zato što njihovi oseti nisu očevidno različni.

Pored ovih tihih strasti, koje često opredeljuju volju, postoje izvesne žestoke emocije iste vrste, koje isto tako imaju velik uticaj na tu moć. Kad me neko ozledi, ja često osetim žestoku strast ljutnje, pa želim zlo i kaznu tome licu, nezavisno od svih

obzina zadovoljstva ili koristi po mene samog. Kad mi neposredno zagrozi neko teško zlo, moja strahovanja, strepnje i mrskosti dostižu veliku visinu i proizvode osetnu emociju.

Obična greška metafizičara ležala je u tome što su pravac volje pripisivali potpuno jednome od tih principa, a zamišljali da onaj drugi nema uticaja. Ljudi često rade svesno protiv svog interesa; to je razlog što gledište o najvećem mogućnom dobru ne utiče uvek na njih. Ljudi često osujećuju neku žestoku strast time što sprovode svoje interese i naume; prema tome, sadašnja nelagodnost nije jedino što ih opredeljuje. Uopšte možemo zapaziti da oba ova principa deluju na volju; i da, kada su oprečni, jedan ili drugi od njih preovladava, prema *opštem* karakteru ili sadašnjoj nastrojenosti lica. Ono što nazivamo snagom uma, podrazumeva preovlađivanje tihih strasti nad žestokima; mada možemo lako zapaziti da nema čoveka koji tako postojano poseduje ovu vrlinu da nikad, ni u kojoj prilici, ne popušta saletanjima strasti i žudnje. Od ovih varijacija čudi dolazi ona velika teškoća zaključivanja o ljudskim radnjama i odlukama, onde gde ima oprečnosti pobudâ i strasti.

ODELJAK IV

O uzrocima žestokih strasti

U filozofiji nema predmeta koji zahteva tananija ispitivanja nego što je predmet različnih *uzroka* i *posledica* tihih i žestokih strasti. Očevidno je, strasti ne utiču na volju srazmerno njihovoj žestini, ili pometnji koju izazivaju u raspoloženju već, naprotiv, kad je strast jednom postala ustaljen princip radnje, i preovlađujuća je naklonost duše, ona obično ne proizvodi više nikakav osetan nemir. Kako su ponavljana navika i njena sopstvena sila doprinele tome da joj sve podleže, ona upravlja radnjama i vladanjem bez onoga suprotstavljanja i emocije koji tako prirodno prate svaki trenutni ćuh strasti. Prema tome, moramo praviti razliku između tihe i slabe strasti; između žestoke i jake strasti. No uza sve to, izvesno je da kad hoćemo da ovladamo nad nekim čovekom i da ga gurnemo u neku radnju, obično će biti umešnije lukavstvo ako dejstvujemo na žestoke negoli na tihe

strasti, i ako se držimo njegove naklonjenosti negoli ako se pozivamo na ono što se prosto naziva razumom. Objekt treba da postavimo u takve naročite položaje koji su podesni da uvećaju žestinu strasti. Jer možemo zapaziti da sve zavisi od položaja objekta i da će varijacija u ovoj pojedinačnosti moći da promeni tihe i žestoke strasti jedne u druge. Obe ove vrste strasti teže dobru, a izbegavaju zlo; i obe se uvećavaju ili umanjuju usled uvećanja ili umanjenja dobra ili zla. Ali razlika između njih leži u ovome: isto dobro, kada je blizu, prouzrokuje žestoku strast; kada je daleko, prouzrokuje samo onu tihiu. Kako ovaj predmet pripada veoma umesno sadašnjem pitanju o volji, ovde ćemo ga ispitati do temelja, i razmotrićemo neke od onih okolnosti i položaja objekata usled kojih strast postaje ili tiha ili žestoka.

Upadljivo je svojstvo ljudske prirode da se emocija koja prati neku strast lako pretvara u tu strast, iako se one po svojim prirodama razlikuju jedna od druge, i čak su oprečne jedna drugoj. Istina, da bi se načinilo savršeno ujedinjenje između strasti, potreban je uvek dvojak odnos utisaka i predstavâ; jedinit odnos nije dovoljan za tu svrhu. No mada ovo potvrđuje nesumnjivo iskustvo, mi to moramo shvatiti sa njegovim pravim ograničenjima, i moramo smatrati dvojak odnos samo kao neophodnost da se jedna strast navede da proizvede drugu. Kad su njihovi posebni uzroci već proizveli dve strasti, i obe su prisutne u umu, one se lako mešaju i ujedinjuju, iako imaju samo jedan odnos, a katkad su bez ijednog. Preovlađujuća strast guta onu slabiju i pretvara je u sebe samu. Jednom obodrene, težnje lako primaju promenu pravca; i prirodno je zamisliti da će ta promena doći do preovlađujućeg čuvstva. Spojenost je, u mnogo pogleda, tešnja između dve strasti negoli između strasti i nezainteresovanosti.

Kad se neki čovek jednom žarko zaljubi, sitne greške i čudljivosti njegove dragane, ljubomore i svađe kojima je to saobraćanje tako podložno, ma kako neprijatne i povezane sa srdnjom i mržnjom, vidimo da ipak daju dodatnu jačinu preovlađujućoj strasti. Obična je majstorija političarâ, kad hoće neko lice veoma da tronu običnom činjenicom sa kojom nameravaju da ga upoznaju, da najpre izazovu njegovu radoznalost, onda -- što je moguće duže da odlažu njeno zadovoljenje, te na taj način da

povećaju do krajnosti njegovu bojazan i nestrpljenje pre nego što ga potpuno upute u stvar. Oni znaju da će ga njegova radoznalost uvaliti u strast koju nameravaju da izazovu, i da će ona pomoći objektu da utiče na um. Vojnik koji stupa u boj prirodno je nadahnut hrabrošću i pouzdanjem, kad misli na svoje prijatelje i drugove saborce; a obuzet je strahom i užasom pri pomisli na neprijatelja. Prema tome, kakva god nova emocija nastaje iz prvog slučaja, ona prirodno uvećava hrabrost, kao što ista emocija nastala iz drugog, uvećava strah usled odnosa predstavâ i preobraćanja slabije emocije u onu preovlađujuću. Otuda dolazi da u ratničkoj disciplini jednoobraznost i sjaj naše odeće, pravilnost naših razvijanja i kretanja, sa svom pompom i veličanstvom rata, hrabri nás i saveznike, dok isti predmeti kod neprijatelja izazivaju u nama užas, iako su sami po sebi prijatni i lepi.

Pošto se strasti, ma kako nezavisne, stapaju jedna u drugu ako su obe prisutne u isto vreme, sledi da, kad se dobro i zlo postave u takav položaj da prouzrokuju neku naročitu emociju pored svoje neposredne strasti žudnje ili mrskosti, ta druga strast mora steći novu silu i žestinu.

Ovo se događa, između drugih slučajeva, kad god neki objekt izazove oprečne strasti. Jer zapažljivo je da suprotstavljanje strasti občno prouzrokuje novu emociju u duši i proizvodi više nereda nego sadejstvovanje dvaju čuvstava podjednake jačine. Ta nova emocija lako se pretvara u preovlađujuću strast, i povećava svoju žestinu preko najvišeg stepena koji bi dosegla da nije naišla ni na kakvo suprotstavljanje. Otuda prirodno želimo ono što je zabranjeno i nalazimo zadovoljstvo u vršenju radnja samo zato što su one nedopuštene. Osećanje dužnosti, kad je suprotno strastima, retko kad je kadro da ih nadvlada; pa, kad ne uspe u tome, većma je sklono da ih poveća, stvarajući suprotstavljanje u našim pobudama i principima.

Ista posledica nastaje, pa bilo da suprotstavljanje dolazi od unutrašnjih pobuda ili od spoljašnjih prepreka. Strast obično stiče novu jačinu i žestinu u oba slučaja. Napori koje um čini da savlada prepreku daju maha njegovoj snazi i živost strasti.

Neizvesnost ima isti uticaj kao suprotstavljanje. Nemir misli, brzi prelazi koje ona čini od jednoga gledišta drugome, raznovrsnost strasti koje slede jedna za drugom, prema različnim

gledištima — sve to proizvodi uznemirenost uma i stapa se sa prevladavajućom strašću.

Nema, po mome mišljenju, drugog prirodnog uzroka zašto sigurnost umanjuje strasti, nego stoga što ona uklanja neizvesnost koja ih uvećava. Um, kad je ostavljen sam sebi, odmah sahtne, pa, da bi sačuvao svoju žustrinu, potrebno je da ga svakog trenutka podržava novi tok strasti. Iz istog razloga očajanje, iako oprečno sigurnosti, ima sličan uticaj.

Izvesno je da ništa tako snažno ne izaziva neko čuvstvo kao kad se neki deo njegovog objekta prikrije i baci u neku vrstu zasenka; taj postupak, dok u isto vreme pokazuje dovoljno da bi nas unapred privukao objektu, ostavlja još uvek ponešto radu uobrazilje. Osim toga, tu nepoznatost uvek prati neka vrsta neizvesnosti; napor mašte da upotpuni predstavu podstiče um, i daje dodatnu jačinu strasti.

Kao što očajanje i sigurnost, iako oprečni jedno drugom, proizvode iste posledice, tako se zapaža da odsutnost ima oprečne posledice i, u različnim okolnostima, uvećava ili umanjuje naša čuvstva. Vojvoda od La Rošfukoa veoma je dobro zapazio da odsutnost uništava slabe strasti, ali uvećava one jake-kao što vetar ugasi sveću, ali razbuktava požar. Duga odsutnost prirodno slabi našu predstavu, i umanjuje strast; ali kad je predstava tako jaka i živa da podržava samu sebe, nelagodnost koju rađa odsutnost, uvećava strast, i daje joj novu jačinu i žestinu.

ODELJAK V

O posledicama navike

Ne ništa ne dejstvuje toliko kao navika i ponavljanje i da uveća i da umanji naše strasti, da pretvori zadovoljstvo u bol, i bol u zadovoljstvo. Navika ostavlja u umu dve primarne posledice: iz nje se rađa *lakoća* u obavljanju neke radnje, ili poimanje nekog objekta, a potom *težnja* ili *naklonost* ka njemu; ove dve posledice dopuštaju nam da objasnimo sve one druge, ma koliko bile neobične.

Kad duša prione da obavi neku radnju, ili da pojmi neki objekt na koji nije navikla, ima izvesne krutosti u duševnim

moćima i teškoće po kretanje uma u njegovom novom pravcu. Kako ova teškoća podstiče težnje, ona je izvor čuđenja, iznenađenja i svih drugih emocija koja rađa novina, i sama po sebi veoma je prijatna, kao sve što oživljava um do umerenog stepena. Ali iako je iznenađenje samo po sebi prijatno, ipak, pošto izaziva duševni nemir, ono ne samo uvećava naša prijatna čuvstva već isto tako i ona neprijatna, shodno prethodnom principu *da svaka emocija koja prethodi nekoj strasti ili nju prati, lako se u nju pretvara*. Otuda sve ono što je novo najviše nas se doima, i pruža nam više zadovoljstva ili bola nego što mu, pravo govoreći, prirodno pripada. Kad nam se često vraća, novina se istroši, strasti se stišaju, metežnost duše prestaje, i razmatramo objekte sa većom mirnoćom.

Postepeno, ponavljanje proizvodi lakoću, koja je još jedan veoma moćan princip ljudskog uma i neizostavan izvor zadovoljstva kad lakoća ne prelazi izvestan stepen. A ovde je upadljivo da zadovoljstvo koje nastaje od umerene lakoće nema istu težnju kao zadovoljstvo koje nastaje od novine, da uvećava bolna kao god i prijatna čuvstva. Zadovoljstvo lakoće ne sastoji se toliko u nekom vrenju duše koliko u njenoj običnoj uznemirenosti, koja je katkad tako moćna da čak pretvara bol u zadovoljstvo i daje nam vremenom neku slast za ono što je isprva bilo najvećma oporo i neprijatno.

Ali, opet, kao što lakoća pretvara bol u zadovoljstvo, tako isto ona često pretvara zadovoljstvo u bol kad je isuviše velika i čini radnje uma tako bledim i mlitavim da više nisu kadre da ga interesuju i podrže. I odista, teško da ikoji drugi objekti postanu neprijatni usled navike, osim onih koje prirodno prati neka emocija ili čuvstvo, a koje isuviše često ponavljanje uništava. Čovek može da posmatra oblake, nebo, drveće i kamenje, ma koliko se to često ponovilo, a da pri tom nikad ne oseti nenaklonost prema tome. Ali kad lepi pol, ili muzika, ili gozba, ili ma šta što prirodno treba da je prijatno postane ravnodušno, ono lako proizvodi suprotno čuvstvo.

No navika pruža ne samo lakoću da se obavi neka radnja već isto tako i naklonost ili težnju ka toj radnji, kad ona nije potpuno neprijatna, i ne može nikad postati objekt naklonosti. To je razlog što naviknutost uvećava sve *aktivne* navike, a umanjuje *pasivne*, kao što je to nedavno primetio jedan istaknuti filozof La-

koća oduzima od jačine pasivnih navika time što uznemirenost duše čini bledom i mlitavom. Ali kako u aktivnim navikama duša dovoljno podržava samu sebe, težnja uma daje joj novu jačinu i priklanja je jače ka radnji.

ODELJAK VI

O uticaju uobrazilje na strasti

Upadljivo je da su uobrazilja i čuvstva blisko ujedinjeni, i da ništa što utiče na prvu ne može biti potpuno indiferentno za ova druga. Kad god naše predstave o dobru i zlu steknu novu živost, strasti postaju žešće i idu ukorak sa uobraziljom u svim njenim varijacijama. Da li to proizilazi iz gore pomenutog principa — *da se svaka prateća emocija lako pretvara u preovlađujuću*, ja neću da određujem. Za moju sadašnju svrhu dovoljno je to što imamo mnogo primera koji potvrđuju ovaj uticaj uobrazilje na strasti.

Svako zadovoljstvo sa kojim smo upoznati utiče na nas više nego ma koje drugo koje priznajemo da je jače, ali čija nam je priroda potpuno nepoznata. O jednom možemo da obrazujemo posebnu i određenu predstavu: drugu svrstavamo pod opšti pojam zadovoljstva; i izvesno je da što su neke od naših predstava opštije i većma univerzalne, to je manji njihov uticaj na uobrazilju. Opšta predstava, premda ona ne bila ništa do li pojedinačna posmatrana sa izvesnog gledišta, obično je više nejasna; a to stoga što nijedna pojedinačna predstava, pomoću koje predstavljamo opštu predstavu, nije nikad utvrđena ni determinisana, no može se lako zameniti za druge pojedinačne predstave koje će podjednako poslužiti u tom predstavljanju.

Ima jedno poznato mesto u istoriji Grčke, koje može da posluži našoj sadašnjoj svrsi. Temistokle je rekao Atinjanima da je smislio jedan plan koji bi bio veoma koristan po narod, ali nemoguće mu je da plan saopšti a da time ne upropasti njegovo ostvarivanje, pošto uspeh potpuno zavisi od tajnosti sa kojom bi bio sproveden. Atinjani, umesto da ga potpuno ovlaste da radi onako kako misli da je umesno, naredi mu da svoju zamisao saopšti Aristidu, u čiju mudrost imaćahu punu veru, i čijem mišljenju behu odlučili da se slepo podvrgnu. Zamisao Temistoklova

bila je da potajno zapali flotu svih grčkih državica, koja bejaše sakupljena u obližnjoj luci, i koja bi, jednom uništena, predala Atinjanima pomorsko carstvo bez takmaca. Aristid se vratio u skupštinu i rekao im je da ništa nije probitačnije nego što je taj Temistoklov plan; ali u isto vreme da ništa nije ni nepravednije: na to je narod jednoglasno odbacio projekat.

Jedan upokojeni slavni istoričar* divi se ovom odlomku antičke istorije kao najjedinstvenijem koji se igde može naći. „Tu”, veli on, „nisu po sredi filozofi, kojima je lako u njihovim školama da uspostavljaju najtanušnije maksime i najuzvišenije propise morala, već narod, eto, odlučuje da interes nikad ne sme da prevagne nad pravdom. Ceo je narod zainteresovan za predlog koji je učinjen, ljudi ga smatraju značajnim za narodno dobro, ali oni ga, uprkos tome, jednoglasno i bez dvoumljenja, odbacuju samo zato što se protivi pravdi.” Što se mene tiče, ja ne vidim ništa izvanredno u ovom postupku Atinjana. Oni isti razlozi koji čine da filozofi tako lako uspostavljaju te uzvišene maksime, teže, delimice, da umanje zaslugu za takvo ponašanje tome narodu. Filozofi nikad ne važu između dobiti i poštenja, zato što su njihove odluke opšte, pa ni njihove strasti ni uobrazilje nisu zainteresovane za predmete. I premda je, u ovom slučaju, korist bila neposredna za Atinjane, ipak, zato što im je bila poznata samo pod opštim pojmom koristi, a da nije bila predstavljena nikakvom pojedinačnom predstavom, ona je morala imati manje znatan uticaj na njihovu uobrazilju i bila je manje žestoko iskušanje nego da su oni bili upoznati sa svima okolnostima: drukčije, teško je zamisliti da bi se ceo jedan narod, nepravičan i silovit, kakvi su ljudi obično, tako jednodušno pridržao pravde, a odbacio znatnu korist.

Svako zadovoljstvo, koje smo nedavno uživali, a sećanje na nj je sveže i skorašnje, deluje na volju sa više silovitosti negoli neko drugo čiji su tragovi oslabili i bezmalo izbrisani. Odakle to proizilazi, ako li ne otuda što pamćenje u prvom slučaju pomaže maštu i daje dodatnu silu i krepkost njenim predstavama? Slika prošlog zadovoljstva budući snažna i žestoka prenosi te kvalitete na predstavu budućeg zadovoljstva, koja je udružena s njome pomoću odnosa sličnosti.

* Gospodin Rolen. — Šarl Rolen (Charles Rollin, 1661—1741), francuski humanista i istoričar, bio je rektor univerziteta u Parizu. Prim. red.

Zadovoljstvo koje odgovara načinu života kojim živimo izaziva većma naše žudnje i prohteve negoli drugo koje je njemu tuđe. Ova pojava može se objasniti na osnovu istog principa.

Ništa nije tako kadro da zadoji duh nekom strašću kao rečitost koja prikazuje predmete u njihovim najjačim i najživljim bojama. Mi možemo i sami priznati da je takav i takav predmet dragocen, a da je onaj drugi gnusan; ali dokle god neki besednik ne uzbudi našu uobrazilju i dá snage tim predstavama, njihov uticaj na volju ili na čuvstva može biti tek nejak.

No rečitost nije uvek nužna. Golo mnjenje drugoga, naročito kad je natureno sa strašću, prouzrokuje da neka predstava dobra ili zla ima uticaja na nas, predstava koja bi inače bila potpuno zapostavljena. Ovo proizilazi iz principa saosećanja ili saopštenja; a saosećanje, kao što sam već primetio, nije ništa drugo doli preobraćanje predstave u utisak pomoću snage uobrazilje.

Upadljivo je da živahne strasti obično prate živahnu uobrazilju. U tom pogledu, kao i u drugima, silina strasti zavisi isto toliko od naravi osobe koliko i od prirode ili situacije predmeta.

Već sam primetio da verovanje nije ništa drugo doli živahna predstava spojena sa datim utiskom. Ta živahnost je potrebna okolnost za izazivanje svih naših strasti, mirnih kao i silovitih; a sama izmišljotina uobrazilje nema nikakvog znatnijeg uticaja ni na jedne od njih. Ona je isuviše slaba da bi dole obuzela um, ili da bi je pratila emocija.

ODELJAK VII

O dodirnosti i udaljenosti u prostoru i vremenu

Lako je uvideti razlog zašto se sve ono što nam je dodirno, bilo u prostoru ili u vremenu, poima sa naročitom snagom i živošću, i po svome uticaju na uobrazilju nadmašuje svaki drugi predmet. Naše „ja” prisno je prisutno za nas, i sve ono što se odnosi na nas mora imati udela u tome kvalitetu. Ali kad je predmet toliko udaljen od nas da je izgubio preimućstvo tog odnosa, pa ukoliko se više udaljuje njegova predstava sve više bleđi i postaje nejasnija, onda to možda zahteva posebno ispitivanje.

Očevidno je da uobrazilja nikad ne može potpuno da zaboravi tačke prostora i vremena u kojima postojimo, već ona prima o njima, od strasti i čulâ, takva česta oglašavanja da, ma kako mogla skrenuti svoju pažnju na tuđe i daleke predmete, ona nužno svakog trenutka mora da se odrazi na sadašnjem predmetu. Isto tako upadljivo je da u poimanju onih predmeta koje smatramo stvarnim i postojećim, mi te predmete uzimamo u njihovom pravom redosledu i situaciji, i nikad ne skaćemo sa jednog predmeta na drugi, koji je daleko od njega, a da ne pređemo, bar na letimičan način, preko svih onih predmeta koji su postavljeni između njih. Prema tome, kad mislimo o nekom predmetu udaljenom od nas, moramo ne samo najpre da dođemo do njega prelaženjem kroza sav srednji prostor između nas i tog predmeta već isto tako moramo da obnavljamo naše napredovanje svakog trenutka, budući da smo svakog trenutka opomenuti na razmatranje sebe samih i naše date situacije. Lako je pojmiti da to prekidanje mora oslabiti predstavu time što razbija radnju uma i smeta da poimanje bude intenzivno i kontinualno, kao kad mislimo o bližem predmetu. Što *manje* koraka činimo da bismo prispeli do predmeta, i što je put *glatkiji*, to se umanjeње živosti manje oseća, ali uvek se može zapaziti više ili manje u srazmeri sa stepenima udaljenosti i teškoće.

Ovde, dakle, valja da razmotrimo dve vrste predmeta, dodirne i daleke, od kojih se prvi, pomoću svog odnosa prema nama, približuju utisku po snazi i živosti; drugi se, zbog prekidanja u našem načinu njihovog poimanja, pojavljuju u slabijoj i većma nesavršenoj svetlosti. To je njihovo dejstvo na uobrazilju. Ako je moje umovanje ispravno, oni moraju imati srazmerno dejstvo na volju i strasti. Dodirni predmeti moraju imati mnogo veći uticaj negoli daleki i udaljeni. Shodno tome vidimo, u običnom životu, da ljudi uglavnom brinu o onim predmetima koji nisu mnogo udaljeni u prostoru ili u vremenu, uživajući u sadašnjosti, i ostavljajući ono što je daleko staranju slučaja i sreće. Pričajte čoveku o njegovom stanju posle trideset godina odsada, i on se neće ni osvrnuti na vas. Recite mu šta će se dogoditi sutra, i on će vam pokloniti pažnju. Razbijanje ogledala tiče se nas više kad se to dogodi u našoj kući negoli tuđa kuća u plamenu, i nekih trista milja udaljena od nas.

No dalje; iako udaljenost, kako u prostoru tako i u vremenu, ima znatno dejstvo na uobrazilju, a time na volju i strasti, ipak

su posledice pomeranja u *prostoru* mnogo slabije od posledica pomeranja u *vremenu*. Dvadeset godina zacelo su tek mala udaljenost vremena u poređenju sa onim o čemu istorija ili čak i pamćenje nekih ljudi mogu da ih obaveste, pa ipak ja sumnjam da li će tri hiljade milja, ili čak i najudaljenije mesto na ovoj zemaljskoj lopti, tako upadljivo oslabiti naše predstave i umanjiti naše strasti. Trgovac iz Zapadne Indije reći će vam da on nije bezbrižan prema onom što se događa na Jamajci, mada malo ljudi gledaju tako daleko u budućnost da bi strahovali od veoma dalekih nesreća.

Uzrok ove pojave mora očevidno ležati u različitim svojstvima prostora i vremena. Ne pribegavajući metafizici, svako može lako zapaziti da se prostor ili ekstenzija sastoji od broja koegzistentnih delova raspoređenih u izvesnom redu i kadrih da od jednom budu dati čulu vida ili opipa. Naprotiv, vreme ili sukcesija, iako se sastoji isto tako od delova, nikad nam ne prikazuje više od jednog dela odjednom; i nije moguće da dva dela ikad budu koegzistentni. Ovi kvaliteti predmetâ imaju odgovarajuće dejstvo na uobrazilju. Delovi ekstenzije budući prijemljivi za sjedinjenje putem čula stižu sjedinjenje u mašti; i kako pojavljivanje jednog dela ne isključuje pojavu drugog, prelaženje ili prolaz misli kroz dodirne delove postaje na taj način glatkiji i lakši. U drugu ruku, nesaglašljivost delova vremena u njihovom stvarnom postojanju izdvaja ih u uobrazilji i otežava toj duševnoj moći da sledi drugu sukcesiju ili niz događaja. Svaki deo mora se pojaviti jedinit i sam, i ne može pravilno imati pristup u mašti a da ne izagna ono što se pretpostavlja da je neposredno prethodilo. Na taj način svaka udaljenost u vremenu prouzrokuje veći prekid u misli negoli jednaka udaljenost u prostoru i sledstveno znatnije slabi predstavu, te sledstveno i strasti koje zavise u velikoj meri od uobrazilje, prema mome sistemu.

Ima još jedna pojava slične prirode sa onom prethodnom, naime, *jača dejstva iste udaljenosti u budućnosti nego ona u prošlosti*. Ova razlika u pogledu volje lako se objašnjava. Pošto nijedna naša radnja ne može da izmeni prošlost, nije čudno što ona nikad ne opredeljuje volju. Ali u pogledu strasti, pitanje je još celovito, i vredno da se razmotri.

Pored naklonjenosti ka postepenoj progresiji preko tačaka vremena i prostora, imamo još jednu osobenost našeg metoda mišljenja, koja sadejstvuje u proizvođenju te pojave. Mi uvek

sledimo sukcesiju vremena u postavljanju naših predstava, i sa razmatranja nekog predmeta prelazimo lakše ka onome koji sledi neposredno za njim negoli ka onome koji je išao pre njega. To možemo videti, pored drugih primera, iz redosleda kojih se uvek pridržava istorijska naracija. Ništa sem apsolutne nužde ne može naterati istoričara da prekine redosled vremena i da u svojoj *naraciji* dâ prethodnost događaju koji je u *stvarnosti* bio posterioran.

Ovo se lako da primeniti na pitanje o kojem je reč, ako se opomenemo onoga što sam primetio ranije, da je data situacija osobe uvek situacija uobrazilje, i da odatle idemo ka poimanju nekog udaljenog predmeta. Kada je predmet prošli, progresija misli u prelaženju ka njemu iz sadašnjosti protivna je prirodi, budući da polazi iz jedne tačke vremena ka onoj koja prethodi, a iz te ka drugoj koja prethodi, u suprotnosti prema prirodnom toku sukcesije. U drugu ruku, kad uputimo našu misao ka nekom budućem predmetu, naša mašta teče duž toka vremena i dolazi do predmeta jednog redosleda, koji izgleda najprirodniji, prelazeći uvek iz jedne tačke vremena ka onoj tački koja joj je neposredno posteriorna. Ova *laka* progresija predstava pogoduje uobrazilji i čini da ona poima svoj predmet u snažnijoj i potpunijoj svetlosti negoli kad smo stalno ometani u našem prelaženju i prisiljeni da savlađujemo teškoće koje nastaju usled prirodne naklonjenosti mašte. Mali stepen udaljenosti u prošlosti, prema tome, ima veće dejstvo u prekidanju i slabljenju poimanja negoli mnogo veći u budućnosti. Iz toga njegovog dejstva na uobrazilju potiče njegov uticaj na volju i strasti.

Postoji jedan drugi uzrok, koji i doprinosi istom dejstvu i proizilazi iz istog kvaliteta mašte, koji nas opredeljuje da sledimo sukcesiju vremena sličnom sukcesijom predstava. Kad, iz sadašnjeg trenutka, razmatramo dve tačke vremena podjednako udaljene u budućnosti i u prošlosti njihov odnos prema sadašnjosti bezmalo je jednak. Jer kao što će budućnost u *neko vreme* biti sadašnjost, tako je prošlost bila *jednom* sadašnjost. Prema tome, kad bismo mogli da uklonimo ovaj kvalitet uobrazilje, podjednaka udaljenost u prošlosti i u budućnosti imala bi sličan uticaj. I ovo nije istina samo onda kad mašta ostaje učvršćena, i iz sadašnjeg trenutka sagleda budućnost i prošlost, već isto tako kad ona menja svoju situaciju i postavlja nas u različne periode vremena. Jer kao što, u jednu ruku, pretpostavljajući da postojimo u jednoj

tački vremena postavljenoj između sadašnjeg trenutka i budućeg predmeta, vidimo da se budući predmet približava k nama a prošli se povlači i postaje udaljeniji: tako, u drugu ruku, pretpostavljajući da postojimo u tački vremena postavljenoj između sadašnjosti i prošlosti, prošlost se približava k nama, a budućnost postaje više udaljena. Ali zbog gore pomenutog svojstva mašte, mi radije učvršćujemo našu misao na tački vremena postavljenoj između sadašnjosti i budućnosti negoli na onoj između sadašnjosti i prošlosti. Mi radije unapređujemo negoli unazadujemo naše postojanje; i, sledeći ono što izgleda prirodna sukcesija vremena, polazimo od prošlosti ka sadašnjosti, i od sadašnjosti ka budućnosti; a time poimamo da budućnost svakog trenutka teče sve bliže k nama, a prošlost se povlači. Podjednaka udaljenost, prema tome, u prošlosti i u budućnosti, nema isto dejstvo na uobrazilju, a to zato što smatramo da se jedno neprestano uvećava, a drugo se neprestano umanjuje. Mašta anticipira tok stvari i sagleda predmet u onom stanju ka kojemu teži, kao god i u onom koje se smatra kao sadašnjost.

ODELJAK VIII

Nastavak istog predmeta

Tako smo objasnili tri pojave koje izgledaju prilično značajne: Zašto udaljenost slabi poimanje i strast; zašto udaljenost u vremenu ima veće dejstvo negoli udaljenost u prostoru, i zašto udaljenost u prošlom vremenu ima uvek veće dejstvo negoli udaljenost u budućnosti. Sada moramo da razmotrimo tri pojave koje se čine na neki način obrnute ovima: zašto veoma velika udaljenost uvećava naše poštovanje i divljenje za neki predmet; zašto takva udaljenost u vremenu uvećava to više negoli udaljenost u prostoru, a udaljenost u prošlom vremenu više negoli udaljenost u budućnosti. Neobičnost predmeta izvinice me, nadam se, što se na njemu zadržavam neko vreme.

Da počnem sa prvom pojavom, zašto velika udaljenost uvećava naše poštovanje i divljenje za neki objekt; očevидno je da samo sagledanje neke veličine i razmišljanje o njoj, bila ona sukcesivna ili ekstenzivna, uvećava dušu i pričinjava joj osetnu radost i zadovoljstvo. Široka ravnica, okean, večnost, smenjivanje

nekoliko vekova; sve su to zanimljivi objekti, i nadmašuju sve, ma koliko lepo, čiju lepotu ne prati odgovarajuća veličina. Sad, kad se neki veoma udaljen objekt predstavi uobrazilji, mi prirodno pomišljamo na postavljenu daljinu, i poimajući na taj način nešto veliko i veličajno, dobivamo uobičajeno zadovoljstvo. Ali kako mašta prelazi lako od jedne predstave ka drugoj sa kojom je spojena, i prenosi na tu drugu sve strasti koje je izazvala prva, divljenje, koje je upućeno daljini, prirodno se rasprostire preko udaljenog objekta. Shodno tome vidimo da nije nužno da objekt bude stvarno udaljen od nas da bi prouzrokovao naše divljenje, već da je dovoljno ako, putom prirodnog udruživanja predstava, prenosi naše sagledanje do neke znatnije udaljenosti. Na velikog putnika, iako je u istoj odaji, gledaće se kao na neku veoma izvanrednu osobu; kao što se grčka medalja, čak i u našoj radnoj sobi, uvek ceni kao dragocen kuriozitet. Tu objekt, pomoću prirodnog prelaza, prenosi naše sagledanje u daljinu; i divljenje, koje nastaje od te daljine, vraća se na objekt pomoću drugog prirodnog prelaza.

No ma da svaka velika udaljenost proizvodi divljenje prema udaljenom objektu, udaljenost u vremenu ima znatnije dejstvo negoli udaljenost u prostoru. Antička poprsja i natpisi više se cene nego japanske tablice: i, da ne pominjemo Grke i Rimljane, izvesno je da gledamo sa više pošte stare Haldejce i Egipćane negoli sadašnje Kineze i Persijance; i ulažemo više besplodnog truda da bismo rasvetlili istoriju i hronologiju onih prvih nego što bi nas stalo da preduzmemo putovanje i pouzdano se obavestimo o karakteru, učenosti i državnoj upravi ovih drugih. Moraću da napravim digresiju da bih objasnio ovu pojavu.

Kvalitet veoma zapažen u ljudskoj prirodi jeste da svako suprotstavljanje koje nas ne obeshrabruje i ne zastrašuje potpuno, ima pre suprotno dejstvo, i nadahnjuje nas više nego običnom veličajnošću i veličinom duše. U pribiranjju snage da savladamo suprotstavljanje, mi snažimo dušu i dajemo joj polet koji inače nikad ne bi zadobila. Udovoljavanje, zato što svoju snagu ne koristimo, čini nas nesvesnim nje; ali suprotstavljanje je budi i stavlja u službu.

Ovo je isto tako istinito i u obrnutom slučaju. Suprotstavljanje ne samo uvećava dušu već duša, kad je ispunjena hrabrošću i veličinom, na neki način traži suprotstavljanje.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis
Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.¹

Sve što podržava i ispunjava strasti, nama je prijatno, kao što, naprotiv, ono što ih slabi i onemogućuje, nama je nelagodno. Zato što suprotstavljanje ima ono prvo dejstvo, a olakšava ovo drugo, nije čudo što um, kod nekih priroda, žudi za prvim a mrsi ko mu je ovo drugo.

Ovi principi imaju dejstvo na uobrazilju kao god i na strasti. Da bismo se uverili u to, treba samo da razmotrimo uticaj *visina* i *dubinâ* na tu duševnu moć. Svako veliko uzdignuće mesta nosi neku vrstu gordosti i uzvišenosti uobrazilje, i daje izmišljenu nadmoć nad onima što leže niže; i *vice versa* uzvišena i snažna uobrazilja donosi predstavu penjanja i uzdizanja. Otuda dolazi da udružujemo, na izvestan način, predstavu svega što je dobro sa predstavom visine, a zlo sa niskošću. Raj je, zamišlja se, gore, a pakao je dole. Plemenit duh naziva se visokim i uzvišenim. *Atque udam spernit humum fugiente penna.*² Naprotiv, prostačka i trivijalna misao naziva se bez razlike niskom i prostom. Blagostanje se označava kao penjanje, beda kao silaženje. Kraljevi i knezovi, zamišlja se, postavljeni su na vrh ljudskih poslova, kao što se veli da su seljaci i nadničari na najnižim položajima. Ovi metodi našeg mišljenja i izražavanja nisu tako beznačajni kao što to može izgledati na prvi pogled.

Očevidno je zdravoj pameti, kao god i filozofiji, da nema prirodne ni suštinske razlike između visokog i niskog, i da to razlikovanje nastaje samo usled gravitacije materije, koja proizvodi kretanje od jednoga ka onome drugom. Sâm onaj isti pravac, koji se u ovom delu zemljine lopte naziva uzdizanje, naši antipodi označavaju silaženjem, što dolazi samo usled suprotne težnje telâ. Sad, izvesno je da težnja telâ delujući neprestano na naša čula, mora proizvoditi, iz navike, sličnu težnju u mašti; i kad razmatramo neki objekt postavljen u uzdizanju, predstava njegove težine čini nas naklonjenim da ga prenesemo iz mesta na kojem se nalazi na mesto neposredno ispod njega, i tako dalje dok ne dođemo do tla koje podjednako zaustavlja i telo i

¹ „I žarko želi da među ovim zaplašenim stadima sretne zahukalog vepa ili riđeg lava što silazi sa planine.” Prim. prev.

² „I bežeći od lovca neumorno juri raskvašenim poljem.” Prim. prev.

našu uobrazilju. Iz sličnog razloga osećamo teškoću pri penjanju i ne prolazimo iz nižeg ka onome što je postavljeno iznad njega bez neke vrste opiranja, kao da naše predstave stižu neku vrstu težine od svojih objekata. Kao dokaz ovoga, zar ne nalazimo da se lakoća koja se tako mnogo proučava u muzici i poeziji, naziva *pâd* ili kadencija harmonije ili periode, te da nam predstava lakoće prenosi predstavu silaženja, na isti način kao što silaženje proizvodi olakšanje?

Prema tome, pošto uobrazilja, idući od niskog ka visokom, nailazi na suprotstavljanje u svojim unutrašnjim kvalitetima i principima, te pošto duša, kada je uznesena radošću i hrabrošću, na neki način traži suprotstavljanje i baca se sa gotovošću u svaku scenu misli ili radnje u kojoj njena hrabrost nalazi gradiva da se njime zadoji i uposli, to sledi da sve što jača i oživljuje dušu bilo time što pogađa strasti ili uobrazilju, prirodno prenosi mašti tu naklonjenost ka usponu, i opredeljuje je da ide protiv prirodnog toka svojih misli i pojmova. Ovo stremeće putovanje uobrazilje pogoduje sadašnjem raspoloženju uma; i teškoća, umesto da ugasi njegovu krepkost i gotovost, ima suprotno dejstvo, jer ga podržava i povećava. Vrlina, genijalnost, vlast i bogatstvo udružuju se stoga sa visinom i uzvišeñošću, kao što se siromaštvo, ropstvo i ludost združuju sa spuštanjem i niskošću. Kad bi slučaj sa nama bio isti onakav kao što Milton prikazuje da je slučaj sa anđelima, kojima je *silaženje protivno i koji ne mogu da tonu bez truda i prinude*, ovaj poredak stvari bio bi potpuno obrnut; kao što se otuda vidi, sama priroda uzdizanja i spuštanja proizilazi iz teškoće i naklonjenosti, a sledstveno svako od njihovih dejstava dolazi od istog porekla.

Sve ovo lako se dâ primeniti na pitanje o kojem je reč — zašto znatna udaljenost u vremenu proizvodi veću poštu za udaljeni objekt negoli slična udaljenost u prostoru? Mašta se kreće sa više teškoće pri prelaženju iz jednog odeljka vremena ka drugom negoli u prelasku kroz delove prostora; i to stoga što prostor ili ekstenzija izgleda sjedinjen našim čulima, dok je vreme ili sukcesija uvek razbijeno i podeljeno. Ova teškoća, kad se združi sa malom udaljenošću, prekida i slabi maštu, ali ima suprotno dejstvo kad je po sredi veliko pomeranje. Um, uznesen ogromnošću svog objekta, i još više ponesen teškoćom poimanja, te budući prisiljen svakog trenutka da obnavlja svoje napore pri prelasku iz jednog dela vremena ka drugome, oseća krepkiju i

uzvišeniju nastrojenost negoli pri prelaženju kroz delove prostora gde predstave teku s lakoćom i lagodnošću. U toj nastrojenosti, uobrazilja, prelazeći, kao obično, od razmatranja udaljenosti ka sagledanju udaljenih objekata, rađa srazmernu poštu za njih; i to je razlog zašto su sve relikvije antike tako dragocene u našim očima, i izgledaju vrednije nego što je ono što je donešeno iz najudaljenijih delova sveta.

Treća pojava koju sam primetio potvrdiće ovo potpuno. Nema svako pomeranje u vremenu to dejstvo proizvođenja pošte i cenjenja. Mi nismo skloni da zamišljamo da će naše potomstvo biti bolje od nas, ili da će biti ravno našim precima. Ova pojava je tim više upadljiva zato što svaka udaljenost u budućnost ne slabi naše predstave toliko mnogo kao podjednako pomeranje u prošlost. Premda pomeranje u prošlost, kad je veoma veliko, uvećava naše strasti više nego slično pomeranje u budućnost, ipak malo pomeranje ima veći uticaj na njihovo umanj enje.

U našem običnom načinu mišljenja mi se nalazimo u nekoj vrsti srednje stanice između prošlosti i budućnosti; i kako naša uobrazilja nalazi neku vrstu teškoće da se kreće duž prve, a lakoću da sledi tok one druge, teškoća donosi predstavu uspona, a lakoća predstavu suprotnog. Otuda zamišljamo da su naši preci, na neki način, uzdignuti iznad nas, a da naše potomstvo leži ispod nas. Naša mašta ne dolazi bez napora do onog prvog, ali lako dosegne ovo drugo, taj napor slabi predstavu kad je udaljenost mala, ali uvećava i uznosi uobrazilju kad je praćen podесnim objektom. Kao što u drugu ruku, lakoća pomaže mašti pri maloj udaljenosti, ali oduzima od njene snage kad razmatra znatnu daljinu.

Možda neće biti neumesno, pre nego što ostavimo ovaj predmet o volji, da ponovimo u nekoliko reči sve što je bilo rečeno o njoj, da bismo jasnije izneli celinu pred oči čitaoca. Ono što obično razumemo pod *strašću* jeste silovita i osetna emocija uma, kad je dato neko dobro ili zlo, ili neki predmet koji je, zbog originalnog sklopa naših duševnih moći, podešen da izazove prohtev. Pod *razumom* mislimo čuvstva istovetne vrste kao i predašnja, no takva koja deluju mirnije i ne prouzrokuju nered u raspoloženju: ta mirnoća navodi nas da pogrešno mislimo o njima i uzrokuje da ih smatramo samo kao zaključke naših intelektualnih moći. I *uzroci* i *posledice* ovih žestokih i mirnih strasti prilično su varijabilni, i zavise, u velikoj meri, od poseb-

nog raspoloženja i nastrojenosti svakog pojedinca. Opšte govoreći, žestoke strasti imaju snažniji uticaj na volju; mada se često vidi da one mirne, kad ih podržava misao i potpomaže odlučnost, mogu da ih kontrolišu u njihovim najbesnijim nemirima. Ono što čitavu ovu stvar čini manje izvesnom jeste to što mirna strast može lako da se prometne u žestoku, bilo usled promene raspoloženja bilo pak usled okolnosti i situacije objekta; kao pomoću pozajmljivanja snage od neke prateće strasti, pomoću navike, ili pomoću izazivanja mašte. U celini uzev, ova borba strasti i razuma, kako se to naziva, čini ljudski život raznovrsnijim, i čini da se ljudi razlikuju ne samo jedan od drugoga već isto tako i sami od sebe u različnim prilikama. Filozofija može da objasni samo mali broj krupnijih i osetnijih događaja ovog rata; a mora da ostavi sve manje i delikatnije revolucije, budući da one zavise od principa isuviše tanušnih i majušnih za njeno razumevanje.

ODELJAK IX

O neposrednim strastima

Iako se primećuje da se strasti, i neposredne i posredne, osnivaju na bolu i zadovoljstvu, a da bi se proizvelo čuvstvo ma koje vrste, potrebno je samo da je dato neko dobro ili zlo. Sa nestankom bola ili zadovoljstva, sledi odmah nestanak ljubavi i mržnje, gordosti i smernosti, žudnje i groženja, kao i većine naših reflektovanih ili sekundarnih utisaka.

Utisci koji nastaju od dobra i zla najprirodnije, i uz najmanju pripremu, jesu *neposredne* strasti žudnje i groženja, tuge i radosti, nade i straha, zajedno sa htenjem. Um, zahvaljujući jednom izvornom nagonu, teži da se ujedini sa dobrom, a da izbegne zlo, premda se oni zamišljaju samo u predstavi, i smatraju se kao da postoje u nekom budućem periodu vremena.

No pretpostavljajući da postoji neposredan utisak bola ili zadovoljstva i da to nastaje od nekog objekta združenog sa nama ili sa drugima, sa posledničnim umocijama, to ne sprečava naklonjenost ili groženje, već, sadejstvujući sa izvesnim pritaženim principima ljudskog uma, izaziva nove utiske gordosti ili

smernosti, ljubavi ili mržnje. Ta naklonjenost koja nas sjedinjuje s objektom, ili nas razdvaja od njega, nastavlja i dalje da dejstvuje, ali u združenosti sa *posrednim* strastima koje proizilaze iz dvojakog odnosa utisaka i predstava.

Te posredne strasti, budući uvek prijatne ili nelagodne, daju sa svoje strane dodatnu snagu neposrednim strastima, i povećavaju našu žudnju ili groženje prema objektu. Tako, krasno odelo stvara zadovoljstvo svojom lepotom; i to zadovoljstvo proizvodi neposredne strasti, ili utiske htenja ili žudnje. A onda, kad smatramo da to odelo pripada nama, taj dvojaki odnos donosi nam osećanje gordosti, koje je posredna strast; a zadovoljstvo koje prati tu strast vraća se posrednim čuvstvima i daje novu snagu našoj žudnji ili htenju, radosti ili nadi.

Kad je dobro izvesno ili verovatno, ono proizvodi *radost*. Kad je zlo u istom položaju, nastaje *tuga ili žalost*.

Kad je bilo dobro ili zlo neizvesno, to rađa *strah ili nadu*, prema tome da li stepeni neizvesnosti pripadaju jednoj ili drugoj strani.

Žudnja nastaje od dobra uzetog prosto; a *groženje* potiče od zla. *Volja* se izvršava kad se bilo dobro ili odsutnost zla može postići nekom radnjom uma ili tela.

Pored dobra i zla, ili, drugim rečima, bola i zadovoljstva neposredne strasti često nastaju od prirodnog nagona ili instinkta, što je potpuno neobjašnjivo. Od te je vrste žudnja za kažnjavanjem naših neprijatelja i za srećom naših prijatelja; glad, pohota i još nekoliko drugih telesnih prohteva. Te strasti, pravo govoreći, proizvode dobro i zlo, i ne proizilaze iz njih, kao druga čuvstva.

Čini se da ni jedno od neposrednih čuvstava ne zasluhuje našu naročtu pažnju, izuzev nade i straha, pa ćemo se potruditi da to ovde objasnimo. Očevidno je da istovetni događaj koji bi, po svojoj izvesnosti, trebalo da proizvede tugu ili radost, rađa uvek strah ili nadu kad je tek verovatan i neizvestan. Prema tome, da bismo razumeli razlog zašto ta okolnost čini takvu znatnu razliku, moramo se opomenuti onog što sam već u prethodnoj knjizi izložio o prirodi verovatnoće.

Verovatnoća nastaje od suprotstavljanja oprečnih mogućnosti ili uzrokâ, usled čega um ne može da se učvrsti ni na jednoj ni na drugoj strani, već se neprestano baca od jedne ka drugoj, pa se u jednom trenutku opredeli da neki objekt smatra posto-

jećim, a u drugom trenutku kao tome suprotnim. Uobrazilja ili razumi, nazovite to kako vam drago, koleba se između suprotnih gledišta; i mada možda ona može skrenuti ka jednoj strani češće nego ka drugoj, njoj je nemoguće, usled suprotstavljanja uzrokâ ili mogućnosti, da se zadrži na jednoj. Za i *protiv* stvari koja je u pitanju naizmenično preovlađuju; a um, sagledajući objekt u njegovim oprečnim principima, nailazi na takvu oprečnost koja potpuno uništava svaku izvesnost i uspostavljeno mnjenje.

Pretpostavimo li, onda, da objekt, čija nam je stvarnost sumnjiva, jeste objekt bilo žudnje bilo groženja, očevidno je da, prema tome kako se um okreće ka jednoj ili drugoj strani, on mora osetiti trenutni utisak radosti ili žalosti. Objekt, čije postojanje želimo, pruža zadovoljstvo kad mislimo na one uzroke koji ga stvaraju; i, iz istog razloga, izaziva tugu ili nelagodnost iz suprotnog obzira tako da, kao što je razum, u svim verovatnim pitanjima podeljen između oprečnih tačaka gledišta, i čuvstva moraju na isti način biti podeljena između oprečnih emocija.

Sad, ako razmotrimo ljudski um, videćemo da u pogledu strasti on nema prirodu duvačkog muzičkog instrumenta, koji, prešavši sve tonove, namah gubi zvuk čim duvanje prestane, već više liči na gudački instrument, gde posle svakog udara, treperenja još uvek zadržavaju nešto zvuka, koji postepeno i neosetno nestaje. Uobrazilja je do krajnosti hitra i pokretljiva; ali strasti su spore i uporne; to je razlog što, kad je dat neki objekt koji pruža raznovrsnost pogledâ uobrazilji, i emocijâ strastima, premda mašta može sa velikom brzinom da promeni svoje poglede, svaki udar neće proizvesti jasan i razgovetan ton strasti, već će jedna strast uvek biti pomešana i zbrkana s onom drugom. Strast radosti ili žalosti preovlađuje u sastavu, prema tome kako verovatnoća naginje ka dobru ili ka zlu; jer priroda verovatnoće je da baci veći broj pogledâ ili prilikâ na jednu stranu; ili, što je ista stvar, već broj povrataka jedne strasti; ili, pošto se rasturene strasti sabiru u jednu, veći stepen te strasti. To jest, drugim rečima, tuga i radost budući pomešane jedna s drugom pomoću oprečnih pogleda uobrazilje, proizvode svojim ujedinjenjem strasti nade i straha.

U vezi s ovim može se pokrenuti veoma zanimljivo pitanje o toj oprečnosti strasti, što je naš sadašnji predmet. Primećuje se da, kad su objekti oprečnih strasti dati odjednom, pored pove-

ćanja preovlađujuće strasti /što je već bilo objašnjeno i obično nastaje pri njihovom prvom sudaru ili sukobu/, događa se neki put da obe strasti postoje sukcesivno, i u kratkim razmacima; neki put da one unište jedna drugu, i nijedna od njih se ne pojavi; a neki put da obe ostaju ujedinjene u umu. Može se upitati prema tome, po kojoj teoriji možemo da objasnimo te varijacije, i na koje opšte principe možemo da ih svedemo.

Kad oprečne strasti nastaju od predmetâ potpuno različnih, one se zbivaju naizmenično, pošto nedostatak odnosa u pretstavama razdvaja utiske jedne od drugih, i sprečava njihovo suprotstavljanje. Tako, kad je čovek ojađen zbog gubitka parnice, a radostan zbog rođenja sina, um, prelazeći od prijatnog ka nevoljnom objektu, ma sa kakvom brzinom bio kadar da obavi to kretanje, jedva može da ublažuje jedno čuvstvo pomoću onog drugog i ostaje između njih u stanju indiferentnosti.

Lakše se postiže ona mirna situacija kad je isti događaj pomešane prirode, a u svojim različnim okolnostima sadrži i nešto nepovoljno i nešto povoljno. Jer u tom slučaju, obe strasti, mešajući se jedna s drugom pomoću tog odnosa, ostaju uzajamno uništavajuće i ostavljaju um u mirnoći.

Ali recimo, na trećem mestu, da objekt nije jedinjenje dobra i zla, već se smatra kao verovatan ili neverovatan u nekom stepenu; u tom slučaju, tvrdim da će obe oprečne strasti biti odjednom prisutne u duši, i, umesto da uništavaju i ublažuju jedna drugu, održaće se zajedno i proizvešće svojim ujedinjenjem treći utisak ili čuvstvo. Oprečne strasti nisu kadre da uništavaju jedna drugu, osim kad se njihovi oprečni stavovi tačno sukobe i kad su suprotni u svojim pravcima kao i po osetu koji proizvode. Ovaj tačan sukob zavisi od odnosâ onih predstava od kojih potiču, i više ili manje je potpun, prema stepenima odnosa. U slučaju verovatnoće, oprečni slučajevi toliko su združeni da oni određuju o postojanju ili nepostojanju istog objekta. No taj je odnos daleko od toga da bi bio potpun, pošto neki od slučajeva leže na strani postojanja, a drugi na strani nepostojanja, a to su objekti posve nesaglašljivi. Nemoguće je, jednim postojanim pogledom, sagledati te oprečne slučajeve, kao i događaje koji zavise od njih; ali nužno je da uobrazilja naizmenično ide od jednog ka drugome. Svaki pogled uobrazilje proizvodi svoju posebnu strast koja postepeno čili i koju sledi osetno treperenje posle udara. Nesaglašljivost pogledâ čuva strasti od sudaranja u di-

rektnoj liniji, ako je dopušteno da se tako izrazim, pa ipak je njihov odnos dovoljan da pomeša njihove bleđe emocije. To je način na koji nada i strah nastaju od različne mešavine tih oprečnih strasti tuge i radosti, i od njihovog nepotpunog ujedinjenja i združenosti.

U celini uzev, oprečne strasti naizmenično slede jedna drugu kad nastaju od različitih objekata; one uzajamno uništavaju jedna drugu kad dolaze od različitih delova istog; i one ustrajavaju, obe, i mešaju se, kad potiču od oprečnih i nesaglašljivih izgleda ili mogućnosti od kojih zavisi jedan objekt. Uticaj odnosa predstava jasno se vidi u celoj ovoj stvari. Ako su objekti oprečnih strasti potpuno različni, strasti su kao dve suprotne tečnosti u različnim bocama koje nemaju uticaja jedna na drugu. Ako su objekti prisno povezani, strasti su kao *alkalij* i *kiselina*, koji, kad se pomešaju, uništavaju jedno drugo. Ako je odnos većma nepotpun i sastoji se od protivrečnih pogleda na isti objekt, strasti su kao ulje i sirće, koji, ma koliko mešani, nikad se potpuno ne ujedine i ne stope.

Kako hipoteza o nadi i strahu donosi sobom i svoje vlastito osvedočenje, bićemo sažetiji u našim dokazima. Bolje je nekoliko jakih argumenata nego mnogo slabih.

Strasti straha i nade mogu nastati kad su izgledi podjednaki na obe strane, i nikakva nadmoć jedne nad drugom ne može se otkriti. Štaviše, u toj situaciji strasti su pre najjače, pošto um tada ima najmanje osnova da na njoj počiva, i luta tamo-amo u najvećoj neizvesnosti. Ubacite veći stepen verovatnoće na stranu tuge, videćete odmah da će se ta strast rasprostreti preko celog sastava i obojiti ga strahom. Povećajte verovatnoću, i na taj način tugu, strah će preovlađivati sve više i više, dok naposljetku ne pređe neosetno, pošto se radost neprestano umanjuje, u čistu tugu. Kad ste je doveli u tu situaciju, umanjite tugu, na isti način kao što ste je povećavali, umanjivanjem verovatnoće na toj strani, i videćete da se strast bistri svakog trenutka, dok neosetno ne pređe u nadu; što opet prelazi, na isti način, polako i postepeno, u radost, kako povećavate taj deo sastava povećavanjem verovatnoće. Zar ovo nisu isto tako jasni dokazi da strasti straha i nade jesu mešavina tuge i radosti, kao što je u optici dokaz da obojen zrak sunca prolazeći kroz prizmu jeste sastav dva druga, kad, dok povećavate ili umanjujete kvantitet jednog ili drugog, vi vidite da on proporcionalno preovlađuje više ili manje u sastavu?

Uveren sam da ni moralna ni prirodna filozofija ne pružaju jače dokaze.

Ima dve vrste verovatnoće, jedna kad je objekt stvarno sam po sebi nezvestan, i koju određuje slučajnost; i druga kada je, iako je objekt već izvestan, ipak nezvestan za naš sud koji nalazi više dokaza na obe strane pitanja. Obe ove vrste verovatnoće prouzrokuju strah i nadu, što može dolaziti samo od onog svojstva u kojem se one slažu, naime nezvesnosti i kolebanja kojim one obasipaju uobrazilju oprečnošću gledišta koje je zajedničko obema.

Verovatno dobro ili zlo obično proizvodi nadu ili strah, zato što verovatnoća, budući kolebljiv i nestalan metod sagledanja objekta, prouzrokuje prirodno sličnu mešavinu i nezvesnost strasti. Ali možemo primetiti da gde god, iz drugih uzroka, ta mešavina može da se proizvede, javiće se strasti straha i nade, čak iako nema verovatnoće, što je mora se priznati uverljiv dokaz date hipoteze.

Vidimo da zlo, tek zamišljeno kao *mogućno*, katkad prouzrokuje strah, naročito ako je zlo veoma veliko. Čovek ne može da misli na prejak bol i mučenje a da ne zadrhće, ako je u najmanjoj opasnosti da ih prepati. Neznatnost verovatnoće nadoknađuje veličina zla; i oset je podjednako živ, kao da je zlo većma verovatno. Jedan pogled na prvo, ili samo naziranje, ima isto dejstvo kao nekoliko drugih.

No ne prouzrokuju strah samo mogućna zla već čak i neka priznato *nemogućna*, kao kad drhćemo na ivici ponora, iako znamo da smo potpuno bezbedni, i na nama je da odlučimo da li da načinimo još jedan korak dalje. Ovo dolazi od neposredne datosti zla, što utiče na uobrazilju na isti način kao što bi to činila i izvesnost; ali sukobivši se sa pomišlju o našoj bezbednosti ona se odmah povlači, i prouzrokuje istu vrstu strasti, kao kad se, iz oprečnosti slučajeva proizvode oprečne strasti.

Zla koja su *izvesna* imaju katkad isto dejstvo u proizvođenju straha, kao i mogućna i nemogućna. Tako čovek u jakom, dobro čuvanom zatvoru, bez najmanje mogućnosti bekstva, dršće na pomisao o mučenju na točku na koje je osuđen. Ovo se događa samo onda kad je izvesno zlo užasno i zaprepašćujuće; u tome slučaju um ga neprestano odbacuje s grozom, dok se ono neprestano silom uvlači u misao. Zlo je tu učvršćeno i uspostavljeno, ali um ne

podnosi da se učvrsti na njemu; iz tog kolebanja i neizvesnosti nastaje strast koja je po svom izgledu veoma slična strahu.

Ali strah ili nada nastaje ne samo onde gde je dobro ili zlo neizvesno, što se tiče njegovog *postojanja*, već isto tako i što se tiče njegove *vrste*. Neka čoveku kaže osoba u čiju istinoljubivost on ne može sumnjati da je jedan od njegovih sinova iznenada ubijen, očevidno da strast kojoj bi ovaj događaj dao maha ne bi se ustalila u čistu tugu, dokle god on ne bi bio izvesno obavešten kojega je od svojih sinova izgubio. Ovde je po sredi zlo koje je izvesno, ali njegova je vrsta neizvesna: sledstveno, strah koji osećamo u ovoj prilici nema ni najmanje mešavine radosti i nastaje samo od kolebanja mašte između njegovih objekata. I mada svaka strana pitanja ovde proizvodi istu strast, ipak ta strast ne može da se ustali, već dobiva od uobrazilje uzdrhtalo i nemirno kretanje, slično, po svome uzroku, kao god i po svome osetu, mešavini i borbi tuge i radosti.

Pomoću ovih principa možemo da objasnimo jednu pojavu u strastima, koja na prvi pogled izgleda veoma neobična, naime, da je iznenađenje sklono da se obrne u strah, i sve što je neočekivano straši nas. Najočigledniji zaključak iz ovog jeste da je ljudska priroda uopšte malodušna; jer, čim se zinenada pojavi neki objekt, mi odmah zaključujemo da je on zao, i, ne čekajući da najpre ispitamo njegovu prirodu, da li je dobra ili rđava, obuzima nas najpre strah. To je, velim, najočigledniji zaključak; ali posle daljeg ispitivanja, videćemo da tu pojavu valja drukčije objasniti. Iznenađenost i neobičnost nekog javljanja prirodno izaziva nemir u umu, kao i sve na šta nismo pripremljeni i na šta nismo navikli. Taj namir, opet, prirodno proizvodi radoznalost ili ljubopitstvo, koje, budući veoma žestoko, usled jakog i iznenadnog impulsa objekta, postaje nelagodno, i slično je, po svojoj kolebljivosti i neizvesnosti, osetu straha, ili pomešanim strastima tuge i radosti. Ta slika straha prirodno se pretvara u sam strah i izaziva u nas stvarno strepnju od zla, pošto um uvek obrazuje svoje sudove više na osnovu sve sadašnje nastrojenosti negoli na osnovu prirode njegovih objekata.

Tako sve vrste neizvesnosti imaju jaku vezu sa strahom, čak iako one ne prouzrokuju nikakvu suprotnost strasti suprotnim pogledima i razmatranjima koje iznose pred nas. Čovek koji je ostavio svog prijatelja u nekoj bolesti biće više zabrinut zbog njega nego što bi bio da je prisutan, iako je možda on ne samo

nesposoban da mu pruži pomoć već isto tako i da sudi o ishodu njegove bolesti. U tome slučaju, iako je glavni objekt strasti, to jest život ili smrt njegovog prijatelja, za nj podjednako neizvestan bio on prisutan ili odsutan, — ipak postoji hiljadu sitnih okolnosti u položaju i stanju njegovog prijatelja, čije saznanje učvršćuje predstavu i sprečava ono kolebanje i neizvesnost tako blisko udružene sa strahom. Neizvesnost je, zaista, u jednome pogledu podjednako udružena sa nadom kao i sa strahom, pošto ona čini suštinski deo u sastavu prave strasti; no razlog zašto ona ne naginje ka toj strani jeste, što je sama neizvesnost nelagodna i ima odnos utisaka prema nelagodnim strastima.

Tako naša neizvesnost u pogledu sitnih okolnosti koje se tiču neke osobe uvećava naše strepnje u njenoj smrti ili nedaćama. Horacije je primetio tu pojavu:

Ut assidens implumibus pullus avis
Serpentium allapsus timet,
Magis relictis; non, ut adsit, auxili
Latura plus presentibus.¹

No ovaj princip povezanosti straha sa neizvesnošću ja sprovodim dalje i zapažam da sumnja proizvodi tu strast, čak iako nam ni sa koje strane ne nosi ništa sem onoga što je dobro i poželjno. Devica u svojoj svadbenoj noći odlazi u postelju puna strahova i zebnjâ, premda ne očekuje ništa doli uživanje najviše vrste, i ono što je odavno želela. Novina i veličina događaja, pometnja želja i radosti tako zbunjuju um da on ne zna na kojoj strani da se zadrži; otuda nastaje komešanje ili neustaljenost duševnih snaga, što budući u izvesnom stepenu nelagodnosti, veoma prirodno prelazi u strah.

Tako uvek nalazimo da sve što prouzrokuje neko kolebanje ili mešavinu strasti, sa nekim stepenom nelagodnosti, uvek proizvodi strah, ili u najmanju ruku strast toliko njemu sličnu da se oni jedva mogu razlikovati.

Ja sam se ovde ograničio na ispitivanje nade i straha u njihovoj najprostijoj i prirodnoj situaciji, a bez razmatranja svih varijacija koje mogu primiti od mešavine različitih pogleda i mišljenja. *Užas, zaprepašćenje, zapanjenost, zabrinutost i druge*

¹ „Tako i ptica koja bdi nad svojim golišavim mladuncima strepi više od približavanja zmija kada ih ostavi same; iako im, da je prisutna, veću pomoć ne bi pružila.” — Prim prev.

strasti te vrste nisu ništa drugo doli razne vrste i stepeni straha. Lako je zamisliti kako različna situacija objekta, ili drukčiji obrt misli, može da promeni čak oset neke strasti; a ovo može uopšte da objasni sve posebne pod-podele drugih čuvstava, kao god i straha. Ljubav može da se ispolji u obliku *nežnosti*, *prijateljstva*, *prisnosti*, *blagonaklonosti*, *poštovanja* i u mnogo drugih vidova; a to su u korenu ista čuvstva, i nastaju od istih uzroka, premda sa malom varijacijom, što nije potrebno naročito objašnjavati. To je razlog zašto sam se sve vreme bio ograničio na glavnu strast.

Isto staranje da izbegnem preopširnost, razlog je zašto izostavljam ispitivanje volje i neposrednih strasti, onakvih kakve se javljaju kod životinja; jer ništa nije očevidnije nego da su one od iste prirode, i da ih izazivaju isti uzroci, kao i kod ljudskih stvorenja. To ostavljam čitaočevom vlastitom zapažanju moleći ga u isto vreme da razmotri dodatnu snagu koju ovo daje ovome sistemu.

ODELJAK X

O radoznalosti, ili o istinoljublju

Ne čini mi se da sam bio ne malo nepažljiv kad sam razmatrao tolike različne delove ljudskoga uma i ispitivao tolike strasti, a da nijednom nisam uzeo da razmotrim onu ljubav prema istini koja je bila prvi izvor svih naših ispitivanja. Biće umešno, prema tome, pre nego što ostavimo ovaj predmet, da poklonimo nekoliko misli toj strasti, i pokažemo njeno poreklo u ljudskoj prirodi. To je čuvstvo tako posebne vrste da je bilo nemoguće razmatrati ga ma u kojem od onih odeljaka koje smo ispitivali, a da se pri tome ne izložimo opasnosti nejasnosti i zbrke.

Istina je od dve vrste, i sastoji se ili u otkriću odnosâ predstava, uzetih kao takvih, ili u slaganju naših predstava o objektima sa njihovim stvarnim postojanjem. Izvesno je da se prva vrsta istine ne želi samo kao istina, i da ispravnost naših zaključaka nije ono jedino što nam daje zadovoljstvo. Jer ti zaključci podjednako su ispravni kad otkrijemo kvalitet dva tela pomoću šestara, kao i kad to saznamo pomoću matematičkog dokaza; pa iako u jednom slučaju dokazi su demonstrativni, a u drugom tek

sensibilni, ipak, opšte govoreći, um se saglašava sa podjednakom uverenošću u jednom kao i u drugome. I u aritmetičkoj radnji, gde su i istina i uverenost iste prirode, kao i u najboljem algebarskom problemu, zadovoljstvo je veoma neznatno, čak ako još ne pređe i u bol; a to je očevidan dokaz da zadovoljstvo, koje nam katkad pričinjava otkriće istine, ne dolazi od nje, prosto kao takve, već jedino kao od obdarene izvesnim kvalitetima.

Prva i najznatnija okolnost potrebna da učini istinu prijatnom, jeste duh i sposobnost koji su bili zaposleni u njenom pronalaženju i otkrivanju. Ono što je lako i očevidno nikad se ne ceni, čak i ono što je *po sebi* teško, ako dolazimo do saznanja o njemu bez teškoća i bez naprezanja naše misli ili suda tek se malo ceni. Mi volimo da sledimo dokaze matematičarâ; ali nalazili bismo malo zabave u osobe koja bi nas samo obavestila o odnosima dūži i uglova, iako bismo imali najveću veru u njen sud i istinitost. U ovome slučaju dovoljno je imati uši da bismo saznali istinu. Tu nikad nismo obavezni da učvrstimo svoju pažnju ili da napregnemo svoj duh, što je, od svih drugih vežbanja uma, najmilije i najprijatnije.

No iako je vežba duha glavni izvor onog zadovoljstva koje dobivamo od naukâ, ja ipak sumnjam da li je samo to zadovoljstvo dovoljno da nam pruži neko znatno uživanje. Istina koju otkrivamo mora isto tako imati neki značaj. Lako je umnožavati algebarske probleme do beskonačnosti, a nema kraja ni otkrivanju odnosâ preseka kupe; zato malo matematičara nalaze neko zadovoljstvo u tim istraživanjima, već upravljaju svoje misli ka onome što je korisnije i važnije. Pitanje je sad na koji način ta korisnost i važnost deluju na nas? Teškoća ovog poglavlja nastaje otuda što su mnogi filozofi trošili svoje vreme, uništavali svoje zdravlje i zapostavljali svoje imanje u traganju za takvim istinama koje su oni cenili značajnim i korisnim po svet, mada je čitavo njihovo vladanje i ponašanje pokazivalo da oni ni malo ne haju za javno dobro niti ih se iole tiču interesi ljudskog roda. Da su oni bili uvereni da njihova otkrića nemaju praktičnog značaja, njihova proučavanja bi za njih bila izgubila svaku draž, i čak kad bi bili potpuno ravnodušni prema praktičnim značajima, što izgleda da je protivrečnost.

Da bismo otklonili ovu protivrečnost, moramo imati u vidu da ima izvesnih žudnja i naklonjenosti koje ne idu dalje od uobrazilje, i pre su blede senke i slike strasti negoli neka prava

čuvstva. Tako, uzmimo čoveka koji razgleda utvrđenja nekoga grada; razmatra njihovu snagu i preimućstva, prirodna i stečena; opaža raspored i plan bastionâ, bedemâ, lagumâ i drugih vojnih radova; jasno je da će čovek, ukoliko su svi ovi podešeni da odgovore svojim svrhama, osetiti odgovarajuće zadovoljstvo i uživanje. To zadovoljstvo, pošto ono nastaje od korisnosti, ne od oblika objekta, ne može biti ništa drugo nego saosećanje sa stanovnicima, radi čije je bezbednosti sva ova veština upotrebljena, — mada je moguće da taj čovek, kao stranac ili neprijatelj, može u svome srcu ne gajiti nikakvu ljubav prema njima, ili može čak osećati mržnju protiv njih.

Može se odista zameriti da je takvo daleko saosećanje neznatan temelj za jednu strast i da toliko vrednoće i prilježnosti, kao što često zapažamo kod filozofâ, ne može nikad poticati od tako neznatnog porekla. No ovde se vraćam na ono što sam već primetio — da se zadovoljstvo proučavanja sastoji u glavnom u radnji uma i u vežbanju našeg duha i razuma u otkrivanju i shvatanju istine. Ako je značajnost istine potrebna da bi se upotpunilo zadovoljstvo, to nije zato što to samo sobom donosi neki znatan dodatak našem uživanju, no samo zato što je to u izvesnoj meri potrebno da bi se učvrstila naša pažnja. Kad smo nehajni i nepažljivi, ista radnja uma nema nikakva dejstva na nas, niti je kadra da prenese išta od onog zadovoljstva koje potiče od nje kad smo u drugačijem raspoloženju.

No pored radnje uma, koja je glavni temelj zadovoljstva, isto je tako potreban stepen uspeha u postizanju cilja ili otkrića istine koju ispituujemo. O tome poglavlju učiniću opštu opasku koja može biti korisna u mnogo prilika; naime, kad um stremlji ka nekome cilju, iako ta strast ne potiče prvobitno od cilja, već prosto od radnje i stremljenja, ipak, prirodnim tokom čuvstava, stičemo interesovanje za sam cilj, i nelagodno nam je svako razočarenje na koje naiđemo u stremljenju ka cilju. To dolazi od odnosa i paralelnog pravca gore pomenutih strasti.

Da bih ovo osvetlio sličnim primerom, primetiću da nema dve strasti koje više liče jedna na drugu nego što to čine strast lova i strast filozofije, ma kakva se disproporcija mogla na prvi pogled pojaviti između njih. Očevidno je da se zadovoljstvo lova sastoji u radnji uma i tela; kretanja, pažnja, teškoća i neizvesnosti. Očevidno je, isto tako, da ove radnje moraju biti praćene predstavom korisnosti da bi imale ma kakvo dejstvo na nas.

Najbogatiji čovek, ni najmanje sklon tvrdičenju, iako nalazi uživanje u lovu na fazane i jarebice, ne nazali nikakvo zadovoljstvo u odstrelu vranâ i čavki, i to zato što one prve smatra korisnim za trpezu, a ove druge potpuno beskorisnim. Ovde je izvesno, da korisnost ili značajnost sama po sebi prouzrokuje pravu strast, već je samo potrebna da podrži uobrazilju; i ista osoba koja previđa deset puta veću dobit u nekom drugom predmetu, raduje se što donosi kući pet-šest kopuna ili zviždovki, pošto je utrošila nekoliko sati u lovu na njih. Da bismo paralelu između lova i filozofije načinili potpunijom, možemo primetiti da, iako u oba slučaja cilj naše radnje može sam po sebi biti prezren, ipak, u žaru radnje, toliko smo obuzeti tim ciljem da nam je svako razočarenje veoma nelagodno, i žao nam je kad promašimo lovinu, kao i kad upadamo u greške u našem umovanju.

Ako hoćemo još jedno upoređenje sa ovim čuvstvima, možemo razmatrati strast kockanja, koja pruža zadovoljstvo iz istih principa kao i lov i filozofija. Primećeno je da zadovoljstvo kockanja ne proizilazi jedino iz interesa, jer mnogi ostavljaju sigurnu dobit radi ove zabave; a ono ne dolazi ni samo od kocke jer iste osobe nemaju zadovoljstvo kad izgraju ni u šta; no ono potiče od oba ova uzroka ujedinjena, premda nemaju dejstva. To je kao i kod izvesnih hemijskih preparata, gde mešavina dve bistre i providne tečnosti proizvodi treću koja je neprovidna i obojena.

Interesovanje koje nalazimo u kocki pobuđuje našu pažnju bez koje ne možemo imati uživanja u toj kao ni u kojoj drugoj radnji. Kad je naša pažnja jednom pobuđena, teškoća, raznovrsnost i iznenadan obrt sreće sve to više nas zanima; i iz tog interesovanja nastaje naše zadovoljstvo. Ljudski je život tako dosadno pozorište, i ljudi su uopšte takvog nemarnog raspoloženja, da mi sve ono što ih zabavlja, iako sa strašću koja je pomešana s bolom, pruža odista uglavnom osetno zadovoljstvo. A to zadovoljstvo ovde povećava priroda objekata koji, budući osetni i uskog opsega, prihvataju se sa lakoćom i prijatni su uobrazilji.

Ista teorija koja objašnjava ljubav prema istini u matematici i algebri, može se proširiti na moral, politiku, prirodnu filozofiju i druga proučavanja, gde razmatramo ne apstraktne odnose predstava, već stvarne odnose i postojanje. No osim ljubavi prema saznanju koja se ispoljava u naukama, postoji izvesna radoznalost usađena u ljudsku prirodu, strast koja potiče iz sasvim

različnog principa. Neki ljudi imaju neutoljivu žudnju da saznaju radnje i prilike svojih suseda, premda one ni na koji način ne zadiru u njihove interese i premda oni potpuno zavise od drugih u pogledu dobivanja obaveštenja; u tome slučaju nema mesta proučavanju ili prilježnosti. Potražimo razlog ovoj pojavi.

Bilo je dokazano u potpunosti da je uticaj verovanja u istu mah oživi i učvrsti neku predstavu u uobrazilji, i da spreči svaku vrstu kolebanja i neizvesnosti u pogledu te predstave. Obe te okolnosti su probitačne. Živošću predstave mi zaokupljamo maštu i proizvodimo, mada u manjem stepenu, ono isto zadovoljstvo koje nastaje od umerene strasti. Kao što živost predstave pruža zadovoljstvo, tako i njena izvesnost sprečava nelagodnost, time što učvršćuje jednu posebnu predstavu u umu i zadržava um od kolebanja u izboru svojih objekata. Osobina je ljudske prirode, upadljiva u mnogo prilika, i zajednička i duhu i telu, da nam je isuviše iznenadna i žestoka promena neprijatna, i da, ma koliko neki objekti mogli sami po sebi biti indiferentni, ipak njihova izmena pričinjava nelagodnost. Kako je u prirodi sumnje da prouzrokuje promenu u misli i da nas naglo prenese od jedne predstave ka drugoj, sumnja onda mora da bude povod bola. Taj bol uglavnom nastaje onde gde nas interes, odnos ili veličina i novina događaja zanimaju. Svaka prosta činjenice ne izaziva u nas radoznalost da o njoj budemo obavešteni; no to nisu ni samo one za koje imamo interes da ih saznamo. Dovoljno je ako nam predstava dođe sa takvom snagom i tiče nas se tako blisko da u nas stvara nelagodnost zbog svoje nestabilnosti i nestalnosti. Stranac, kad prvi put dođe u neki grad, može biti potpuno ravnodušan u pogledu saznavanja istorije i doživljaja njegovih stanovnika; ali što ih više upoznaje, pošto živi sa njima neko duže vreme, on stiče istu onu radoznalost kao i domoroci. Kad čitamo istoriju nekog naroda, imamo žarku želju da raščistimo svaku sumnju ili teškoću na koju u tome nađemo; ali postajemo nehajni u takvim istraživanjima kad su predstave o tim događajima, u velikoj meri, izbrisane.

KNJIGA III

O MORALNOM PONAŠANJU

UNCLASSIFIED

DEO I

O vrlini i poroku uopšte

ODELJAK I

Moralna razlikovanja ne potiču od razuma

Ima jedna nezgoda koja prati sve dubokomisleno umovanje: ono može da učutka a da ne uveri protivnika, i zahteva od nas ono isto intenzivno proučavanje da bismo bili svesni snage tog umovanja, koje je prvom bilo potrebno za njegovo izumevanje. Kad ostavimo našu odaju i predamo se običnim životnim poslovima, čini se da njegovi zaključci iščezavaju kao utvare noći sa osvitom jutra; i teško nam je da zadržimo čak i ono uverenje do kojega smo s mukom došli. Ovo je još upadljivije kad je po sredu lanac umovanja, gde moramo do kraja da sačuvamo osvedočenje prve postavke, i gde često gubimo iz vida sve najvećma primljene maksime kako filozofije tako i običnog života. Ja nisam, međutim, bez nade da će dati sistem filozofije steći novu snagu tokom daljeg izlaganja, i da će naša umovanja o moralu podržati sve što je bilo rečeno o razumu i strastima. Moralnost je predmet koji nas interesuje više nego svi drugi; zamišljamo da je društveni mir u pitanju prilikom svake odluke koju o njoj donosimo; i očividno je da zbog tog interesovanja naša razmišljanja moraju izgledati stvarnija i čvršća negoli kad smo prema predmetu u velikoj meri ravnodušni. Ono što izaziva naša čuvstva, zaključujemo, ne može nikad biti himera; i kako je naša strast zauzeta na jednoj strani ili na drugoj, mi prirodno mislimo da pitanje leži unutar ljudskog poimanja, o čemu smo, u drugim slučajevima ove prirode, skloni da pomalo sumnjamo. Bez ovog preinućstva, ja se nikad ne bih usudio na treću knjigu takve dubokomislene filozofije, u veku u kojem najveći deo ljudi izgleda saglasan da čitanje pretvori u zabavu i da odbaci sve što zahteva iole znatan stepen pažnje da bi se razumelo.

Bilo je već primećeno da su umu uvek dati samo njegovi opažaji, i da sve radnje vida, sluha, suđenja, ljubavi, mržnje i mišljenja potpadaju pod to imenovanje. Um se ne može nikad zabaviti ni sa jednom radnjom koju ne bismo mogli obuhvatiti pod pojmom *opažanja*; pa sledstveno taj pojam nije ništa manje primenljiv onim sudovima pomoću kojih razlikujemo moralno dobro i zlo, nego što je svakoj drugoj radnji uma. Odobravati jedan karakter, osuđivati drugi, samo je toliko različitih opažaja.

Sad, pošto se opažaji razlučuju u dve vrste, naime na *utiske* i na *predstave*, to razlikovanje rađa jedno pitanje kojim ćemo početi naše sadašnje istraživanje o moralu, pitanje *da li mi pomoću naših predstava ili pomoću utisaka razlikujemo između poroka i vrline i označujemo neku radnju pokudnom ili pohvalnom?* To će odmah preseći sva labava raspravljanja i deklamovanja i svesti našu sadašnju temu na nešto što je određeno i tačno.

Oni koji tvrde da vrlina nije ništa drugo doli saglasnost sa razumom, da postoje večne skladnosti i neskladnosti stvari koje su iste za svako razumno biće koje ih razmatra, da nepromenljiva mera pravičnog i nepravičnog nameće obavezu ne samo ljudskim bićima već i samom Božanstvu — svi ti sistemi sadejstvuju u mnenju da se moralnost, kao istina, raspoznaje prosto po predstavama i po njihovom slaganju i upoređenju. Prema tome, da bismo sudili o tim sistemima valja samo da razmotrimo da li je moguće, samo na osnovu razuma, da razlikujemo između moralnog dobra i zla, ili pak tu moraju sadejstvovati neki drugi principi da bi nam omogućili na načinimo tu razliku.

Kad moralnost prirodno ne bi imala uticaja na ljudske strasti i radnje, bilo bi tašto truditi se toliko da se ona usadi; i ništa ne bi bilo jalovije nego što je mnoštvo pravila i propisa kojima svi moralisti obiluju. Filozofija se obično deli na *spekulativnu* i *praktičnu*; i pošto se moralnost uvek nalazi u ovom drugom delu, pretpostavlja se da utiče na naše strasti i radnje, i da ide dalje od tih i spokojnih sudova razuma. A to potvrđuje obično iskustvo koje nam kaže da su ljudi često vođeni svojim dužnostima, da ih mišljenje o nepravdi odvraća od nekih radnjâ, a mišljenje o obavezi nagoni da vrše neke druge.

Pošto moral, prema tome, utiče na radnje i čuvstva, to sledi da on ne može poticati od razuma, i da zato sâm razum, kao što smo već dokazali, ne može nikad imati takva uticaja. Moralnost izaziva strasti i proizvodi ili sprečava radnje. Razum je

sam sobom potpuno nemoćan u toj pojedinosti. Prema tome, pravila etike nisu zaključci našeg razuma.

Niko, verujem, neće poreći ispravnost ovog zaključivanja; i nema drugog načina da se ono izbegne sem poricanjem onog principa na kojem se ono osniva. Dokle god se priznaje da razum nema uticaja na naše strasti i radnje, uzaludno je braniti mišljenje da se moralnost otkriva samo dedukcijom razuma. Aktivan princip ne može se nikad osnivati na neaktivnom; pa ako je razum sâm sobom neaktivan, on mora ostati takav u svim svojim oblicima i vidovima, bilo da se javlja u prirodnim ili u moralnim predmetima, bilo da razmatra sile spoljašnjih tela ili pak radnje razumnih bića.

Bilo bi zamorno ponoviti sve argumente pomoću kojih sam dokazao* da je razum potpuno inertan, i da nikad ne može ni sprečiti ni proizvesti neku radnju ili čuvstvo. Lako će biti dozvati u sećanje ono što je bilo rečeno o tome predmetu. Ja ću samo pomenuti u ovoj prilici jedan od tih argumenata i potrudicu se da ga učinim još presudnijim i još više primenljivim datom predmetu.

Razum služi za otkriće istine ili laži. Istina ili laž sastoji se u slaganju ili neslaganju bilo sa *stvarnim* odnosom predstava bilo sa *stvarnim* postojanjem i stvarnom činjenicom. Prema tome što god nije primenljivo ovom slaganju ili neslaganju, nesposobno je da bude istinito ili lažno, i nikad ne može biti predmet našeg razuma. Sad, očevидno je da naše strasti, htenja i radnje nisu podložne takvom slaganju ili neslaganju, budući da su one izvorne činjenice i stvarnosti, potpune same sobom, i da ne podrazumevaju nikakvo upućivanje na druge strasti, htenja i radnje. Prema tome, nemoguće je da se one mogu oglasiti bilo istinitim bilo lažnim, i biti ili oprečne razumu ili saglasljive sa njim.

Ovaj je argument od dvostruke koristi po našu sadašnju svrhu. Jer on dokazuje *neposredno* da valjanost radnje ne potiče od njihove saglasnosti sa razumom, niti njihova pokudnost iz oprečnosti prema njemu; i on dokazuje istu istinu više *posredno*, pokazujući nam da pošto razum nikad ne može neposredno da spreči ili da proizvede neku radnju protivrećeći joj ili odobravajući je, on ne može biti izvor moralnog dobra i zla, koji se

* Knjiga II, deo III, odeljak 3.

pokazuju da imaju taj uticaj. Radnje mogu biti pohvalne ili pokudne; no one ne mogu biti razumne ili nerazumne: pohvalan ili pokudan, prema tome, nije isto što i razuman i nerazuman. Valjanost i nevaljalost radnji često protivreče našim prirodnim sklonostima, a katkad ih kontrolišu. No razum nema takvog uticaja. Moralna razlikovanja, prema tome, nisu izdanci razuma. Razum je celovito neaktivan i nikad ne može biti izvor tako aktivnog principa kao što je savest ili moralno čulo.

No možda se sme reći da, iako volja ili radnja ne može biti neposredno protivrečna razumu, ipak takve protivrečnosti možemo naći kod nekih pratilaca radnji, to jest, u njihovim uzrocima ili posledicama. Radnja može prouzrokovati sud, ili može biti *zaobilazno* prouzrokovana sudom, kad sud sadejstvuje sa strašću; i zloupotrebom reči, što filozofija teško može dopustiti, ista se oprečnost može, zato, pripisati radnji. Koliko ova istina ili laž može biti izvorom moralnog ponašanja, biće sada umesno da razmotrimo.

Bilo je primećeno da razum, u strogom i filozofskom smislu, može uticati na naše vladanje samo na dva načina: ili onda kad izaziva strast, obaveštavajući nas o postojanju nečeg što je njen pravi objekt; ili pak kad otkriva vezu uzrokâ i posledicâ, tako da nam pruža sredstvo zadovoljavanja strasti. Ovo su jedine vrste sudova koji mogu pratiti naše radnje, ili za koje se može reći da ih proizvode na neki način; i mora se priznati da ti sudovi često mogu biti lažni ili pogrešni. Čovek može biti obuzet strašću tako što zamišlja da bol ili zadovoljstvo leži u nekom objektu koji ne teži da proizvede ni jedan od tih oseta, ili koji proizvodi suprotno od onoga što se zamišlja. Čovek može isto tako preduzeti pogrešne mere radi postizanja svog cilja, i može svojim budalastim ponašanjem unazaditi, umesto da unapredi ostvarenje nekog cilja. Lažni sudovi mogu se smatrati da utiču na strast i radnje koje su povezane sa njima, i može se reći da ih čine nerazumnim, figurativno i neprikladno govoreći. No mada se to priznaje, lako se zapaža da su te pogreške, daleko od toga da bi bile izvorom sve nemoralnosti, obično veoma bezazlene, i ne navlače nikakvu krivicu na čoveka koji bi bio tako nesrećan da zapadne u njih. One ne idu dalje od greške u činjenici, što moralisti uopšte nisu smatrali opakim, budući da je to potpuno nehotimično. Mene više treba žaliti nego kriviti ako grešim u pogledu uticaja objekata u proizvođenju bola

ili zadovoljstva, ili ako ne znam pravi način da zadovoljim svoje žudnje. Takve greške niko ne može smatrati nedostatkom u mo-
me moralnom karakteru. Neki plod, na primer, koji je stvarno neprijatan, ja ugledam na udaljenosti, pa usled greške zamišljam da je prijatan i izvrstan. Sad je po sredi jedna zabluda. Iza-
berem izvesna sredstva da se domognem tog ploda, a koja nisu prava za moj cilj. Tu je sad po sredi druga greška; a nema tre-
će koja bi ikako mogla ući u naše umovanje o radnjama. Pi-
tam, prema tome, ako je čovek u tome položaju, i kriv je zbog ove dve greške, treba li da se smatra poročnim i opakim, ma kako one mogle biti neizbežne? Ili, da li je moguće zamisliti da su takve greške izvori sve nemoralnosti?

Ovde može biti umesno da se primeti da, ako moralna razli-
kovanja potiču od istine ili laži tih sudova, ona moraju nastajati kad god obrazujemo te sudove; i nema nikakve razlike da li se pitanje tiče jabuke ili kraljevstva, ili da li se greška mogla iz-
beći ili je neizbežna.

Jer kako se pretpostavlja da se sama suština moralnosti sa-
stoji u slaganju ili neslaganju sa razumom, druge su okolnosti potpuno proizvoljne, i ne mogu nikad ni dati nekoj radnji ka-
rakter vrline ili poroka, niti je lišiti tog karaktera. Tome može-
mo dodati, budući da to slaganje ili neslaganje ne dopušta ste-
penc, sve vrline ili poroci bili bi naravno jednaki.

Ako bi se ustvrdilo da iako pogreška *činjenice* nije opaka, ipak pogreška *práva* često jeste, i da to često može biti izvor nemoralnosti — odgovorio bih da je nemoguće da takva greška ikad bude prvobitni izvor nemoralnosti, pošto to pretpostavlja stvarno pravičnost i nepravičnost, to jest stvarno razlikovanje u moralnom ponašanju, nezavisno od svih sudova. Prema tome, pogreška *práva*, može postati vrsta nemoralnosti; ali ona je samo sekundarna, i osniva se na nečem drugom što je njoj prethodilo.

Sto se tiče onih sudova koji su *posledice* naših radnja, i koji, kad su lažni, daju povoda da se radnje oglase oprečnim istini i razumu; možemo primetiti da naše radnje nikad ne prouzro-
kuju neki sud, ni istinit ni lažan, u nama samim, a da one imaju takav uticaj samo na druge. Izvesno je da neka radnja, u mno-
go prilika, može da stvori u drugih lažne zaključke; i da osoba koja kroz prozor ugleda moje raskalašno ponašanje sa ženom moga suseda, može biti tako prostodušna da pomisli da je ona zaceo moja žena. U tom pogledu moja radnja pomalo liči na

laž ili neistinu, samo sa ovom razlikom, koja je bitna, što ja već prosto da bih zadovoljio svoju požudu i strast. Ona, me- već prosto da bih zadovoljio svoju požudu i strast. Ona, me- Ćutim, slučajno prouzrokuje pogrešku i lažan sud; i lažnost nje- nih posledica može se pripisati, nekim čudnim figurativnim na- činom govora, samoj toj radnji. No ja još uvek ne vidim razloga tvrđenju da je sklonost ka prouzrokovanju takve greške prvi izvor ili prvobitno vrelo sve nemoralnosti.*

Tako, u celini uzev, nemoguĆno je da razlikovanje između moralnog dobra i zla može da se načini razumom; jer to razli- kovanje ima uticaja na naše radnje, a sâm razum za to je ne- sposoban. Razum i sud mogu zaista biti posredan uzrok neke radnje, time što podstiĆu ili daju pravac nekoj strasti; ali ne tvrdi se da sud ove vrste, bilo u svojoj istinitosti ili lažnosti, prati vrlinu ili porok. A što se tiĆe sudova koje prouzrokuju

* Čovek bi pomislio da je potpuno suvišno ovo dokazivati, da jedan upokojeni pisac, koji je imao dobru srcĆu da stekne nešto ugle- da, nije ozbiljno tvrdio da je takva lažnost osnova svake krivice i moralne izopaĆenosti. Da bismo otkrili netaĆnost njegove hipoteze, potrebno je samo da razmotrimo da se lažan zakljuĆak izvodi iz neke radnje samo pomoću neke nejasnosti prirodnih principa, koja Ćini da opreĆni uzroci tajno prekinu uzrok u njegovom radu i veza između dva objekta postane neizvesna i varijabilna. Sad, pošto sliĆna neizve- snost i varijabilnost uzrokâ nastaju Ćak i kod prirodnih objekata i proizvode sliĆnu zabludu u našem sudu, — kad bi ta težnja ka proiz- vođenju zablude bila sama suština poroka i nemoralnosti, sledilo bi da Ćak i beživotni objekti mogu biti poroĆni i nemoralni. Zaludno je tvrditi da beživotni objekti deluju bez slobode i izbora. Jer pošto sloboda i izbor nisu nužni da bi neka radnja proizvela u nas pogre- šan zakljuĆak, oni ne mogu biti, ni u kom pogledu, suštastveni po moralnost; i ja ne uviĆam lako, po ovome sistemu, kako oni ikad mogu da tu budu uzeti u obzir. Ako je težnja ka prouzrokovanju za- blude poreklo nemoralnosti, ta težnja i nemoralnost bile bi u svakom sluĆaju nerazdvojne.

Dodajte tome ovo: da sam bio pristupio obazrivo i zatvorio pro- zor dok sam uŹivao one slobode sa ženom svoga suseda, ne bih bio kriv zbog nemoralnosti, i to stoga što moja radnja, buduĆi potpuno skrivena, ne bi težila da proizvede pogrešan zakljuĆak.

Iz istog razloga, lopov koji uĆe kraĉom kroz prozor pomoću le- stvica i pobrine se u najveĆoj moguĆoj meri da ne poremeti mir, nije ni u kom pogledu zloĆinac. Jer — ili on neĆe biti opaŹen — ili, ako bude, nemoguĆno je da proizvede neku zabludu, niti Će iko, iz tih okolnosti, pomisliti da je on išta drugo nego ono što stvarno jeste.

Poznato je da oni koji su razroki veoma lako prouzrokuju po- greške kod drugih, te da pomišljamo da oni pozdravljaju jednu oso-

naše radnje, oni još manje mogu da prenesu moralne kvalitete na radnje koje su njihovi uzroci.

No, da bismo bili još detaljniji i pokazali da se te večne i nepromenljive skladnosti i neskladnosti stvari ne mogu braniti zdravom filozofijom, moramo staviti na vagu sledeća razmatranja.

Kad bi misao i razum bili kadri da sami utvrde granice između dobra i zla, karakter vrlog i poročnog morao bi ležati ili u nekim odnosima objekata, ili bi on pak morao da bude stvarna činjenica koju otkriva naše umovanje. Ta je posledica očevidna. Kako se delanja ljudskog razuma dele u dve vrste, na upoređivanje predstavâ i zaključivanje činjenica, to bi vrlina, kad bi se otkrivala razumom, morala biti objekt jedne od tih radnja; i ne postoji neka treća radnja razuma koja je može otkriti. Bilo je jedno mišljenje koje su vrlo vredno zastupali izvesni filozofi — da je moralnost pristupačna dokazu; i mada još

bu, ili je oslovljavaju, dok se obraćaju drugoj. Jesu li oni, prema tome, nemoralni?

Osim toga, može se lako zapaziti da u svim tim argumentima postoji očevidno umovanje u krugu. Čovek koji zaposedne *tuđe* dobro i upotrebljava ga kao svoje *vlastito*, oglašava ga takoreći kao svoje vlastito; a ta lažnost je izvor nemoralnosti i nepravde. No je li vlasništvo, ili prâvo, ili obaveza, pojmljivo bez prethodne moralnosti?

Čovek koji je nezahvalan prema svome dobrotvoru tako reći tvrdi da nikad od njega nije primio nikakvih usluga. Ali na koji način? Je li to zato što je njegova dužnost da bude zahvalan? Ali to pretpostavlja da postoji neko prethodno pravilo o dužnosti i moralnom ponašanju. Je li to zato što je ljudska priroda uopšte zahvalna, pa zaključujemo da čovek koji tvori neko zlo ne prima nikad uslugu od osobe koju je ozledio? Ali ljudska priroda uopšte uzev nije tako zahvalna da bi ovakav zaključak bio opravdan; ili, ako bi bila, je li izuzetak od opšteg pravila u svakom slučaju opak, samo iz tog razloga što je izuzetak?

No ono što može biti dovoljno da se potpuno uništi ovaj čudljivi sistem jeste to što nas on ostavlja u istoj teškoći da navedemo razlog zašto je istina vrlo a laž poročna, kao i da objasnimo valjanost ili nevaljalost ma koje druge radnje. Dopustiću, ako izvolite, da sva nemoralnost potiče od ove pretpostavljene lažnosti u radnji, pod uslovom da možete da mi date razlog zašto je takva lažnost nemoralna. Ako stvar pravilno razmotrite, naći ćete se u istoj teškoći kao i u početku.

Ovaj poslednji argument je veoma presudan; jer ako očevidna valjanost ili nevaljalost nije pridodata ovoj vrsti istine ili laži, ona ne može imati nikakva uticaja na naše radnje. Jer ko je ikad pomislio da odustane od neke radnje zato što bi drugi mogli da izvedu otuda pogrešne zaključke? Ili ko je ikad izveo neku radnju da bi mogao dati povoda istinitim zaključcima?

niko nije nikad bio kadar da uznapreduje jedan korak u timu dokazima, ipak, uzima se za gotovo da se ova nauka može dovesti do izvesnosti ravne geometriji ili algebri. Po toj pretpostavci, porok i vrlina moraju se sastojati u nekim odnosima, pošto se svi slažu da nijedna stvarna činjenica ne dopušta dokaz. Prema tome, počnimo sa ispitivanjem ove hipoteze i potrudimo se, ako je moguće, da utvrdimo one moralne kvalitete koji su tako dugo bili objekti našeg istraživanja; pokažimo razgovetno odnose koji sačinjavaju moralnost ili obavezu, da bismo znali u čemu se oni sastoje i na koji način moramo o njima da sudimo.

Ako tvrdite da se vrlina i porok sastoje u odnosima podloženim izvesnosti i dokazu, morate se ograničiti na ona četiri odnosa koji jedini dopuštaju taj stepen osvedočenja; i u tom slučaju upadate u apsurdnosti iz kojih nikad nećete moći da se ispetljate. Jer pošto kažete da sama suština morala leži u odnosima, i pošto među tim odnosima nema ni jednog a da nije primenljiv ne samo iracionalnim već i beživotnim objektima, to sledi da čak i takvi objekti moraju biti podložni valjanosti ili nevaljanosti. *Sličnost, suprotnost, stepeni u kvalitetu i odnosi u kvantitetu i broju*, — svi ti odnosi pripadaju isto toliko prikladno materiji kao i našim radnjama, strastima i htenjima. Nesumnjivo je, prema tome, da moralnost ne leži ni u jednom od tih odnosa, ni njeno osećanje u njihovom otkrivanju.*

Ako bi se ustvrdilo da se osećanje moralnosti sastoji u otkriću nekog odnosa različenog od ovih, i da naše nabrojanje nije

* Kao dokaz o tome koliko je naš način mišljenja o tome predmetu obično zbrkan, možemo primetiti da oni koji tvrde da je moralnost dokažljiva, ne kažu da moralnost počiva u odnosima i da razum razlikuje odnose. Oni samo vele da razum može da otkrije da je takva i takva radnja, u takvim i takvim odnosima — vrlo, a druga takva i takva poročna. Izgleda da su oni smatrali dovoljnim ako su mogli reći Odnos da ubace u postavku, ne dajući sebi truda da razmotre da li je to svrsishodno ili nije. No ovo je, mislim, prost argument. Demonstrativan razum otkriva samo odnose. Ali taj razum, prema ovoj hipotezi, otkriva isto tako porok i vrlinu. Ti moralni kvaliteti, prema tome, moraju biti odnosi. Kad kudimo neku radnju, u nekoj situaciji, ceo taj složeni objekt radnje i situacije mora obrazovati izvesne odnose u kojima se suština poroka sastoji. Drugačije ova hipoteza nije shvatljiva. Jer šta otkriva razum, kad neku radnju oglašava poročnom? Otkriva li on odnos ili stvarnu činjenicu? Ova su pitanja presudna, i ne smeju se zaobilaziti.

bilo potpuno kad smo obuhvatili sve dokažljive odnose u četiri opšta poglavlja — na to ja ne znam šta da odgovorim — dokle god neko ne bude tako dobar da mi ukaže na taj novi odnos. Nemoguće je opovrgnuti jedan sistem koji još nikad nije bio objašnjen. Pri takvoj borbi u mraku, čovek svojim udarcima pogđa vazduh i oni često padaju onde gde neprijatelj nije prisutan.

Moram, prema tome, u ovoj prilici, da ostanem zadovoljan time što zahtevam sledeća dva uslova od svakog ko bi preduzeo da raščisti ovaj sistem. *Prvo*, kako moralno dobro i zlo pripadaju samo radnjama uma i potiču iz naše situacije s obzirom na spoljašnje objekte, odnosi iz kojih ova moralna razlikovanja nastaju moraju počivati samo između unutrašnjih radnja i spoljašnjih objekata, i ne smeju biti primenljivi ni unutrašnjim radnjama, upoređenim među sobom, ni spoljašnjim objektima, kad su postavljeni u suprotnosti prema drugim spoljašnjim objektima. Jer, pošto se pretpostavlja da moralnost prati izvesne odnose, ako bi ti odnosi pripadali unutrašnjim radnjama uzetim pojedinačno, sledilo bi da bismo mogli biti krivi zbog prestupa u sebi samima i nezavisno od naše situacije s obzirom na vasionu. I na sličan način, kad bi se ti moralni odnosi mogli primeniti na spoljašnje objekte, sledilo bi da čak i beživotni svet može biti pristupačan moralnoj lepoti i nakaznosti. Sad, izgleda da je teško zamisliti da se neki odnos može otkriti između naših strasti, htenja i radnja, upoređen sa spoljašnjim objektima, a da taj odnos ne bi pripadao bilo tim strastima i htenjima, bilo tim spoljašnjim objektima upoređenim između *sebe samih*.

No biće još teže ispuniti *drugi* uslov, potreban da bi se opravdao ovaj sistem. Prema principima onih koji podržavaju apstraktnu racionalnu razliku između moralnog dobra i zla, i prirodnu skladnost i neskladnost stvari, pretpostavlja se ne samo da ovi odnosi, budući večni i nepromenljivi, jesu isti kad ih razmatra svako racionalno stvorenje, no pretpostavlja se isto tako da su njihove *posledice* nužno iste; i zaključuje se da ti odnosi nemaju ništa manji, no pre veći uticaj u davanju pravca volji Božanstva negoli u upravljanju racionalnim i vrlim naše sopstvene vrste. Ove dve pojedinačnosti očevidno su različne. Jedna je stvar znati vrlinu, a druga je saobraziti joj svoju volju. Da bi se, stoga, dokazalo da su merila dobra i zla večni zakoni, *obavežni* za svaki racionalni um, nije dovoljno pokazati odnose

na kojima oni počivaju: moramo takođe ukazati na vezu između odnosa i volje; i moramo dokazati da je ova veza tako neophodna da se javlja i ostvaruje svoj uticaj u svakom zdravom umu; makar razlika između tih umova bila u svakom drugom pogledu ogromna i beskrajna. Sad, pored onoga što sam već dokazao, da čak u ljudskoj prirodi nijedan odnos ne može sam proizvesti nikakvu radnju, pored toga, velim, bilo je pokazano u raspravljanju o razumu, da ne postoji veza između uzroka i posledice, onakva kakva se ona pretpostavlja, koja bi se dala otkriti drukčije nego iskustvom, i o kojoj možemo držati da imamo neke izvesnosti pomoću prostog razmatranja objekta. Sva bića u vasi oni, uzeta samo po sebi, izgledaju potpuno odvojena i nezavisna jedna od drugih. Tek pomoću iskustava saznajemo njihov uticaj i povezanost; i taj uticaj ne treba nikad da prenosimo dalje od iskustva.

Tako, biće nemoguće ispuniti *prvi* uslov potreban sistemu večnih racionalnih merila dobra i zla; jer nemoguće je pokazati one odnose na kojima se takvo razlikovanje može osnivati: i isto je tako nemoguće ispuniti *drugi* uslov; zato što ne možemo dokazati *a priori* da bi ti odnosi, ako bi stvarno postojali i bili opaženi, bili univerzalno prinudni i obavezni.

No da bismo ove opšte refleksije učinili jasnijim i uverljivijim, možemo ih ilustrovati nekim posebnim primerima u kojima je ovaj karakter moralnog dobra i zla najopštije priznat. Od svih zlodela koja su ljudska stvorenja kadra da počine, nezahvalnost je najružasnije i najneprirodnije, naročito kad se ona ispolji prema roditeljima, i uzme flagrantan oblik povreda ili smrti. To priznaje vasceli ljudski rod, filozofi kao god i pûk: pitanje jedino nastaje među filozofima, pitanje da li krivicu ili moralnu izopačenost otkriva demonstrativno umovanje, ili nju oseća neko unutrašnje čulo, i neka osetljivost kojoj pomisao na takvu radnju prirodno daje maha. Pitanje će brzo biti rešeno na štetu prvog mnjenja, ako uzmognemo da pokažemo iste odnose kod drugih objekata, bez pojma o nekoj krivici ili nedelu koji ih prati. Razum ili nauka nije ništa drugo doli upoređenje predstava i otkrivanje njihovih odnosa; pa ako isti odnosi imaju različite karaktere, očevидno mora slediti da te karaktere ne otkriva prosto razum. Prema tome, da bismo stvar uzeli na ispit, uzmimo neki predmet iz biljnog sveta, na primer hrast ili brest; i pretpostavimo da, spustivši svoje seme, on proizvede ispod sebe

izdanak, koji, rastući postepeno, na posletku nadraste i uništi roditeljsko stablo; pitam — da li, u ovom slučaju, manjka neki odnos koji se može otkriti u oceubistvu ili nezahvalnosti? Zar nije jedno drvo uzrok postojanja onog drugog; a vo drugo uzrok uništenja prvoga, na isti način kao kad dete ubije svog roditelja? Nije dovoljno odgovoriti da nedostaje izbor ili volja. Jer u slučaju oceubistva, volja ne rađa nikakve *različne* odnose, već je jedino uzrok iz kojega potiče radnja, i sledstveno proizvodi *iste* odnose, koji u hrastu ili brestu nastaju iz nekih drugih principa. Volja ili izbor opredeljuje nekog da ubije svog roditelja: a zakoni materije i kretanja opredeljuju izdanak da uništi hrast iz kojega je ponikao. Tu dakle isti odnosi imaju različne uzroke; no još uvek odnosi su isti: i zato što njihovo otkriće nije u oba slučaja praćeno pojmom nemoralnosti, to sledi da taj pojam ne nastaje od takvog otkrića.

No da izaberemo još jedan sličniji primer; rado bih upitao svakoga, zašto je rodoskrvrnjenje kod ljudskog roda kriminalno, a zašto ta ista radnja, i isti odnosi, kod životinja nemaju ni najmanju moralnu sramotnost ni izopačenost? Ako se odgovori da je ta radnja bezazlena kod životinja, zato što one nemaju dovoljne razuma da otkriju njenu sramotnost, ali da kod čoveka, obdarena tom duševnom moći, koja *treba* da ga obuzda i drži u granicama dužnosti, ta ista radnja istog trenutka postaje zločinačka za nj. Ako bi se to kazalo, odgovorio bih da se takvo dokazivanje očigledno kreće u krugu. Jer, pre nego što razum može da pojmi tu sramotnost, sramotnost mora postojati; i sledstveno nezavisna je od odlukâ našeg razuma, i pre je njihov objekt negoli njihova posledica. Prema tom sistemu, dakle, svaka životinja koja ima čulo, prohtev i volju, to jest, svaka životinja mora biti sposobna za sve one iste vrline i poroke zbog kojih hvalimo ili kudimo ljudska stvorenja. Sva razlika je u tome što naš viši razum može služiti da otkrijemo porok ili vrlinu, i na taj način može uvećati kuđenje ili pohvalu; no još uvek to otkriće pretpostavlja jedno posebno postojanje u tim moralnim razlikovanjima, i to postojanje koje zavisi samo od volje i prohteva, i koje se, i u misli i u stvarnosti, može razlikovati od razuma. Životinje mogu da održavaju iste odnose između sebe kao god i ljudski rod pa bi prema tome bile isto tako podložne i istoj moralnosti, ako bi se suština moralnosti sastojala u tim odnosima. Njihovo pomanjkanje dovoljnog stepena razuma može ih sprečavati u

opažanju dužnosti i obaveza morala, ali nikad ne može sprečavati postojanje tih dužnosti, pošto one moraju prethodno postojati, da bi bile opažene. Razum mora da ih nađe, a ne može nikad da ih proizvede. Ovaj argument zaslužuje da se dobro izvaže budući da je, po mome mišljenju, potpuno presudan.

Ovo umovanje dokazuje ne samo da se moralnost ne sastoji ni u kakvim odnosima koji su objekti nauke već će se, ako se ispita, dokazati jednakom izvesnošću da se ona ne sastoji ni u kakvoj činjenici koja se može otkriti razumom. To je *drugi* deo našeg argumenta; i ako se on može načiniti očevidnim, smemo zaključiti da moralnost nije objekt razuma. No može li biti neke teškoće u dokazivanju da porok i vrlina nisu činjenice čije stvarno postojanje možemo da izvedemo razumom? Uzmimo ma koju radnju koja se smatra poročnom — hotimično ubistvo, na primer, ispitajte je u svim svetlostima, i vidite da li možete da nađete onu činjenicu ili stvarno postojanje koje nazivate porokom. Kako god stvar uzeli, nalazite samo izvesne strasti, pobude, htenja i misli. Ne postoji nikakva druga činjenica u tome slučaju. Porok vam potpuno izmiče dokle god razmatrate objekt. Ne možete ga nikako naći, dokle god svoju misao ne uputite u sopstveno srce, i nađete na osećanje neodobravanja koje se javlja u vama prema toj radnji. To je sad jedna činjenica; ali ona je objekt osećanja, ne razuma. Ona počiva u vama, ne u objektu, tako da kad oglasite neku radnju ili karakter poročnim, vi ne mislite ništa sem to da na osnovu sastava vaše prirode imate osećanje ili čuvstvo kuđenja kad tu radnju promatrate. Porok i vrlina, prema tome, mogu se uporediti sa zvucima, bojama, toplotom i hladnoćom, koji, prema modernoj filozofiji, nisu kvaliteti u objektima, već opažaji u umu: i ovo otkriće u moralu kao i ono drugo u fizici, valja smatrati kao znatno unapređenje spekulativnih nauka; premda, kao i ono, ono malo ili nimalo utičaja na praksu. Ništa ne može biti stvarnije, ni ticati nas se više nego naša vlastita osećanja zadovoljstva i nelagodnosti; i ako bi ova bila povoljna po vrlinu, a nepovoljna po porok, ništa nam više ne bi bilo potrebno za regulisanje našeg vladanja i ponašanja.

Ne mogu propustiti da ovom umovanju ne dodam jednu opasku koja će se, možda, pokazati od izvesnog značaja, U svakom sistemu etike na koji sam dosad naišao zapažao sam uvek da pisac ide neko vreme običnim putom umovanja i uspostavlja

jedno božansko Biće, ili pravi opaske o ljudskim stvarima; kad odjednom, na moje iznenađenje, vidim da umesto uobičajenih spona postavki, *jeste* i *nije*, ne nalazim nijedan sud koji nije spojen sa jednim *treba* ili *ne treba*. Ta je promena neprimetna; no ona je, ipak, od najveće važnosti. Jer kako ovo *treba* ili *ne treba*, izražava neki nov odnos ili potvrđivanje, nužno je da ono bude zapaženo i objašnjeno, a u isto vreme da se dâ razlog za nešto što izgleda potpuno nepojmljivo, kako ovaj novi odnos može biti dedukcija iz drugih, koji su celovito različni od njega. No kako pisci obično ne koriste tu obazrivost, ja ću biti slobodan da je preporučim čitaocima; i uveren sam da će ta mala pažnja oboriti sve vulgarne sisteme etike, i omogućiti nam da vidimo da se razlikovanje poroka i vrline ne osniva prosto na odnosima objekata, i ne opaža se razumom.

ODELJAK II

Moralna razlikovanja potiču od moralnog čula

Tako nas tok argumenata vodi da zaključimo, da pošto se porok i vrlina ne mogu otkriti prosto razumom, ili upoređenjem predstavâ, to mora biti da smo pomoću nekog utiska ili čuvstva koje oni prouzrokuju kadri da označimo razliku između njih. Naše odluke o moralnoj ispravnosti i pokvarenosti očividno su opažaji; a pošto svi opažaji jesu ili utisci ili predstave, isključenje jednih uverljiv je argument za one druge. Moralnost se, prema tome, pre oseća nego što se o njoj sudi, mada je to osećanje li čuvstvo obično tako mekušno ili blago da smo skloni da ga pobrkamo sa predstavom, shodno našoj opštoj navici da sve stvari koje iole liče jedna na drugu uzimamo za iste.

Sledeće je pitanje — kakva je priroda tih utisaka i na koji način oni deluju na nas? Ovde ne možemo ostati dugo u nedoumici, već moramo oglasiti da utisak koji nastaje od vrline *jeste* prijatan, a onaj koji dolazi od poroka je nelagodan. Iskustvo svakog trenutka mora nas u to uveriti. Nema prizora tako divna i lepa kao što je plementita i štedra radnja, niti išta izaziva u nas više gnušanja nego prizor svireposti i verolomstva. Nijedno uživanje nije ravno zadovoljstvu koje nam pruža društvo onih koje volimo i cenimo, kao što je najveća od svih kazni osuđenost

da provodimo ceo svoj ljudski vek među onima koje mrzimo i preziremo. Sam jedan pozorišni komad ili roman mogu nam pružiti primere ovog zadovoljstva koje nam vrlina pruža, i bola koji nastaje od poroka.

Sad, pošto utisci pomoću kojih razlikujemo i raspoznavamo moralno dobro ili zlo nisu ništa drugo doli *posebni* bolovi ili zadovoljstva, to sledi da će u svim istraživanjima koja se tiču ovih moralnih razlikovanja biti dovoljno pokazati one principe koji doprinose da osetimo zadovoljstvo ili nelagodnost pri posmatranju nekog karaktera, da bismo se uverili zašto je taj kakaktre pohvaćen ili pokudan. Radnja, ili osećanje, ili karakter, jesu vrli ili poročni, zašto? Zato što pogled na njih prouzrokuje zadovoljstvo ili bol posebne vrste. Prema tome, davanjem razloga za zadovoljstvo ili nelagodnost mi dovoljno objašnjavamo porok ili vrlinu. Imati čula vrline nije ništa drugo doli *osećati* zadovoljstvo posebne vrste usled razmatranja nekog karaktera. Sâmo to *osećanje* sačinjava našu pohvalu ili divljenje. Ne idemo dalje, i ne ispitujeemo uzrok zadovoljstva. Mi ne zaključujemo da je karakter kreposan zato što godi; no u osećanju da on godi na takav poseban način, mi u stvari osećamo da je on kreposan. Slučaj je isti kao i kod naših sudova o svim vrstama lepote, i ukusa, i osetâ. Naše odobravanje sadržano je u neposrednom zadovoljstvu koje nam oni donose.

Zamerio sam sistemu koji uspostavlja večna racionalna merila dobra i zla, da je nemoguće pokazati, u radnjama razumnih stvorenja, ikakve odnose koji se ne nalaze u spoljašnjim objektima, pa prema tome, ako bi moralnost uvek pratila te odnose, bilo bi moguće da i beživotna materija postane kreposna ili poročna. Na sličan način moglo bi se sad zameriti datome sistemu da ako zadovoljstvo i bol određuju vrlinu i porok, ti kvaliteti moraju, u svakom slučaju, nastajati od osetâ; pa sledstveno svaki objekt, bilo životan ili beživotan, racionalan ili iracionalan, mogao bi postati moralno dobro ili zao, pod uslovom da može da izazove zadovoljstvo ili nelagodnost. No mada ova zamerka izgleda jedna te ista, ona ni po čemu nema istu snagu u jednom slučaju kao u drugom. Jer, *prvo*, očevidno je da, pod pojmom *zadovoljstvo*, razumemo osećaje koji su veoma različni jedni od drugih, i koji imaju samo takvu daleku sličnost koja je potrebna da bi se mogla izraziti istim apstraktnim pojmom. Dobra muzička kompozicija i boca dobrog vina pod-

jednako stvaraju zadovoljstvo; i, što je još više, njihovu valjanost određuje samo zadovoljstvo. No zar ćemo reći, zbog toga, da je vino harmonično, ili da muzika ima dobar ukus? Na sličan način, beživotan predmet, i karakter ili osećanja neke osobe, mogu, oba, stvarati zadovoljstvo; ali, zato što je zadovoljstvo različno, to čini da se naša osećanja o njima ne brkaju, te zato pripisujemo vrlinu jednome a ne drugom. Ni svako osećanje zadovoljstva i bola, koje nastaje od karakterâ i radnjâ, nije od one *osobite* vrste koja nas navodi da hvalimo ili osuđujemo. Dobri kvaliteti neprijatelja štetni su po nas, no mi ih još možemo ceniti i poštovati. Samo kad se jedan karakter razmatra uopšte, bez obzira na naše posebne interese, on prouzrokuje ono osećanje ili čuvstvo koje ga označava kao moralno dobrim ili zlim. Istina, ona osećanja iz interesa i morala sklona su da se brkaju, i prirodno ulaze jedna u druga. Retko se događa da ne mislimo da je neprijatelj zao, i da možemo da razlikujemo između njegovog suprotstavljanja našem interesu i stvarnog nevaljalstva ili niskosti. Ali to ne smeta da osećanja sama po sebi ne budu različna; i čovek priseban i razborit može da se sačuva od tih varki. Na sličan način, iako je izvesno da muzikalan glas nije ništa drugo doli glas koji prirodno daje posebnu vrstu zadovoljstva, — ipak teško je čoveku da oseti da je glas neprijatelja prijatan, ili da prizna da je muzikalan. Ali čovek fina sluha, koji vlada sobom, može da razdvoji ova osećanja i da oda hvalu onome što to zaslužuje.

Drugo, možemo dozvati u sećanje prethodni sistem strasti, da bismo primetili još veću razliku između naših bolova i zadovoljstava. Gordost i smernost, ljubav i mržnja, izazivaju se kad nam je dato nešto što i stoji u odnosu prema objektu strasti i proizvodi poseban oset, povezan sa osetom strasti. Vrlina i porok prate te okolnosti. One se moraju nužno nalaziti ili u nama ili u drugima, i izazivati ili zadovoljstvo ili nelagodnost; pa prema tome moraju proizvesti jednu od tih četiri strasti, po čemu se jasno razlikuju od zadovoljstava i bola koji potiču od beživotnih objekata, koji često ne stoji ni u kakvom odnosu prema nama; i to je, možda, najznatnija posledica koju vrlina i porok imaju za ljudski um.

Sada se može upitati, *uopšte*, o ovom bolu ili zadovoljstvu što razlikuje moralno dobro i zlo; *Iz kojega principa oni potiču i odakle oni nastaju u ljudskom umu?* Na to odgovaram, *prvo*, da

je apsurdno zamišljati, u svakom pojedinačnom slučaju, da to osećanje proizvodi neki izvorni kvalitet i primarni sastav. Jer kako je broj naših dužnosti takoreći neograničen, nemoguće je da bi se naši izvorni instinkti protezali do svake od njih od našeg najranijeg detinjstva utiskivali u ljudski um sve ono mnoštvo propisâ koje sadrži najpotpuniji sistem etike. Takav metod postupanja nije saobrazan sa uobičajenim maksimama kojima je priroda vođena, gde nekoliko principa proizvode svu onu raznovrsnost koju zapažamo u vasioni, i sve se obavlja na najlakši i najprostiji način. Potrebno je, prema tome, ograničiti ove izvorne impulse, i naći neke opštije principe na kojima se osnivaju svi naši pojmovi o moralu.

Ali, na *drugom mestu*, ako bi se upitalo da li bi trebalo da tragamo za tim principima u *prirodi*, ili moramo li da tražimo neko drugo poreklo, kazao bih da naš odgovor zavisi od definicije reči Priroda, od koje nema reči većma zbrkane i dvosmislene. Ako je *priroda* suprotna *čudesima*, onda je ne samo razlikovanje između poroka i vrline prirodno već isto tako i svaki događaj koji se ikad desio u svetu, *izuzimajući ona čudesa na kojima se osniva naša religija*. Kad kažemo, dakle, da su osećanja poroka i vrline prirodna u tome smislu ne činimo nikakvo veoma izvanredno otkriće.

No priroda može biti suprotna retkom i neobičnom; a u tom smislu reči, koji je običan smisao, mogu često nastajati raspre oko toga šta je prirodno ili neprirodno; i može se reći uopšte da nemamo veoma preciznih merila pomoću kojih se ovi sporovi mogu rešiti. Čest i redak zavise od broja primera koje smo zapazili; a kako broj može postepeno rasti ili opadati, biće nemoguće postaviti čvrste granice između njih. U vezi s tim možemo samo potvrditi da, ako je ikad bilo nečeg što se može nazvati prirodnim u tome smislu, osećanja morala to zacelo mogu; jer još nikad nije bilo naroda na svetu, niti pojedinaca u narodu, koji bi bili potpuno lišeni tih osećanja, i koji nisu nikad, ni u jednom slučaju, pokazali ni najmanje odobravanje ili osudu ponašanja. Ta osećanja imaju tako dubok koren u našem sastavu i karakteru da je nemoguće bez potpune pometenosti ljudskog uma bolešću ili ludilom iščupati ih i uništiti.

Ali *priroda* može isto tako biti suprotna veštačkome, kao god i onome što je retko i neobično; i u tom smislu može se

sporiu, da li su pojmovi vrline prirodni ili nisu. Mi lako zaboravljamo da namere, i projekti, i pogledi ljudi, jesu principi isto tako nužni u njihovom delovanju kao i toplota i hladnoća, vlažno i suvo; ali, smatrajući ih da su slobodni u potpuno u našoj vlasti, obično ih postavljamo u suprotnost prema drugim principima prirode. Prema tome, ako bi se upitalo da li je čulo vrline prirodno ili veštačko, mislim da mi je nemoguće zasad da dam tačan odgovor na to pitanje. Možda će se pokazati docnije da je naše čulo nekih vrlina veštačko, a čulo drugih prirodno. Raspravljajući o tome pitanju biće umesnije kad se budemo pozabavili tačnom podrobnošću svakog pojedinačnog poroka i vrline.*

U međuvremenu možda neće biti zgorega zapaziti, iz onih definicija *prirodnog* i *neprirodnog*, da ništa ne može biti više nefilozofski nego što su to oni sistemi koji tvrde da je vrlina isto sa onim što je prirodno, a porok sa onim što je naprirodno. Jer, u prvom smislu reči — kad prirodu suprotstavljamo čudesima, i porok i vrlina su potpuno prirodni; a u drugom smislu, kad je suprotstavljamo onom što je neobično, vrlina će se možda pokazati da je najneprirodnija. U najmanju ruku mora se priznati da herojska vrlina, budući isto tako neobična, isto je tako neprirodna kao i najbrutalnije varvarstvo. Što se tiče trećeg smisla reči, izvesno je da su i porok i vrlina veštački i izvan prirode. Jer ma kako se sporilo da li je pojam valjanosti i nevaljanosti u izvesnim radnjama prirodan ili neprirodan, očevidno je da su same radnje veštačke, i da se obavljaju sa izvesnim naumom i namerom; drukčije one se nikad ne bi mogle svrstati pod ijednom od tih oznaka. Nemoguće je, prema tome, da karakter *prirodnog* i *neprirodnog* ikad, u ma kojem smislu, obeležava granice poroka i vrline.

Tako smo još uvek vraćeni na našu prvu poziciju: da se vrlina razlikuje po zadovoljstvu, a porok po bolu što nam ih neka radnja, osećanje, ili karakter daje samim sagledanjem i razmišljanjem. Ova odluka je vrlo komotna, jer ona svodi stvar na ovo prosto pitanje: *Zašto bilo koja radnja ili osećanje, po opštem mišljenju ili razmatranju, pruža izvesno zadovoljstvo ili nelagodnost*, da bi se pokazalo poreklo njene moralne ispravnosti ili po-

* U sledećem izlaganju *prirodno* je isto tako suprotstavljeno katkad *društvenom*, katkad *moralnom*. Suprotstavljajući će uvek otkriti smisao u kojem je ono uzeto.

kvarenosti, bez traženja nekih neshvatljivih odnosa i kvaliteta, koji nikad nisu postojali u prirodi, pa čak ni u našoj uobrazilji, pomoću nekog jasnog i razgovetnog poimanja? Laskam sebi da sam obavio veliki deo svoje sadašnje namere postavljanjem pitanja koje mi izgleda tako slobodno od ambigviteta i nejasnosti.

DEO II

O pravdi i nepravdi

ODELJAK I

Da li je pravda prirodna ili veštačka vrlina

Već sam nagovestio da naše osećanje za svaku vrlinu nije prirodno; no da ima nekih vrлина koje proizvode zadovoljstvo i odobravanje pomoću nekog umeća ili izumevanja koje nastaje iz okolnosti i potrebe ljudskog roda. Tvrdim da je *pravda* od te vrste; i potrudicu se da odbranim to mišljenje jednim kratkim i, nadam se, uverljivim argumentom, pre nego što ispitam prirodu tog umeća, iz kojega potiče osećanje te vrline.

Očevidno je, kad hvalimo neke radnje, da gledamo samo na pobude koje su ih proizvele, i smatramo radnje kao znake ili oznake izvesnih principa u umu i karakteru. Spoljašnji čin nema nikakve zasluge. Moramo gledati unutra da bismo našli moralni kvalitet. To ne možemo da činimo neposredno; pa zato obraćamo pažnju na radnje, kao na spoljašnje znake. Ali te radnje još uvek se smatraju kao znaci; i krajnji objekt naše hvale i odobravanja jeste pobuda koja ih je proizvela.

Na isti naćn, kad zahtevamo neku radnju, ili kudimo nekog ćoveka što nju nije izveo, uvek pretpostavljamo da ćovek u tom poloćaju treba da je pod uticajem prave pobude te radnje, i ocenjujemo da je rućno od njega što je bio nehatan prema njoj. Ako, posle ispitivanja, saznamo da je pobuda vrline bila još uvek snaćna u njegovim grudima, mada sprećena u svom delovanju usled nekih nama nepoznatih okolnosti, mi povlaćimo kućenje i imamo prema ćoveku isto poćtovanje kao da je odista obavio radnju koju smo zahtevali od njega.

Izlazi, prema tome, da valjanost svih kreposnih radnja poćiće jedino od kreposnih pobuda, i radnje se smatraju prosto kao znaci tih pobuda. Iz tog principa zakljućujem da prva kreposna pobuda koja daje valjanost nekoj radnji ne moće nikad

biti obzir prema vrlini te radnje, već mora biti neka druga prirodna pobuda ili princip. Pretpostaviti da sam obzir prema vrlini radnje može biti prva pobuda koja je proizvela radnju i načinila je kreposnom, znači umovati u krugu. Pre nego što možemo imati takav obzir, radnja mora biti stvarno kreposna; i ta vrline mora poticati iz neke kreposne pobude: pa, sledstveno, kreposna pobuda mora biti drukčija od obzira prema vrlini radnje. Kreposna pobuda je potrebna da bi radnja postala kreposna. Radnja mora biti kreposna pre nego što možemo imati obzir prema njenoj vrlini. Neka kreposna pobuda, prema tome, mora da prethodi tome obziru.

Ovo nije puko metafizičko cepidlačenje; no ono zalazi u sva naša umovanja u običnom životu, iako možda nismo kadri da to stavimo tako jasno u filozofske pojmove. Mi kudimo oca što zanemaruje svoje dete. Zašto? Zato što to pokazuje nedostatak prirodne ljubavi, koja je dužnost svakog roditelja. Kad prirodna ljubav ne bi bila dužnost, briga o detetu ne bi mogla biti dužnost. Bilo bi nemoguće da smatramo dužnošću da posvećujemo pažnju svome porodu. U ovom slučaju, prema tome, svi ljudi pretpostavljaju neku pobudu radnji odelitoj od osećanja dužnosti.

Uzmimo čoveka koji vrši mnoge blagonaklone radnje; pomaže nevoljne, teši ucveljene i proteže svoju štedrost čak i na neznance. Ne može biti milijeg ni kreposnijeg karaktera. Te radnje smatramo dokazima najveće čovečnosti. Ta čovečnost daje valjanost radnjama. Prema tome, obaziranje na tu valjanost sekundaran je obzir i potiče od prethodnih principa čovečnosti, koja je vredna i pohvalna.

Ukratko, može se postaviti kao nesumnjiva maksima — *da nijedna radnja ne može biti kreposna, ili moralno dobra, ako u ljudskoj prirodi ne bi bilo neke pobude da je proizvede odelito od osećanja njene moralnosti.*

No zar ne može osećanje moralnosti ili dužnosti da proizvede neku radnju, bez ikakve druge pobude? Odgovaram, može; ali to nije nikakva zamerka ovoj doktrini. Kad je neka kreposna pobuda ili princip zajednička ljudskoj prirodi, osoba čije je srce lišeno te pobude može zbog toga biti mrska samoj sebi, i može obavljati radnju bez pobude, iz izvesnog osećanja dužnosti, da bi stekla, praksom, taj kreposni princip, ili bar da bi prikrila pred samom sobom, koliko god je to moguće, njen nedostatak. Čovek koji odista ne oseća zahvalnost u svojoj naravi, još uvek

voli da obavlja radnje zahvalnosti, i misli da je, na taj način, ispunio svoju dužnost. Radnje se isprva smatraju samo znacima pobuda: no obično je, u ovom slučaju, kao i u svim drugim, obraćati pažnju na znake, a zapostavljati, donekle, označenu stvar. No iako, u nekim prilikama, čovek može obavljati neku radnju samo iz obzira prema njenoj moralnoj obaveznosti, to još uvek pretpostavlja u ljudskoj prirodi neke odelite principe, koji su kadri da proizvedu radnju i čija moralna lepota čini radnju vrednom.

«Sad, da sve to primenimo na slučaj koji je u pitanju; recimo, neki čovek pozajmio mi je svotu novca, pod pogodbom da mu je vratim posle nekoliko dana; i recimo, isto tako, da po isteku ugovorenog roka, on zahteva tu svotu; pitam: *Kakav imam razlog ili pobudu da novac vratim?* Možda će se reći da su moj obzir prema pravdi i gađenje na podlost i lupeštvo dovoljni razlozi za mene, ako imam trunke poštenja, ili osećanja dužnosti i obaveze. I taj je odgovor, bez sumnje, ispravan i zadovoljavajući za čoveka u njegovom uljuđenom stanju, i kad je obučen prema izvesnoj disciplini i vaspitanju. Ali u njegovom grubom i *prirodnijem* stanju, ako izvolite da takvo stanje nazovete prirodnim, taj bi odgovor bio odbačen kao potpuno neshvatljiv i sofistički. Jer čovek u tom položaju odmah bi vas upitao: *U čemu se sastoji to poštenje i pravda, koje nalazite u vraćanju duga i uzdržavanju od tuđeg vlasništva?* Ono zacelo ne počiva u spoljašnjoj radnji. Prema tome, to se mora staviti u pobudu iz koje spoljašnja radnja potiče. Ta pobuda ne može nikad biti obzir prema poštenju radnje. Jer prosta je greška u mišljenju reći da je potrebna kreposna pobuda da bi radnja postala poštena, i, u isto vreme, da je obzir prema poštenju pobuda radnje. Mi nikad ne možemo imati obzir prema vrlini radnje, ako radnja prethodno nije vrta. Ni jedna radnja ne može biti vrta, sem ukoliko proizilazi iz vrte pobude. Vrta pobuda, prema tome, mora prethoditi obziru prema vrlini; a nemoguće je da vrta pobuda i obzir prema vrlini mogu biti isti.

Potrebno je, dakle, pronaći neku pobudu za čino ve pravde i poštenja odelitu od našeg obzira prema poštenju; i u tome leži velika teškoća. Jer, ako bismo kazali da je staranje za naše privatne interese ili ugled legitimna pobuda za sve poštene radnje, sledilo bi da kad god to staranje prestane, poštenju više nema mesta. No isvesno je da samoljublje, kad uzme maha, umesto da nas podstiče da se bavimo poštenim radnjama, postaje izvor sve

nepravde i nasilja; i čovek ne može nikad da popravi te poroke a da ne popravi i obuzda *prirodna* kretanja tog prohteva.

Ali ako bi se ustvrdilo da razlog ili pobuda za takve radnje jeste *obzir prema javnom interesu*, čemu ništa nije oprečnije nego što su to primeri nepravde i nepoštenja; ako bi se to kazalo, predložio bih tri sledeća razmatranja kao vredna naše pažnje. *Prvo*, javni interes nije prirodno pridodat poštovanju pravila pravde već samo je spojen s njim, prema jednoj veštačkoj konvenciji za uspostavljanje tih pravila, kao što će docnije biti opširnije prikazano. *Drugo*, ako pretpostavimo da je zajam bio tajni i da je potrebno zbog interesa osobe da novac bude vraćen na isti način /kao kad zajmodavac hoće da prikrije svoje bogatstvo/, u tom slučaju primer prestaje i javnost se više ne interesuje za radnje uzajmioca, premda mislim da nema moralista koji će potvrditi da dužnost i obaveza prestaju. *Treće*, iskustvo dovoljno dokazuje da ljudi, u običnom ponašanju u životu, ne gledaju tako daleko kao što je javni interes kad isplaćuju poverioce, ispunjavaju svoja obećanja, i klone se krađe, i pohare, i nepravde svake vrste. To je pobuda isuviše daleka i isuviše uzvišena da bi se doticala celog ljudskog roda, i da bi delovala sa izvesnom snagom u radnjama tako oprečnim privatnim interesima kao što su često radnje pravde i običnog poštenja.

Uopšte, može se reći da u ljudskom umu nema takve strasti kao što je ljubav prema ljudskom rodu, prosto kao takvom, nezavisno od ličnih kvaliteta, usluga, ili odnosa prema nama. Doduše, nema ljudskog, i odista nema svesnog stvorenja čija nas sreća ili beda ne dira u izvesnoj meri, kada je u našoj blizini i kad je predstavljena u živim bojama: no ovo dolazi prosto iz saosećanja, i nije nikakav dokaz o takvoj univerzalnoj ljubavi prema ljudskom rodu, jer se to staranje prostire dalje od naše vlastite vrste. Ljubav između polova strast je očevidno usađena ljudskoj prirodi; i ta strast se pojavljuje ne samo u svojim osobenim simptomima već isto tako u raspravljanju svakog drugog principa naklonjenosti i u izazivanju jače ljubavi za lepotu, duhovitost, ljubaznost, no što bi inače potekla od njih. Kad bi postojala univerzalna ljubav između svih ljudskih stvorenja, ona bi se ispoljavala na isti način. Svaki stepen dobrog kvaliteta prouzrokovao bi jači stepen naklonjenosti nego što bi isti stepen rđavog kvaliteta prouzrokovao mržnju, suprotno onome što vidimo u iskustvu. Ljudski karakteri su različni, pa su neki naklonjeni nežnim a drugi ka

grubljim osećanjima: ali uglavnom možemo reći da čovek uopšte, ili ljudska priroda, nije ništa do li objekt i ljubavi i mržnje, i potreban mu je neki drugi uzrok koji, usled dvojakog odnosa utisaka i predstava, može da izazove te strasti. Uzalud bismo se trudili da izbegnemo ovu hipotezu. Nema pojava koje ukazuju na takvo neko nežno osećanje prema ljudima, nezavisno od njihove zasluge i svake druge okolnosti. Mi volimo društvo uopšte; no to je tako kao što volimo svaku drugu zabavu. Englez u Italiji je prijatelj; Evropljanin u Kini; a možda bi čovek bio voljen kao takav, kad bismo se našli s njim na Mesecu. No ovo dolazi samo iz odnosa prema nama; a to u ovim slučajevima dobiva u jačini time što je ograničeno na malo osoba.

Prema tome, kad javna blagonaklonost, ili obzir prema interesima ljudskog roda, ne može da bude izvorna pobuda za pravdu, ta pobuda još manje može da bude *lična blagonaklonost ili obzir prema interesima stranke koja je u pitanju*. Jer šta ako je taj čovek moj neprijatelj i dao mi je opravdan razlog da ga mrzim? Šta ako je on poročan čovek i zaslužuje mržnju celoga sveta? Šta ako je tvrdica i ne može da koristi ono čega bih ga lišio? Šta ako je raskalašan čulnik, i više bi mu zla nanelo veliko imanje nego što bi mu ono koristilo? Šta ako sam ja u nuždi i imam prešne pobude da steknem nešto za svoju porodicu? U svim ovim slučajevima izvorna pobuda za pravdu bi omanula; i sledstveno sama pravda, a zajedno sa njom sva svojina, pravo i obaveza.

Bogataš živi pod moralnom obavezom da dodeli ljudima u nevolji deo svojih viškova. Kad bi lična blagonaklonost bila izvorna pobuda pravde, ne bi bilo obavezno ostaviti drugog da poseduje više nego što je nužno da mu se dâ. U najmanju ruku, razlika bi bila veoma neznatna. Ljudi uopšte poklanjaju svoje ljubavi više onome što poseduju negoli onome što nikad nisu uživali: to je razlog zašto bi bila veća svirepost oduzeti čoveku nešto što ima negoli ne dati mu. No ko će tvrditi da je ovo jedina osnova pravde.

Osim toga, moramo imati u vidu da glavni razlog zašto su ljudi tako privrženi svojim posedovanjima jeste, što oni njih smatraju vlastitom svojinom, koju im nepovredivo obezbeđuju zakoni društva. No ovo je sekundaran obzir, i zavisao je od prethodećih pojmova pravde i svojine.

Čovekova svojina, zamišlja se, ograđena je zidom protiv svakog smrtnika, u svakom mogućem slučaju. No lična je blagonaklonost, i treba takva da bude, slabija u nekih osoba nego li u drugih: i u mnogih, ili odista u većine osoba, mora apsolutno da omane. Prema tome, lična blagonaklonost nije izvorna pobuda pravde.

Iz svega ovoga sledi da nemamo stvarne ili univerzalne pobude za poštovanje zakonâ pravičnosti, no samu pravičnost i valjanost tog poštovanja. A pošto radnja ne može biti pravična ili vredna, onde gde ne može nastati iz neke posebne pobude, to ovde imamo očevidnu sofisteriju i umovanje u krugu. Prema tome, ako nećemo da priznamo da je priroda uspostavila sofisteriju i načinila je nužnom i neizbežnom, moramo priznati da osećanje pravde i nepravde ne potiče od prirode već nastaje veštački, iako nužno, iz vaspitanja i ljudskih konvencija.

Dodaću, kao korolariju ovom umovanju da, pošto nijedna radnja ne može biti pohvalna ni pokudna, bez nekih pobuda ili nagonećih strasti odelitih od osećanja morala, te odelite strasti moraju imati velik uticaj na to osećanje. Mi kudimo ili hvalimo prema njihovoj opštoj jačini u ljudskoj prirodi. Kad sudimo o lepoti životinjskih tela, uvek imamo u vidu građu izvesne vrste; pa onde gde udovi i crte odgovaraju srazmeri koja je zajednička toj vrsti, oglašavamo ih skladnim i lepim. Na sličan način, uvek uzimamo u obzir *prirodnu* i *uobičajenu* jačinu strasti, kad odlučujemo o poroku i vrlini; pa ako se strasti udaljuju veoma mnogo na ovu ili na onu stranu od obične mere, osuđujemo ih kao poročne. Čovek prirodno voli svoju decu više nego nećake, nećake više nego dalje rođake, dalje rođake više nego tuđince, kad je sve drugo jednako. Otuda nastaju naša obična merila dužnosti, u pretpostavljanju jednoga drugome. Naše osećanje dužnosti uvek sledi običan i prirodan tok naših strasti.

Da bih izbegao nanošenje uvrede, moram ovde da primetim da ja, kad poričem da je pravda prirodna vrлина, upotrebljavam reč *prirodan* samo kao suprotnu reči *veštački*. U jednom drugom smislu te reči, kao što nijedan princip ljudskoga uma nije prirodniji nego što je osećanje vrline, tako nijedna vrлина nije prirodnija nego što je pravda. Ljudski je rod inventivna vrsta; a onde gde je invencija očevidna i apsolutno potrebna, može se isto tako umesno reći da je ona prirodna kao i ma šta drugo što proizilazi neposredno iz izvornih principa, bez uplitanja mi-

sli ili refleksije. Iako su pravila pravde *veštačka*, ona nisu *proizvoljna*. I izraz nije neumesan kad ih nazivamo *Zakonima Prirode*, ako pod prirodnim razumemo ono što je zajedničko nekoj vrsti, ili čak ako to ograničimo da znači ono što je neodvojivo od vrste.

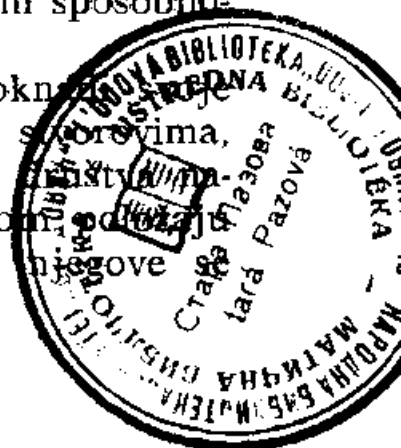
ODELJAK II

O poreklu pravde i svojine

Sad uzimamo da razmotrimo dva pitanja, naime o *načinu na koji ljudi umećem uspostavljaju pravila pravde i o razlozima koji nas opredeljuju da pridržavanju ili zapostavljanju tih pravila pridajemo moralnu lepotu ili rugobu*. Pokazaće se docnije da su ova pitanja odelita. Počecemo s prvim.

Od svih živih bića kojima je ova zemaljska lopta nastanjena, izgleda, na prvi pogled, da nema ni jednog prema kojem je priroda pokazala više svireposti nego prema čoveku, sa bezbroj potreba i neophodnosti kojima ga je opteretila, i sa slabašnim sredstvima koji mu daje da podmiri te potrebe. Kod drugih stvorenja, te dve pojedinosti obično nadoknađuju jedna drugu. Ako uzmemo lava kao proždrljivog mesoždera, lako ćemo uvideti da njemu mnogo treba; ali ako bacimo pogled na njegovu građu i narav, hitrinu, hrabrost, oruđa i snagu, videćemo da su njegova preimućstva srazmerna njegovim potrebama. Ovca i vo lišeni su svih tih preimućstava; ali njihovi su apetiti umereni, i njihova je hrana lako dobavljiva. Samo se kod čoveka može zapaziti u najvećoj potpunosti ta neprirodna spojenost nejakosti i neophodnosti. Ne samo što hrana koja je potrebna za njegovo održanje izmiče njegovom traganju i pristupu, ili u najmanju ruku zahteva njegov trud da bi se proizvela, već on mora da ima i odeću i stan da bi se zaštitio od nedaća vremena, iako on, sam po sebi, nije opskrbljen ni oruđem, ni snagom, ni drugim prirodnim sposobnostima koje iole odgovaraju tolikim potrebama.

Samo pomoću društva čovek je kadar da nadoknađuje nedostatke, i da se podigne do jednakosti sa drugim stvorenjima, pa čak da stekne nad njima i nadmoćnost. Pomoću društva nadoknađuju se sve njegove slabosti; pa iako se u tom društvu njegove potrebe umnožavaju svakog trenutka, ipak njegove



sposobnosti sve više uvećavaju, i on je, u svakom pogledu, zadovoljniji i srećniji nego što bi to ikad mogao postati u svome divljem i usamljenom stanju. Kad svaki pojedinac radi odvojeno, i samo za sebe, njegova je snaga isuviše mala da bi obavio neki zamašan rad; zato što on troši svoj trud da bi se opskrbio svim svojim različnim potrebama, on nikad ne postiže savršenstvo ni u jednoj pojedinačnoj veštini; pa kako njegova snaga i uspeh nisu u svakoj prilici jednaki, najmanje pomanjkanje u jednoj ili drugoj od ovih pojedinačnosti neizbežno prati propast i beda. Društvo pruža lek za ove tri nezgode. Spajanjem snaga, naša se moć povećava; podelom rada, naša sposobnost raste; i uzajamnom pomoći manje smo izloženi udesu i nesrećnim slučajevima. Pomoću ove dodatne *snage, sposobnosti i bezbednosti*, društvo dobiva preimućstvo.

Ali, da se obrazuje društvo, potrebno je ne samo da je ono korisno već isto tako da su ljudi svesni njegovih preimućstava; i nemogućno je, u njihovom divljem i nekultivisanom stanju, da bi oni bili kadri samo učenjem i razmišljanjem da steknu to saznanje. Zato je, na najveću sreću, sa onim neophodnim potrebama čiji su lekovi daleki i nejasni, združena još jedna potreba čiji je lek prisutan i očividniji i koja se može s pravom smatrati pao prvi i izvorni princip ljudskog društva. Ta potreba nije ništa drugo doli onaj prirodni prohtev između polova koji ih sjedinjuje i održava njihovu sjedinjenost, dok staranje za njihov zajednički porod ne stvori jednu novu vezu. Ovo novo staranje postaje isto tako princip sjedinjenosti između roditelja i poroda, i obrazuje brojnije društvo, u kojem roditelji upravljaju usled preimućstva svoje nadmoćne snage i pameti, a u isto vreme ona prirodna ljubav koju osećaju prema svojoj deci obuzdava ih u sprovođenju svoga autoriteta. Posle malo vremena, običaj i navika, delujući na nežne umove dece, čini ih svesnim koristi koje mogu pobrati od društva, i isto tako podešava ih za nj, tešući one grube uglove i nezgodne naklonjenosti koje sprečavaju njihovo združenje.

Jer mora se priznati da ma kako okolnosti ljudske prirode mogle činiti sjedinjenje nužnim, i ma kako moglo izgledati da ga one strasti požude i prirodne naklonosti čine neizbežnim, ipak postoje druge pojedinosti u našoj *prirodnoj naravi* i u našim *spoljašnjim okolnostima* koje su vrlo nepovoljne, i čak su oprečne potrebnoj združenosti. Među onim prvim, možemo s pra-

vom oceniti da je *naša sebičnost* najznatnija. Svestan sam da se, opšte govoreći, suviše preterivalo sa predstavljanjem ovog kvaliteta; i da su opisivanja, u kojima neki filozofi toliko uživaju da slikaju ljudski rod u toj pojedinosti, toliko daleko od prirode kao što su prikazi čudovišta o kojima čitamo u bajkama i romanima. Daleko od toga da bih mislio da ljudi nemaju ljubavi ni prema čemu sem prema sebi samim, moje je mišljenje da, iako se retko nalazi čovek koji voli jednu jedinu osobu više nego sebe sama, ipak isto se tako retko nalazi čovek u kojega sve dobre naklonosti, uzete skupa, ne pretežu nad svim sebičnim. Pitaјte obično iskustvo: zar ne vidite da iako je čitavo izdržavanje porodice obično pod upravljanjem njenog starešine, ipak malo je njih koji najveći deo svoga imetka ne daruju zadovoljstvima svojih supruга i obrazovanju svoje dece, ostavljajući najmanji deo za svoje vlastite potrebe i zabavljanje? To možemo zapaziti kod onih koji su vezani takvim dragim sponama; i možemo pretpostaviti da bi slučaj bio isti i kod drugih, kad bi se našli u sličnom položaju.

No mada se mora priznati da ova štedrost čini čast ljudskoj prirodi, možemo u isto vreme primetiti da takvo plemenito čuvstvo, umesto da osposobljava ljude za široka društva, bezmalo im je oprečno kao najuža sebičnost. Jer dok svako voli sebe više nego ma koju drugu pojedinu osobu, a u svojoj ljubavi prema drugima ispoljava najveću naklonost prema svojim rođacima i poznanicima, to mora nužno proizvesti suprotstavljanje strasti, i sledstveno suprotstavljanje radnja, što ne može biti bez opasnosti po novo uspostavljeno ujedinjenje.

Vredi primetiti, međutim, da bi ovu oprečnost strasti pratila tek mala opasnost, da ona ne sadejstvuje sa jednom osobenošću u našim *spoljašnjim okolnostima* koja joj daje priliku da se ispolji. Ima tri različne vrste dobara koja posedujemo: unutrašnje zadovoljstvo našeg uma; spoljašnja preimućstva našeg tela; i uživanje u onim posedovanjima koja smo stekli svojom radošću i dobrom srećom. Potpuno smo bezbedni u uživanju prvog. Drugo nam se može oteti, ali ne može ništa koristiti onome ko nas toga liši. Samo su poslednja i izložena nasilju drugih, i mogu se preneti a da ne pretrpe nikakav gubitak ili promenu, dok je u isto vreme njihova količina nedovoljna da podmiri svačije žudnje i potrebe. Prema tome, kao što je boljitak ovih

dobara glavna korist od društva, tako je *nestabilnost* njihovog posedovanja, zajedno sa njihovom *retkošću* glavna prepreka.

Uzalud bismo očekivali da nađemo, u *nekultivisanoj prirodi*, lek protiv ove nezgode; ili se uzdali u neki neveštački princip ljudskog uma koji bi mogao kontrolisati ona pristrasna čuvstva i naterati nas da savladamo iskušenja koja nastaju iz naših prilika. Predstava pravde nikad ne može poslužiti u tu svrhu, ili biti uzeta kao prirodni princip, kadar da nadahne ljude pravičnim ponašanjem jednih prema drugima. O toj vrlini, onakvoj kako se ona danas razume, grubi i divlji ljudi nisu nikad ni sanjali. Jer pojam o povredi ili nepravdi podrazumeva nemoral ili porok učinjen protiv neke druge osobe. A kako svaki nemoral potiče od nekog nedostatka i nezdravosti strasti, a kako se o tom nedostatku mora suditi u velikoj meri prema toku prirode u sastavu uma, lako će biti saznati da li smo krivi zbog nekog nemorala u pogledu drugih osoba, ako razmotrimo prirodnu i uobičajenu jačinu onih raznih čuvstava koja su upućena prema drugima. Sad, izgleda da je izvornoj konstitucijom našega uma naša najjača pažnja ograničena na nas same; sledećim delom ona se prostire na naše srodnike i poznanike; a tek ona najslabija dopire do neznanaca i nama ravnodušnih. Ta pristrasnost, dakle, i nejednako čuvstvo, mora imati uticaja ne samo na naše ponašanje i vladanje u društvu, već čak i na naše predstave o poroku i vrlini; tako da gledamo na svaki upadljiv prestup takvog stepena pristrasnosti, bilo prevelikim uvećanjem bilo sužavanjem čuvstava, kao na poročan i nemoralan. Tako možemo zapaziti u našim običnim suđenjima o radnjama, da kudimo osobu koja ili usredsređuje sva svoja čuvstva na svoju porodicu, ili je tako bezobzirna prema njoj da, u sukobljavanju interesa, pretpostavlja neznanca ili slučajnog poznanika. Iz svega ovoga sledi da naše prirodne nekultivisane predstave morala, umesto da pružaju lek protiv pristrasnosti naših čuvstava, stvarno se radije saobržavaju toj pristrasnosti, i daju joj dodatnu snagu i uticaj.

Lek, dakle, ne daje priroda, već umeće; ili, tačnije govoreći, priroda pruža lek, u suđenju i razumevanju za ono što je nepravilno i nepodesno u čuvstvima. Jer kad su ljudi, zahvaljujući ranom vaspitanju u društvu, postali svesni bezgraničnih prednosti koje ono daje, kad su stekli novo čuvstvo prema društvu i opštenju, i zapazili da glavni nemir u društvu potiče od onih

dobara koje nazvamo spoljašnjim, kao i od njihove labavosti i lakog prelaženja od jedne osobe drugoj, oni moraju da potraže neki lek, stavljanjem tih dobara, koliko god je to moguće, u isti položaj sa učvršćenim i stalnim prednostima uma i tela. Tu se ne može ništa učiniti ni na koji drugi način doli putom konvencije, u koju ulaze svi članovi društva, da se priznaje stabilnost posedovanja onih spoljašnjih dobara, i da se svakome dopusti da na miru uživa ono što stekne dobrom srećom i radom. Na taj način svako zna šta može bezbedno posedovati; i strasti su obuzdane u svojim pristrasnim i protivrečnim kretanjima. A takvo obuzdavanje nije oprečno tim strastima; jer, ako bi bilo, ono nikad ne bi moglo nastati niti se održati; no ono je jedino oprečno njihovom nehajom i silovitom pokretu. Umesto da se udaljavamo od naših sopstvenih interesa, ili od interesâ naših najbližijih prijatelja, uzdržavanjem od tuđih posedovanja mi ne možemo bolje poslužiti oboma ovim interesima nego putom takve konvencije, jer na taj način održavamo društvo, koje je tako potrebno po njihovu dobrobit i održanje, kao i po naše vlastito.

Ova konvencija nema prirodu *obećanja*, jer čak i sama obećanja, kao što ćemo potom videti, proizilaze iz ljudskih konvencija. Obećanje je samo opšte osećanje zajedničkog interesa; to osećanje svi članovi društva izražavaju jedni drugima, a ono ih navodi da podešavaju svoje ponašanje prema izvesnim pravilima. Ja zapažam da će biti u mom interesu da ostavim drugoga u posedovanju svojih dobara, *pod uslovom* da će i on postupiti na isti način prema meni. On je svestan sličnog interesa u podešavanju svog postupka. Kad se ovo zajedničko osećanje interesa uzajamno izrazi i bude poznato obojici, ono proizvodi odgovarajuću odluku i ponašanje. I to se može s pravom nazvati konvencijom ili sporazumom između nas, premda bez umećanja obećanja, pošto radnje svakog od nas stoje u nekom odnosu prema radnjama onog drugog, i obavljaju se pod pretpostavkom da druga strana valja da nešto obavi. Dva čoveka koji složno veslaju u jednom čamcu čine to po sprazumu ili konvenciji, mada oni nikad nisu dali obećanja jedan drugome. Tako ni pravilo koje se tiče stabilnosti posedovanja ne potiče ništa manje iz ljudskih konvencija, zato što ono nastaje postepeno i dobiva snagu sporim napredovanjem, kao i pomoću ponavljanih doživljavanja nezgoda usled grešenja o njega. Naprotiv, to nas

iskustvo još više uverava da je osećanje interesa postalo zajedničko za sve naše bližnje, i daje nam uverenje o budućoj pravilnosti njihovog ponašanja; naša umerenost i uzdržanost osnivaju se tek na očekivanju takvog ponašanja. Na sličan način jezici su postepeno nastali pomoću ljudskih konvencija, bez ikakvog obećanja. Na sličan način zlato i srebro postaju zajedničke mere razmene, i cene se dovoljnom naplatom za ono što je njihova stostruka vrednost.

Pošto ta konvencija o uzdržanosti od tuđih posedovanja bude prihvaćena, i svako stekne stabilnost svojih posedovanja, odmah se javljaju predstave o pravdi i nepravdi, kao i predstave o *svojini*, *pravu* i *obavezi*. Ove druge potpuno su neshvatljive, ako se najpre ne razume prva. Naša svojina nije ništa drugo doli ona dobra čije stalno posedovanje uspostavljaju zakoni društva, to jest zakoni pravde. Prema tome, oni koji upotrebljavaju reči *svojina*, *pravo* i *obaveza*, pre nego što su objasnili poreklo pravde, ili se čak koriste njima u tom objašnjenju, prave veoma grubu grešku, i njihovo umovanje nikad ne može imati čvrstu osnovu. Čovekovo vlasništvo je neki objekt spojen s njim. Taj odnos nije prirodan, već moralan, i osnovan je na pravdi. Prema tome, veoma je besmisleno zamišljati da možemo imati predstavu o svojini bez potpunog razumevanja prirode pravde, i ukazivanja na njeno poreklo u ljudskom umeću i domišljanju. Poreklo pravde objašnjava poreklo svojine. Isto umeće rađa obe. Kako se naše prvo i najprirodnije osećanje morala osniva na prirodi naših strasti, i pretpostavlja nâs i prijatelje neznancima, to je nemoguće da prirodno postoji nekakvo utvrđeno pravo ili svojina, dok suprotne strasti nagone ljude u oprečnim pravcima, dok ih ne obuzda neka konvencija ili sporazum.

Niko ne može sumnjati da je konvencija za razlikovanje svojine, i za stabilnost posedovanja, najnužiji od svih okolnosti po uspostavljanje ljudskog društva, i da, posle dogovora o utvrđivanju i poštovanju tog pravila, preostaje malo šta ili ništa što valja uraditi u svrhu postizanja potpune saglasnosti i sloge. Sve druge strasti, pored ove za interes, ili se lako obuzdaju, ili nemaju takve pogubne posledice kad im se podajemo. *Sujeta* valja da se ceni kao društvena strast i spona među ljudima. Na *samilost* i *ljubav* valja gledati u istoj svetlosti. A što se tiče *zavisti* i *osvete* iako su opake, one deluju samo u vremenskim razma-

cima, i upućene su protiv određenih osoba koje smatramo kao svoje pretpostavljene ili kao neprijatelje. Sama ova gramzivost za sticanjem dobara i posedovanja za sebe i naše najbliže prijatelje, neutaživa je, neprestana, univerzalna, i neposredno rušilačka po društvo. Teško da ima ikoga koga ona ne pokreće; i svako ima razloga da strahuje od nje kad ona deluje bez obuzdavanja i daje maha svojim prvim i najprirodnijim kretnjama. Tako da, u celini uzev, valja da cenimo da će teškoće u uspostavljanju društva biti veće ili manje, prema tome na kolike teškoća nailazimo u regulisanju i obuzdavanju te strasti.

Izvesno je da ni jedno čuvstvo ljudskog uma nema i dovoljno snage i prave usmerenosti da bi bilo protivteža ljubavi za dobiti, i načinilo ljude sposobnim članovima društva koji ne posežu za tuđim posedovanjima. Blagonaklonost prema neznancima isuviše je slaba za tu svrhu; a što se tiče drugih strasti, one pre podjaruju tu gramzivost, jer vidimo da, što su naša posedovanja veća, to imamo više mogućnosti da zadovoljavamo naše prohteve. Prema tome, nema strasti koja je kadra da kontroliše koristoljubivo čuvstvo, sem samog tog istog čuvstva, pomoću promene njegove usmerenosti. Sad, ta promena mora nužno da nastaje na najmanju refleksiju; jer očevidno je da se strast mnogo bolje zadovoljava svojim obuzdavanjem negoli svojom slobodom, i da, u održavanju društva, mnogo više napredujemo pri sticanju posedovanja negoli u osamljenom i bespomoćnom stanju na koje nas osuđuje nasilje i univerzalna raspuštenost. Prema tome, pitanje o zlosti i dobroti ljudske prirode ne zadire ni najmanje u ono drugo pitanje o postanku društva, niti ima išta što valja razmotriti sem stepenâ mudrosti ljudi ili njihove ludosti. Jer da li se strast ličnog interesa ocenjuje poroćnom ili vrlom, to sve izlazi na isto, jer ona jedina obuzdava sebe — tako da ako je vrla, ljudi postaju društveni po svojoj vrlini — ako je poroćna, njihov porok ima isto dejstvo.

Sad, pošto strast obuzdava sebe zahvaljujući uspostavljanju pravila o stabilnosti posedovanja, to, ako bi to pravilo bilo veoma nejasno ako bi ga bilo teško izumeti, društvo bi se moralo smatrati tako reći slučajnim i posledicom mnogih vekova. Ali ako se uvidi da ništa ne može biti prostije ni očiglednije nego ono pravilo da svaki roditelj, da bi održao mir među svojom decom, mora da ga uspostavi; i da se ovi prvi začeci pravde moraju svakog dana usavršavati, kako se društvo proširuje: ako

se sve ovo pokazuje očevidnim, kao što zacelo mora, možemo zaključiti da je potpuno nemoguće da ljudi ostanu duže vreme u onom divljem stanju koje prethodi društvu, već da se i sâmo ono prvo stanje i položaj čoveka može s pravom smatrati društvenim. To, međutim, ne smeta filozofima da mogu, ako izvole, da protegnu svoje umovanje na zamišljeno *stanje prirode*, pod uslovom da dopuštaju da je to puka filozofska fikcija, koja nikad nije imala, niti ikad može imati, neku stvarnost. Budući da ljudsku prirodu sačinjavaju dva glavna dela, koji su potrebni u svim njenim radnjama, čuvstva i razum, izvesno je da slepi pokreti prvih, bez upućivanja onog drugog, onesposobljavaju ljude za društvo; i neka nam bude dozvoljeno da razmotrimo odvojeno posledice koje nastaju iz odvojenih delovanja ova dva sastavna dela ljudskog uma. Ista se sloboda može dozvoliti moralnim kao god i ona koja se dozvoljava prirodnim filozofima; i veoma je uobičajeno da ovi drugi smatraju svako kretanje kao složeno i sastavljeno od dva dela odvojena jedan od drugog, premda u isto vreme priznaju da je ono samo po sebi nesloženo i neodvojno.

Prema tome, ovo *stanje prirode* valja smatrati kao puku izmišljotinu, ne nesličnu onoj o *zlatnom dobu* koju su pesnici izmislili, samo sa ovom razlikom: da se ono prvo opisuje kao ispunjeno ratom, nasiljem, i nepravdom, dok nam se ovo drugo slika kao najčarobnije i najmirnije stanje koje se može zamisliti. Godišnja doba, u tom prvom veku prirode, bila su tako umerena, ako smemo da verujemo pesnicima, da ljudima nije bilo potrebno da se opskrbljuju odećom i podižu kuće da bi se zaštitili od siline toplote i studeni. Rekama su tekli vino i mleko; hrastovi su davali med; i priroda je samoniklo proizvodila najlepše poslastice. A to nisu bila ni glavna preimućstva tog srećnog doba. Ne samo što su bure i nepogode bile uklonjene iz prirode već su i one pomamnije bure bile nepoznate ljudskom srcu, što sada uzrokuju takav metež i rađaju takvu pometnju. O tvrdičenju, slavlju, svireposti, sebičnosti, nije se nikad ni čulo; sndačna ljubav, samilost, saosećanje, bili su jedini duševni pokreti za koje je ljudski um tada znao. Čak je i razlika između *moje i tvoje* bila prognana od tog srećnog soja smrtnika, a sa njom i sami pojmovi o svojini i obavezi, pravdi i nepravdi.

Ovo, bez sumnje, treba smatrati kao dokonu maštariju, no ipak zaslužuje našu pažnju, jer ništa ne može očevidnije da pokaže poreklo naših vrlina, koje su predmeti ovog našeg istraži-

vanja. Ja sam već primetio da pravda vodi svoje postojanje iz ljudskih konvencija; i da su ove zamišljene kao lek protiv nekih nezgoda koje dolaze od sadejstva izvesnih *kvaliteta* ljudskog uma sa *položajem* spoljašnjih objekata: kvaliteti uma su *sebičnost* i *ograničena štedrost*, a položaj spoljašnjih objekata je njihova *laka promena*, združena sa njihovom *retkošću* u upoređenju sa potrebama i žudnjama ljudi. No ma kako filozofi mogli biti pometeni u onim spekulacijama, pesnike je većma nepogrešivo vodila izvesna naklonost ili običan instikt, koji, u većini vrstâ umovanja, idu dalje nego ijedan od one veštine i filozofije sa kojima smo se dosad upoznali. Oni su lako opazili da kad bi svaki čovek imao nežan obzir prema drugome, ili kad bi priroda obilato podmirivala naše potrebe i žudnje, zavidljivost interesa, koju pravda pretpostavlja, ne bi se više mogla javljati; niti bi bilo povoda za one odelitosti i ograničenja svojine i posedovanja koji su danas u upotrebi međ ljudskim rodom. Povećajte do dovoljnog stepena blagonaklonost ljudi, ili obilatost prirode, i pravda postaje beskorisna jer njeno ste mesto zamenili mnogo plemenitijim vrlinama i dragocenijim blagodatima. Ljudsku sebičnost podstiče malenost posedovanjâ koju imamo, u srazmeri prema našim potrebama; i da bi obuzdali tu sebičnost, ljudi su bili prisiljeni da se izdvajaju iz zajednice i da razlikuju između svojih vlastitih dobara i onih tuđih.

Nije potrebno da pribegavamo maštarijama pesnikâ da bismo to saznali, jer obično iskustvo i opažanje otkriće nam istu istinu. Lako je zapaziti da srdačno čuvstvo čini sve stvari zajedničkim među prijateljima; i da supružnici, naročito, uzajamno gube svoju svojinu, i ne znaju za *moje* i *tvoje*, koji su tako nužni a ipak prouzrokuju takve potrebe u ljudskom društvu. Ista posledica nastaje usled promene u prilikama u kojima ljudi žive, kao kad nastane takvo obilje da zadovoljava sve ljudske žudnje: u tome slučaju odelitost svojine potpuno se gubi i sve ostaje zajedničko. To možemo zapaziti u pogledu vazduha i vode, iako su najdragoceniji od svih spoljašnjih objekata; i možemo lako zaključiti da kad bi ljudi bili svačim opskrbljeni u istoj obilnosti, ili kad bi *svaki čovek* imao isto čuvstvo i nežan obzir za *svakog* kao za sebe sama, pravda i nepravda bili bi podjednako nepoznati u ljudskome rodu.

Evo, dakle, postavke koja se, mislim, može smatrati izvesnom: *pravda vodi svoje poreklo jedino iz sebičnosti i ograničene*

štedrosti čoveka, zajedno sa oskudnom opskrbom koju je priroda stvorila za njegove potrebe. Ako se osvrnemo unazad videćemo da ova postavka dodaje novu snagu nekim od onih zapažanja koja smo već načinili o ovom predmetu.

Prvo, iz toga možemo zaključiti da obzir prema javnom interesu, ili snažna široka blagonaklonost, nije naša prva i izvorna pobuda za podržavanje pravila pravde; jer priznaje se da, kad bi ljudi bili obdareni takvom blagonaklonošću, ta im pravila ni u snu ne bi pala na um.

Drugo, iz istog principa možemo zaključiti da se osećanje pravde ne osniva na razumu, niti pak na otkriću izvesnih veza i odnosâ predstava, koje su večne, nepromenljive i univerzalno obavezne. Jer pošto se priznaje da bi promena kao ona gore pomenuta, u naravi i prilikama ljudskog roda, potpuno izmenila naše dužnosti i obaveze, nužno je, po običnom sistemu, gde osećanje vrline potiče iz razuma, pokazati promenu koju to mora proizvesti u odnosima i predstavama. No izvesno je da jedini uzrok zašto bi široka štedrost čoveka, i savršeno obilje svega, uništili samu predstavu pravde, jeste taj što je oni čine beskorisnom; i što, u drugu ruku, čovekova ograničena blagonaklonost i njegovo potrebno stanje rađaju tu vrlinu, samo zato što postaje potrebna javnom interesu svakog pojedinca. Prema tome, staranje za naš vlastiti i javni interes navelo nas je da uspostavimo zakone pravde; i ništa ne može biti izvesnije nego da to staranje ne prouzrokuje nikakav odnos predstava, već naši utisci i osećanja bez kojih smo prema svemu u prirodi potpuno ravnodušni i bez kojih ništa ne može iole da utiče na nas. Prema tome, osećanje pravde ne osniva se na našim predstavama, već na našim utiscima.

Treće, možemo dalje potvrditi prethodnu postavku, da oni utisci, koji rađaju to osećanje pravde, nisu prirodni umu čoveka, već nastaju iz umeća i ljudskih konvencija. Jer, pošto svaka znatnija promena naravi i prilika uništava podjednako i pravdu i nepravdu, i pošto promena ima posledicu samo po tome što menja naš vlastiti i javni interes, to sledi da prvo ustanovljenje pravila pravde zavisi od ovih različnih interesa. Ali ako bi ljudi prirodno išli za javnim interesom, i uz srdačno čuvstvo, njima ne bi ni u snu palo na um da obuzdavaju jedni druge pomoću tih pravila; a ako bi išli za svojim vlastitim interesom, bez ikakve obazrivosti, uletali bi glavačke u nepravde i nasilja svake vrste. Prema tome, ta su pravila veštačka, i idu za svojim ciljem na

zaobilazan i posredan način. A ni interes koji ih rađa nije od one vrste koju bi mogle slediti prirodne i neveštačke ljudske strasti.

Da bi ovo bilo očividnije, imajte u vidu da, iako pravila pravde ustanovljava puki interes, njihova je veza sa interesom pomalo jedinstvena i razlikuje se od onog što se može zapaziti u drugim prilikama. Pojedinačan čin pravde često je oprečan *javnom interesu*; i kad bi stajao sâm tako da mu ne slede drugi činovi, mogao bi, po sebi, biti veoma štetan po društvo. Kad valjan čovek, blagonaklono raspoložen, vrati tvrđici ili buntovnom bogomoljcu veliko bogatstvo, pōstupio je pravedno i pohvalno; ali stvarno stradalnik je javnost. Ni svaki pojedinačan čin pravde, uzet odelito, ne vodi više privatnom negoli javnom interesu; i lako je zamisliti kako čovek može da osiromaši sebe pojediniim činom čestitosti, i da ima razloge da, u pogledu tog pojedinačnog čina, poželi da zakoni pravde budu za trenutak suspendovani u vasioni. No ma kako pojedini činovi pravde mogli biti oprečni, bilo javnom bilo privatnom interesu, izvesno je da čitav plan ili shema veoma doprinosi, ili da je odista apsolutno potreban, i podršci društva i dobrobiti svakog pojedinca. Nemogućno je odeliti dobro od zla. Svojina mora biti stabilna, i mora biti utvrđena pomoću opštih pravila. Iako je u jednom slučaju javnost stradalnik, to trenutno zlo obilno nadoknađuje postojano sprovođenje pravila, kao i mir i red koji se uspostavljaju u društvu. Čak i svaki pojedinac mora se osetiti dobitnikom kad svede račun; bez pravde, društvo se mora odmah razlučiti, i svako mora pasti u ono divlje i osamljeno stanje, koje je bezgranično gore negoli najgore stanje koje se može zamisliti u društvu. Prema tome, kad ljudi steknu dovoljno iskustva da zapaze da je, ma kakve mogle biti posledice nekog pojedinačnog čina pravde, obavljenog od strane jednog lica, ipak ceo sistem radnjâ u kojima sadejstvuje čitavo društvo, bezgranično koristan po celinu i po svaki deo, — a uskoro potom pravda i svojina zauzimaju svoje mesto. Svaki član društva svestan je tog interesa: svako izražava to osećanje svojim bližnjima, zajedno sa odlukom koju je doneo da svoje radnje saobražava sa njime, pod uslovom da i drugi čine to isto. Ništa više nije potrebno da bi se ma ko od njih, ko ima prvu priliku, privoleo da obavlja čin pravde. To postaje primer za druge; i tako se pravda uspostavlja pomoću neke vrste konvencije ili dogovora, to jest pomoću osećanja in-

teresa, o kojem se pretpostavlja da je zajednički svima, i gde se svaki pojedini čin obavlja u očekivanju da će i drugi postupati slično. Bez takve konvencije niko ne bi ni u snu pomislio da postoji takva vrлина kao što je pravda, niti bi se dao privoleti da joj saobražava svoje radnje. Uzmemo li ma koji pojedinačan čin, moja pravda može biti štetna u svakom pogledu; i tek pod pretpostavkom da se drugi mogu ugledati na moj primer, ja se mogu navesti da prigrlim tu vrlinu, jer ništa sem te kombinacije ne može načiniti pravdu probitačnom, ni priznati mi pobude da se saobrazm njenim pravilima.

Sada dolazimo na *drugo* pitanje koje smo postavili, naime, *zašto pridajemo predstavu pravde vrlini, a predstavu poroka nepravdi*. To pitanje neće nas dugo zadržati posle principâ koje smo već uspostavili. Sve što zasad možemo reći o tome otpravićemo u nekoliko reči: a za dalje obaveštenje čitalac mora sačekati dok dođemo do *trećeg* dela ove knjige. *Prirodna* obaveza prema pravdi, naime, interes, već je potpuno objašnjena; ali što se tiče *moralne* obaveze, ili osećanja dobra i zla, biće najpre potrebno ispitati prirodne vrline, pre nego što bismo mogli dati potpun i zadovoljavajući izveštaj o tome.

Kad su ljudi uvideli iz iskustva da ih njihova sebičnost i ograničena štedrost, uzimajući slobodnog maha, potpuno onesposobljavaju za društvo, i u isto su vreme zapazili da je društvo nužno po zadovoljenje tih istih strasti, oni su se prirodno privoleli da se stave pod stegu takvih pravila koja će pomoći da njihovo saobraćanje bude bezbednije i podesnije. Nametanjem, dakle, i pridržavanjem tih pravila, kako uopšte tako i u svakom pojedinačnom slučaju, oni su isprva bili vođeni jedino obzirom prema interesu; i ta pobuda, pri prvom obrazovanju društva, dovoljno je jaka i dejstvena. Ali kad je društvo postalo brojno, i naraslo do plemena ili naroda, taj je interes postao većma udaljen; niti ljudi opažaju tako lako da neredi i pometnja slede svako kršenje tih pravila, kao što to čine u užem i manjem društvu. No iako, u našim sopstvenim radnjama, možemo često gubiti iz vida onaj interes koji imamo za održavanje rada, i možemo slediti neki manji i vremenski bliži interes, mi nikad ne propuštamo da zapazimo štetu koju nam nanosi, posredno ili neposredno, tuđa nepravda, budući da u tom slučaju nismo ni zaslepljeni strašću, ni pristrasni zbog nekog oprečnog iskušenja. Štaviše, kad je nepravda tako udaljena od nas da ni na koji na-

kojima nas ona nadahnjuje, i može čak, u nekim prilikama, sâmô da proizvede odobravanje ili poštovanje za neku određenu radnju; no nemogućno je da ono bude jedini uzrok razlikovanja koje pravimo između poroka i vrline. Jer ako nas priroda ne bi pomagala u toj pojedinačnosti, političara bi uzalud govorili o *časnom* i *nečasnom*, *pohvalnom* i *pokudnom*. Te reči bile bi nam potpuno nerazumljive i nikakva predstava ne bi im bila pripojena, baš kao da pripadaju nekom jeziku nama potpuno nerazumljivom. Najviše što političari mogu da učine jeste da prošire prirodna osećanja preko njihovih izvoznih granica, ali još uvek priroda mora da dâ građu, kao i neki pojam o moralnim razlikovanjima.

Kao što javna hvala i kuđenje povećavaju naše poštovanje za pravdu, tako lično vaspitanje i obrazovanje doprinose istom ostvarenju. Jer, kao što roditelji lako zapažaju, čovek je tim više koristan i sebi i drugima ukoliko je više obdaren čašću i čestitošću, i ti principi imaju veću snagu kad navika i vaspitanje pomažu interes i refleksiju; to su razlozi koji ih navode da usađuju u čin ne vređa naš interes, ona nam je još uvek neprijatna, zato što smatramo da je ona štetna po ljudsko društvo, i štetna po svakoga ko se približi osobi koja je nanosi. Mi sudelujemo u njihovoj nelagodnosti putom *saosećanja*; i kako se sve ono što izaziva nelagodnost u ljudskim radnjama, uzev uopšte, naziva Porokom, a sve ono što pruža zadovoljstvo imenuje Vrlinom, to je razlog što osećanje moralnog dobra i zla sledi za pravdom i nepravdom. Pa iako ovo osećanje, u ovom datom slučaju, potiče samo iz posmatranja radnjâ drugih, ipak mi ne propuštamo da ga proširimo čak i na naše vlastite radnje. *Opšte pravilo* doseže dalje od onih primera iz kojih je ono nastalo, dok, u isto vreme, mi prirodno *saosećamo* sa drugima u osećanjima koja gaje prema nama.

Iako je ovo napredovanje osećanja *prirodno*, i čak nužno, izvesno je da ono ovde uznapreduje zahvaljujući umeću političara, koji su se, da bi lakše vladali ljudima i održali mir u ljudskom društvu, potrudili da pravdi pribave poštovanje, a zgražanje za nepravdu. To, bez sumnje, mora imati svoje dejstvo; no ništa nije očividnije nego da su u toj stvari isuviše *preterali* izvesni pisci o moralu, koji izgleda da su se najvećma založili da u ljudskome rodu iskorene svako osećanje vrline. Svako umeće političara može pomoći prirodi u proizvodnji onih osećanja

svoju decu, od njihovog najranijeg detinjstva, principe čestitosti, i da ih uče da smatraju poštovanje onih pravila koja održavaju društvo kao hvale dostojno i časno, a njihovo kršenje kao nisko i besramno. Na taj način osećanje časti hvata koren u njihovim nežnim umovima, i ističe takvu jakost i čvrstinu da ona malo zaostaju iza onih principa koji su najbitniji po naše prirode i najdublje usađeni u naš unutrašnji sastav.

Ono što dalje doprinosi njihovoj čvrstini jeste interes za naš ugled kad se mnenje *da valjanost ili nevaljalost prati pravdu ili nepravdu*, jednom već učvrsti u ljudskome rodu. Ništa toliko ne zadire u naš ugled, i ni od čega naš ugled toliko ne zavisi, kao od našeg ponašanja prema tuđoj svojini. Zato svako ko iole drži do svog karaktera, ili ko namerava da živi u dobrim odnosima sa ljudima, mora da utuvi za sebe nepovrediv zakon da nikad, ma kakvo bilo iskušenje, ne naruši one principe koji su bitni za čoveka čestitog i časnog.

Pre nego što ostavim ovaj predmet, napraviću još jednu opasku, naime: iako tvrdim da, u onom *stanju prirode*, ili u onom imaginarnom stanju koje je prethodilo društvu, nije bilo ni pravde ni nepravde, ja ipak ne kažem da je bilo dozvoljeno, u takvom stanju, povrediti tuđu svojinu. Ja samo tvrdim da svojine nije ni bilo, pa sledstveno nije bilo ni pravde ni nepravde. Imaću prilike da iznesem sličnu misao u pogledu *obećanjâ*, kad budem o njima govorio; i nadam se da će ova misao, kad se pravilno izvaže, biti dovoljna da otkloni svaku pokudu prethodnih mnenja u pogledu pravde i nepravde.

ODELJAK III

O pravilima koju određuju svojinu

Premda uspostavljanje pravila o stabilnosti posedovanja nije samo korisno već je apsolutno nužno ljudskome društvu, ono ipak ne može poslužiti nikakvoj svrsi dokle god ostaje u takvim opštim pojmovima. Mora se pokazati neki metod pomoću kojeg možemo razlikovati koja pojedinačna dobra valja da budu pripisana svakoj pojedinačnoj osobi, dok je ostatak ljudskog roda isključen iz njihovog posedovanja i uživanja. Naš sledeći posao,

dakle, mora biti pronalaženje razlogâ koji modifikuju ovo opšte pravilo i podešavaju ga za zajedničku upotrebu i praksu u svetu.

Očevidno je da ti razlozi ne potiču od neke korisnosti ili prednosti koju *pojedinaac* ili javnost može da pobere iz uživanja nekog *pojedinačnog dobra*, povrh onoga što bi proishodilo iz njegova posedovanja od strane ma koje druge osobe. Bilo bi bolje, bez sumnje, da svako poseduje ono što je najpodesnije za nj i umereno za njegovu upotrebu. Ali pored toga što taj odnos podesnosti može biti zajednički nekolicini u isti mah, on je podložan tako mnogim sporenjima, a ljudi su tako pristrasni i strastveni kad sude o tim sporovima da bi takvo labavo i neizvesno pravilo bilo apsolutno nesaglašljivo sa mirom ljudskog društva. Pristupa se konvenciji o stabilnosti posedovanja zato da bi se uskratila svaka prilika za neslogu i trvenje a taj cilj nikad se ne bi postigao kad bi nam bilo dozvoljeno da to pravilo primenjujemo različno u svakom pojedinom slučaju, prema svakoj pojedinoj korisnosti koja bi se mogla otkriti u takvoj primeni. Pravda, u svojim odlukama, nikad se ne obazire na podesnost ili nepodesnost objekata prema pojedinim osobama, već se rukovodi širim pogledima. Da li je čovek štedar, ili je tvrdica, on je podjednako lepo primljen kod nje, i dobiva, sa istom lakoćom, odluku u svoju korist, čak i za ono što mu je potpuno beskorisno.

Sledi, prema tome, da opšte pravilo — *da posedovanje mora biti stabilno*, — ne primenjuju pojedinačni sudovi već druga opšta pravila, koja se moraju proširiti na čitavo društvo, i ne sme ih savijati ni inat ni milošta. Da to ilustrujem, predlažem sledeći primer. Uzimam najpre ljude u njihovom divljem i usamljenom stanju; i zamišljam da, budući svesni bede tog stanja, i predviđajući koristi koje bi proishodile od društva, oni traže zajedništvo jedni drugih i nude uzajamnu zaštitu i pomoć. Isto tako zamišljam da su obdareni sa toliko oštroumlja da opaze da glavna prepreka tom projektu društva i ortaštva počiva u gramzivosti i sebičnosti njihove prirodne naravi; kao lek protiv toga, oni pristupaju konvenciji za stabilnost posedovanja i za uzajamno ograničavanje i obuzdavanje. Svestan sam da ovaj metod postupanja nije potpuno prirodan; no, pored toga, ja ovde zamišljam da se one refleksije obrazuju odjednom, dok, u stvari, one nastaju

neosetno i postepeno; pored toga, velim, veoma je moguće da nekoliko osoba, raznim nezgodama odvojene od društva kojem su ranije pripadale, budu primorane da obrazuju novo društvo između sebe samih; u tome slučaju one su potpuno u gore pomenutom položaju.

Očevidno je, dakle, da njihova prva teškoća u toj situaciji, posle opšte konvencije za uspostavljanje društva i za stalnost posedovanja, jeste u tome kako da izdvoje svoja posedovanja i pripišu svakom njegov pojedinačni deo koji će on dovek ne-promenljivo uživati. Ta teškoća neće ih dugo zadržati; moraće im odmah pasti na um, kao najprirodniji način, da svako nastavi da uživa ono čime sad gospodari, a da se svojina ili stalno posedovanje združi sa neposrednim posedovanjem. Takvo je dejstvo navike da nas ona ne samo navikava na ono što smo dugo uživali već čak izaziva u nas i neku ljubav prema tome, pa to pretpostavljamo drugim objektima, koji mogu biti vrednosniji, ali manje su nam poznati. Ono što nam je dugo bilo pred očima i često upotrebljeno na našu korist *to* uvek najneradije otuđujemo od sebe; ali možemo da živimo bez posedovanja koja nikad nismo uživali i na koja nismo navikli. Očevidno je, prema tome, da bi se ljudi lako složili sa ovim načinom *da svako nastavi da uživa ono što poseduje*; i to je razlog zašto bi se oni tako prirodno saglasili da to pretpostave.¹

¹ Nema težeg pitanja u filozofiji nego što je odlučiti koji je glavni i preovlađujući uzrok neke pojave, kad se više uzroka javlja za tu istu pojavu. Tu se retko nađe veoma precizan argument da se učvrsti naš izbor, i ljudi se moraju zadovoljiti da ih u tome vodi neka vrsta naklonosti ili mašte, nastalih od analogije i od upoređenja sličnih primera. Tako, u sadašnjem slučaju, postoje bez sumnje pobude javnog interesa za većinu pravila koja određuju svojinu; no ja još uvek podzrevam da ta pravila utvrđuje uobrazilja, ili lakomislenija svojstva našeg mišljenja i poimanja. Nastaviću da objašnjavam te uzroke, ostavljajući izboru čitaoca da pretpostavi one koji potiču od javne koristi, ili pak one koji potiču od uobrazilje. Počecemo sa pravom sadašnjeg posednika.

Već sam zapazio kvalitet ljudske prirode (knjiga I, deo IV, odeljak 5) da, kad se dva objekta jave u bliskom odnosu jedan prema drugome, um je sklon da im pripiše neki dodatni odnos da bi upotunio to ujedinjenje; i ta sklonost toliko je jaka da nas često navodi na greške (kao što je ona o združenosti misli i materije) ako uvidimo da one mogu poslužiti toj svrsi. Mnogi naši utisci ne mogu imati mesto ili lokalni položaj; pa ipak ti isti utisci, pretpostavljamo, imaju lo-

No možemo zapaziti da, iako je pravilo o dodeljivanju svojine sadašnjem posedniku prirodno, i na taj način korisno, ipak, njegova se korisnost ne prostire dalje od prvog obrazovanja društva; niti bi išta bilo štetnije nego stalno pridržavanje toga pravila; time bi povraćaj u prvobitno stanje bio isključen, i svaka bi nepravda bila ozakonjena i nagrađena. Prema tome, moramo potražiti neku drugu okolnost iz koje može nastati svojina pošto je društvo jednom uspostavljeno; a od te vrste nalazim četiri najznačajnije, naime: zauzimanje, održaj, priraštaj i nasleđivanje. Ispitaćemo ukratko svako od ovih, počinjući sa *zauzimanjem*.

Posedovanje ovih spoljašnjih dobara promenljivo je i neizvesno; to je jedna od najznatnijih prepreka uspostavljanju društva, i razlog je što, po opštem pristanku, izričnom ili prećutnom, ljudi obuzdavaju sebe onim što sada nazivamo pravilima pravde i pravičnosti. Bedno stanje koje prethodi tome obuzdavanju jeste

kalnu združenost sa utiscima vida i dodira samo zato što su združeni uzročnošću i već su ujedinjeni u uobrazilji. Prema tome, pošto možemo da izmislimo neki nov odnos, pa čak i apsurdan, da bismo upotrebili neko ujedinjenje, lako će se zamisliti da, ako bi bilo odnosâ koji zavise od uma, on će ih lako združiti sa nekim prethodnim odnosom, i ujediniti, novom vezom, one objekte koji su već ujedinjeni u mašti. Tako, na primer, mi nikad ne propuštamo, kad svrstavamo tela, da postavimo ona koja su *slična po dodirnosti* jedna pored drugih, ili bar na *odgovarajuće* tačke sagledanja, zato što osećamo zadovoljstvo u spajanju odnosa dodirnosti sa odnosom sličnosti, ili sličnosti situacije sa sličnošću kvaliteta. A to je lako objasniti na osnovu poznatih svojstava ljudske prirode. Kad je um rešen da združi izvesne objekte, ali je neopredeljen u izboru pojedinačnih objekata, on prirodno baca pogled na one objekte koji su povezani. Oni su već ujedinjeni u umu; oni se javljaju u isto vreme poimanju; i umesto traženja nekog novog razloga za njihovu združenost, trebalo bi tražiti neki vrlo jak razlog koji bi nas naterao da previdimo tu prirodnu srodnost. Imaćemo prilike da ovo potpunije objasnimo docnije, kad budemo govorili o *lepoti*. U međuvremenu, možemo se zadovoljiti opaskom da ona ista ljubav za red i jednoobraznost koja svrstava knjige u bibliotece, i stolice u salonu, doprinosi obrazovanju društva i dobrobiti ljudskog roda time što preinačuje opšte pravilo o stabilnosti posedovanja. I pošto svojina obrazuje odnos između osobe i objekta, prirodno je osnivati ga na nekom prethodnom odnosu; a pošto svojina nije ništa doli stalno posedovanje, obezbeđeno zakonima društva, prirodno je dodati ga sadašnjem posedovanju, što je odnos koji mu je sličan. Jer ovo isto tako ima svoga uticaja. Ako je prirodno da se združuju sve vrste odnosâ, još prirodnije je da se združuju oni odnosi koji su slični i povezani zajedno.

uzrok zašto se što je brže moguće podvrgavamo tome leku; i to nam pruža lak razlog zašto prisajedinjujemo predstavu svojine prvom posedovanju, ili zauzimanju. Ljudi nisu voljni da ostave svojinu u neizvesnosti, čak ni za najkraće vreme, ili da i najmanje odškrinu vrata nasilju i neredu. Tome možemo dodati da prvo posedovanje uvek najvećma privlači pažnju; i kad bismo to zapostavili, ne bi bilo ni prividnog razloga za dodeljivanje svojine nekom potonjem posedovanju.¹

Ne ostaje ništa doli da se tačno objasni šta se misli pod posedovanjem, a to nije tako lako kao što se može pomisliti na prvi pogled. Kaže se da posedujemo nešto ne samo kad to neposredno dodirujemo već isto tako kad smo u takvom položaju u odnosu na nj da je u našoj vlasti da ga koristimo; i možemo ga kretati, menjati, ili uništiti, prema našoj sadašnjoj želji ili koristi. Taj odnos je, onda, vrsta uzroka i posledice; pa kako svojina nije ništa doli stabilno posedovanje, izvedeno iz pravila pravde, ili ljudskih konvencija, valja je smatrati kao istu vrstu odnosa. No ovde možemo primetiti da, kako vlast da se neki objekt koristi postaje više ili manje izvesna, shodno tome kako su ometanja na koja možemo nailaziti više ili manje verovatna, i kako se ta verovatnoća može neosetnim stepenima povećavati, to je u mnogo slučajeva nemoguće odrediti kad posedovanje počinje ili se okončava; i nema pouzdanog merila pomoću kojega možemo rešiti takva sporenja. Divlji vepar koji upadne u naše zamke smatramo da je u našem posedovanju ako je za nj nemoguće da umakne. No šta mi mislimo kad kažemo nemoguće? Kako izdvajamo tu nemogućnost od neverovatnoće? I kako to razlikovati tačno od verovatnoće? Obeležite tačne granice jednog i drugog, i pokažite merilo pomoću kojega možemo rešiti sve sporove

¹ Neki filozofi objašnjavaju pravo zauzimanja govoreći da svako ima neku svojinu u svome vlastitom radu: pa kad taj rad združi sa ma čime, to mu daje svojinu celine, ali: 1. Ima nekoliko vrsta zauzimanja o kojima se ne može reći da združujemo naš rad sa objektom koji stičemo: kao kad posedujemo livadu time što na njoj napasamo naša goveda; 2. Ovo objašnjava stvar pomoću priraštaja, što je nepotrebno kretanje u krugu; 3. Ne može se reći da združujemo naš rad sa čime sem u figurativnom smislu. Pravo govoreći, svojim radom mi samo tvorimo na tome neku promenu. To stvara odnos između nas i objekta; a otuda nastaje svojina, prema prethodnim principima.

koji mogu nastati i, kao što vidimo iz iskustva, odista često nastaju oko ovog predmeta.¹

No takvi sporovi mogu nastati ne samo povodom stvarnog postojanja svojine i posedovanja već isto tako povodom njihovog obima; i ti sporovi često nisu podložni nikakvom rešenju, ili pak ne može ih rešiti nijedna društvena moć sem uobrazilje. Čovek koji se iskrca na obalu nekog malog ostrva koje je pusto i neobrađeno smatra se njegovim posednikom od samog prvog trenutka, i stiče svojinu celoga, zato što je objekt tu ograničen i omeđen u mašti, a u isto vreme srazmeran je novom posedniku. Isti čovek iskrcavajući se na pusto ostrvo prostrano kao Velika Britanija, ne proširuje svoje vlasništvo dalje od svog neposrednog posedovanja, premda se brojna naseobina smatra vlasnikom celoga od trenutka njenog iskrcavanja.

¹ Ako potražimo rešenje ovih teškoća u razumu i javnom interesu, nikad nećemo biti zadovoljni; a ako ga potražimo u uobrazilji, očividno je da kvaliteti koji deluju na tu duševnu moć zalaze jedni u druge tako neosetno i postepeno da je nemoguće postaviti im tačne granice i okončanje. Teškoće u tom pogledu moraju se povećavati kad imamo u vidu da se naš sud menja veoma primetno prema predmetu, i da će se ista moć i bliskost smatrati posedovanjem u jednom slučaju a neće se ceniti kao takve u drugom. Čovek koji je gonio zeca do njegove potpune iznemoglosti smatrao bi nepravdom ako bi sad neko drugi jurnuo pre njega i ugrabio njegov plen. Ali taj isti čovek, prilazeći da ubere jabuku koja visi na dohvat njegove ruke, nema razloga da se potuži ako ga neko drugi, hitriji, pretekne i ubere plod. Šta je razlog ovoj razlici doli to da nepokretnost, budući da nije prirodna zecu, već je posledica napora, obrazuje u tom slučaju sa lovцем jak odnos kojega nema u drugom slučaju.

Ovde, dakle, izlazi da izvesna i nepogrešiva moć uživanja bez dodira i nekog drugog osetnog odnosa često ne proizvodi svojinu: i ja dalje primećujem da je osetni odnos, bez neke sadašnje moći, dovoljan katkad da da pravo na svojinu nekog objekta. Viđenje neke stvari retko je znatan odnos, a smatra se kao takav samo onda kad je objekt skriven ili veoma neraznamljiv; u tom slučaju nalazimo da samo viđenje donosi svojinu, prema maksimi — *da čak i čitav kontinent pripada naciji koja ga je prva otkrila*. Upadljivo je, međutim, da u slučaju otkrića i u slučaju posedovanja, prvi otkrivalac i posednik mora udružiti sa odnosom i nameru da sebe načini sopstvenikom, inače odnos neće imati svoju posledicu; i to zato što veza u našoj mašti između svojine i odnosa nije tako velika, no zahteva da joj takva namera pripomogne.

Sve ove okolnosti lako pokazuju koliko zamršena mogu postati mnoga pitanja koja se tiču sticanja svojine putom zauzimanja; i najmanji napor misli može nam pružiti slučajeve koji nisu podložni nikakvoj razložnoj odluci. Ako više volimo primere koji su stvarni ne-

No često se događa da pravo prvog posedovanja postane vremenom nejasno, i da je nemoguće rešiti mnoge raspre koje mogu nastati oko toga; u tom slučaju, dugo posedovanje ili održaj prirodno se umeša, i daje čoveku dovoljno svojine u svemu što uživa. Priroda ljudskog društva ne dopušta neku veliku tačnost niti možemo uvek da se vratimo do prvog postanja stvari da bismo odredili njihovo sadašnje stanje. Svaki znatniji razmak vremena stavlja objekte u takvu udaljenost da se čini na neki način da gube svoju stvarnost i tako malo utiču na um kao da nikad nisu postojali. Nečije pravo na posedovanje koje je danas jasno i izvesno izgledaće nejasno i sumnjivo posle pedeset godina, čak iako bi se činjenice na kojima se ono osniva dokazale sa najvećim osvedočenjem i izvesnošću. Iste činjenice nemaju isti uticaj posle tako dugog razdoblja vremena. I to se može primiti kao uverljiv argument u prilog naše prethodne

goli one izmišljene, možemo razmotriti sledeći, koji se nalazi bezmalo kod svakog pisca koji je raspravljao o zakonima prirode. Dve grčke naseobine, ostavljajući svoj zavičaj u potrazi za novim staništem, dobiše vest da su jedan obližnji grad napustili njegovi stanovnici. Da bi saznali istinu o tome, uputiše odmah dva glasnika, po jednog iz svake naseobine, koji, videći, kad se približiše gradu, da je obaveštenje tačno, potekoše trkom koji će pre, u nameri da svaki zauzme grad za svoje zemljake. Jedan od ovih glasnika, videći da u trci nije ravan onome drugom, hitnu se kopljem u gradska vrata i posluži ga sreća da se ono zabi u njih pre nego što tamo stiže njegov drug. Iz ovoga je nastao spor između dve naseobine, koja je od njih vlasnik praznoga grada; i taj se spor još vodi među filozofima. Što se mene tiče, nalazim da je spor nemoguće rešiti, i to stoga što čitavo pitanje lebdi u mašti, koja u ovom slučaju ne poseduje nikakvo tačno ni određeno merilo na osnovu kojega bi mogla da donese presudu. Da bi ovo bilo očividno, uzmimo u obzir: da su ona dva lica bila prosto članovi naseobine, a ne glasnici ili poslanici, njihove radnje ne bi imale nikakva značaja; jer u tom slučaju njihov odnos prema naseobinama bio bi tek nejak i nepotpun. Dodajte tome da njih ništa nije opredelilo da pojure ka vratima pre negoli ka zidovima ili ma kojem drugom delu grada doli to što vrata, budući najočigledniji i najupadljiviji deo, najbolje zadovoljavaju maštu da njih uzme umesto celine, kao što to vidimo kod pesnikâ, koji često prave od njih svoje slike i metafore. Sem toga, možemo imati u vidu da opip ili dodir jednoga glasnika nije pravo uzev posedovanja, kao što to nije ni pribijanje koplja u vrata, no to samo obrazuje odnos; a postoji odnos i u drugom slučaju, podjednako očigledan, mada možda ne podjednake snage. Koji od tih odnosa, dakle, donosi pravo i svojinu, ili — da li je ijedan od njih dovoljan za takvu posledicu — ostavljam odluci onih koji su mudriji od mene.

doktrine u pogledu svojine i pravde. Posedovanje za vreme dugog vremenskog razdoblja donosi pravo na posedovanje objekta. Ali izvesno je da, ma kako se sve proizvodilo u vremenu, nema ničeg stvarnog što je proizvelo vreme, te sledi da svojina, budući da ju je proizvelo vreme, nije ništa stvarno u objektima, već je izdanak osećanja na koja, kao što vidimo, jedino vreme ima nekog uticaja.¹

Stičemo svojinu objekata priraštajem, kad su oni povezani na prisan način sa objektima koji su već naša svojina, a u isto vreme su manji od ovih. Tako, plodovi našeg voćnjaka, priplod naše stoke, rad naših slugu — sve to smatra se našom svojinom, čak i pre posedovanja. Kad su objekti povezani zajedno u uobrazilji, skloni smo da ih postavimo u ravan položaj, i obično zamišljamo da su im dati isti kvaliteti. Mi lako prelazimo od jednog ka drugome i ne pravimo razliku u našim sudovima o njima, naročito ako su drugi neznatniji od prvih.²

¹ Sadašnje posedovanje je jasno odnos između nekog lica i objekta; ali to nije dovoljno da se izjednači sa odnosom prvog posedovanja, sem ako je ono prvo dugo i neprekinuto; u tom slučaju odnos se povećava na strani sadašnjeg posedovanja usled trajanja vremena, a umanjuje na strani prvog posedovanja usled udaljenosti. Ta promena u odnosu proizvodi sledstvenu promenu u svojini.

² Ovaj izvor svojine ne može se nikad objasniti sem uobraziljom, i može se potvrditi da su uzroci ovde nepomešani. Uzećemo da ih podrobnije objasnimo i da ih ilustrujemo primerima iz običnog života i iskustva.

Gore je bilo primećeno da je um prirodno naklonjen da spaja odnose, naročito one slične, i da nalazi u takvom ujedinjenju neku vrstu podesnosti i jednoobraznosti. Iz te naklonjenosti nastali su ovi zakoni prirode — *da prilikom prvog obrazovanja društva svojina uvek sledi sadašnje posedovanje*; a potom — *da se ona rađa iz prvog ili iz drugog posedovanja*. Sad, lako možemo zapaziti da se odnos ne ograničava prosto na jedan stepen, već da iz jednog objekta koji je spojen sa nama, stičemo odnos prema svakom drugom objektu koji je spojen sa njim, i tako dalje, dok misao ne izgubi lanac usled isuviše dugog putovanja. Ma kako odnos mogao oslabiti pri svakom pomeranju, on se ne uništava odmah, već često spaja dva objekta pomoću jednog neposrednog, koji je spojen sa oba. A taj princip ima takvu snagu da rađa pravo *priraštaja*, i prouzrokuje sticanje svojine ne samo onih objekata koje neposredno posedujemo već isto tako i onih koji su blisko spojeni sa njima.

Recimo da Nemač, Francuz i Španac uđu u jednu sobu u kojoj se na stolu nalaze tri boce vina, rajnsko, burgundsko i porto; i recimo da se sporečkaju oko podele tih boca: čovek kojega bi izabrali da spor presudi, da bi pokazao svoju bespristrasnost, dao bi, naravno,

svakome od njih proizvod njegove rođene zemlje; i to iz principa koji je, u izvesnoj meri, izvor onih zakona prirode koji pripisuju svojinu zauzimanju, održaju i priraštaju.

U svim ovim slučajevima, a naročito u slučaju priraštaja, postoji najpre *prirodno* ujedinjenje između predstave osobe i predstave objekta, a potom novo i *moralno* ujedinjenje proizvedeno onim pravom ili svojinom koje pripisujemo toj osobi. No ovde nailazimo na jednu teškoću koja zaslužuju našu pažnju, i može nam pružiti priliku da uzmemo na ispit onaj jedinstveni metod umovanja koji je bio upotrebljen u ovom predmetu. Ja sam već primetio da uobrazilja prelazi sa većom lakoćom od malog ka velikom negoli od velikog ka malom, i da je prelaz predstavâ uvek laški i gladi u prvom slučaju negoli u drugom. Sad, kako pravo priraštaja nastaje iz lakog prelaženja predstavâ kojima su odnosni objekti spojeni zajedno, prirodno je zamisliti da pravo priraštaja mora dobivati u snazi, u srazmeri u kojoj se prelaženje sredstava obavlja sa većom lakoćom. Prema tome, može se misliti da ćemo, kad smo stekli svojinu nekog malog objekta, lako smatrati svaki veliki objekt koji je spojen sa njime kao priraštaj, i kao pripadajućeg vlasniku malog objekta; jer prelaženje je u tom slučaju veoma lako od malog objekta ka onome velikom, i trebalo bi da ih spoji zajedno na najbliskiji način. Ali u stvari pokazuje se uvek da stvar stoji drugačije. Vladavina Velike Britanije čini se da povlači sa sobom potpuno pravo posedovanja Orknijskih ostrva, i ostrva Hebridi, Man i Vajt; ali vlast nad tim manjim ostrvima ne obuhvata prirodno nikakvo pravo na Veliku Britaniju. Ukratko, mali objekt prirodno sledi veliki kao njegov priraštaj; ali nikad se ne smatra da veliki objekt pripada vlasniku malog objekta koji je s njim spojen, samo zbog tog svojstva i odnosa. Ipak, u ovom drugom slučaju, prelaženje predstavâ je glade od vlasnika ka malom objektu koji je njegova svojina, i od malog objekta ka velikom, negoli u prvom slučaju od vlasnika ka velikom objektu, i od velikog ka malom. Prema tome, može se misliti da su ove pojave zamerke prethodnoj hipotezi — da *pripisivanje svojine priraštaju nije ništa drugo doli posledica odnosa predstavâ i glatkog prelaženja uobrazilje*.

Ako uzmemo u obzir litrinu i nepostojanost uobrazilje, i različna gledišta u koja neprestano postavlja svoje objekte, biće lako rešiti ovu zamerku. Kad pridajemo nekom licu svojinu dva objekta, mi uvek ne prelazimo od tog lica ka jednome objektu, pa od ovoga ka onome drugom koji je spojen s njim. Budući da objekte ovde valja uzeti kao svojinu lica, skloni smo da ih združimo i da ih postavimo u istu svetlost. Uzmimo, prema tome, da su jedan veliki i jedan mali objekt povezani; ako je lice snažno povezano sa velikim objektom, ono će isto tako biti snažno povezano sa oba objekta uzeta zajedno, zato što je ono povezano sa najznatnijim delom. Naprotiv, ako je ono samo povezano sa malim objektom, ono neće biti snažno povezano sa oba uzeta zajedno, zato što njegov odnos leži samo u najbeznačajnijem delu, koji nam se neće učiniti upadljiv u većem stepenu kad razmatramo celinu. I to je razlog zašto mali objekti postaju priraštaji velikih objekata, a ne veliki objekti priraštaji malih.

Opšte je mišljenje filozofâ i pravnikâ da more ne može postati svojina nijednog naroda; i to zato što je nemoguće uzeti ga u posedovanje, ili obrazovati onakav odelit odnos sa njim, koji bi mogao postati osnovom svojine. Onde gde taj razlog prestaje, svojina odmah nastaje. Tako, svi najjači branioci slobode morâ priznaju da rukavci i zalivi prirodno pripadaju kao priraštaj vlasnicima okolnog kopna. Pravo uzev, oni nisu ništa više spojeni ili ujedinjeni sa kopnom nego Tihi okean; ali kako su ujedinjeni u mašti, i budući u isto vreme manji, na njih se naravno gleda kao na priraštaj.

Svojina rekâ po zakonima većine nacija, i po prirodnom obrtu naše misli, pripisuje se vlasnicima njihovih obala, izuzev takve velike reke kao što su Rajna ili Dunav, koji izgledaju pregoleme uobrazilji da se dodaju kao priraštaji svojini susednih poljâ. No čak i te reke smatraju se svojinom one nacije kroz čije zemlje teku budući da im predstava nacije odgovara zamašnosti, i u mašti stoji sa njima u takvom odnosu.

Priraštaji koji se dodaju zemljištima koja se graniče rekama, obuhvataju zemljišta, kažu pravници, koja su nastala onim što oni nazivaju naplavljenja (*alluvio*), to jest, neosetno i neprimetno; a to su okolnosti koje snažno pomažu uobrazilju u združivanje. Onde gde se znatniji deo odvoji odjednom od jedne obale i spoji se sa drugom, to ne postaje svojina onoga na čiju zemlju padne, dok se ne sjedini sa zemljom i dok drveće ili bilje ne raširi svoje korene u obc.

Postoje drugi slučajevi koji su donekle slični priraštaju, ali koji se, u osnovi, znatno razlikuju, i zaslužuju našu pažnju. Od te je vrste združivanje svojina različitih lica, združivanje na takav način da se *razdvajanje* ne dopušta. Pitanje je — kome ujedinjena masa mora da pripadne.

Onde gde je združenost takve prirode da dopušta *podelu* ali ne *razdvajanje*, odluka je prirodna i laka. Mora se uzeti da je čitava masa zajednička vlasnicima raznih delova, i potom je valja podeliti prema srazmerama tih delova. Ali ovde ne mogu a da ne pomenem jednu upadljivu tananost rimskoga prava, koje razlikuje između *stapanja* i *pomešanosti*. Stapanje je sjedinjenje dva tela, kao što su različne tečnosti, gde se delovi tako potpuno stapaju da se više ne razlikuju. Pomešanost je mešanje dva tela, kao dve merice žita, gde delovi ostaju razdvojeni na očigledan i vidljiv način. Kako u drugom slučaju uobrazilja ne otkriva tako potpuno ujedinjenje kao u prvom, no kadra je da sledi i zadrži odelitu predstavu svakog, to je razlog zašto *građanski zakon*, premda je ustanovio potpunu zajednicu u slučaju *stapanja*, i posle toga srazmernu podelu, ipak u slučaju *pomešanosti* pretpostavlja da svaki od vlasnika zadrži odelito pravo; međutim, nužda ih naposljetku može prisiliti da se potčine istoj podeli.

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 communicata 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 cojusque competit. Arbitrio autem judicis, ut ipse aestimet quale cujusque frumentum fuerit. Inst. Lib. II. Tit. 1, f. 28.

(Ako je, na primer, Ticijevo žito pomešano sa tvojim žitom po obostranom pristanku, onda je ono zajedničko, jer pojedini delovi, odnosno pojedina zrna, ma čija da su bila, vašom saglasnošću su postala zajednička. Ali, ako je ono slučajno pomešano, ili ako ga je Ticije bez tvog pristanka pomešao, onda ono očevidno nije zajedničko, jer pojedini delovi zadržavaju svoje osobenosti. Zapravo, pod takvim uslovima, žito nije ništa više zajedničko nego što bi stado bilo zajedničko da su tvoja goveda pomešana sa Ticijevim govedima. I ako neko od vas celo to žito za sebe zadrži, nastaje parnički spor po pitanju pripadnosti žita. Stoga je dužnost sudije da po svom nahodjenju proceni čije je koje žito.)

Onde gde su svojine dva lica ujedinjene na takav način da nijedna ne dopušta *podelu* ni razdvajanje, kao kad čovek zida kuću na tuđem zemljištu, u tome slučaju celina mora pripadati jednome od vlasnika; i tu tvrdim da se ona prirodno zamišlja da pripada vlasniku najznatnijeg dela. Jer, ma kako složeni objekt mogao stajati u odnosu prema dva različna lica i prenositi naš pogled na oba u istim mah, ipak, kako najznatniji deo najvećma zauzima našu pažnju i po strogom ujedinjenju povlači sa sobom onaj manji, — iz tog razloga celina i stoji u odnosu prema vlasniku tog dela, i smatra se njegovom svojinom. Jedina teškoća je u tome šta ćemo hteti da nazovemo najznatnijim delom, i najprivlačnijim uobrazilji.

Ovaj kvalitet zavisi od nekoliko različnih okolnosti koje imaju malo veze jedne sa drugima. Jedan deo složenog objekta može postati znatniji nego drugi, bilo zato što je stalniji i trajniji; zato što je veće vrednosti; zato što je očevidniji i upadljiviji; zato što je većeg obima; ili zato što je njegovo postojanje većma izdvojeno i nezavisno. Lako je zamisliti da će, pošto ove okolnosti mogu biti združene i suprotstavljene na sve različne načine, i u svim različnim stepenima koji se mogu zamisliti, proizici mnogi slučajevi u kojima su razlozi za obe strane tako podjednako u ravnoteži da nam je nemoguće doneti neku zadovoljavajuću odluku. Tu je, dakle, pravi posao za građanske zakone da utvrde ono što su principi ljudske prirode ostavili neopredeljenim.

Površina se pokorava tlu, kaže građanski zakon: pisanje hartiji: platno slici. Ove se odluke dobro ne slažu jedne s drugima, i dokaz su oprečnosti onih načela iz kojih su nastale.

No od svih pitanja te vrste, najčudnije je ono koje je tokom mnogih stoleća delilo učenike *Prokula* i *Sabina*. Recimo da neko načini pehar od tuđe kovine, ili brod od tuđeg drveta, i recimo da vlasnik kovine ili drveta zatraži svoju građu, pitanje glasi: da li on stiče pravo na pehar ili na brod? *Sabin* je odgovorio potvrdno i tvrdio je da je supstanca ili materija osnova svih kvaliteta; da je ona nekvarljiva i besmrtna, pa prema tome nad oblikom, koji je slučajan i zavisan. U drugu ruku, *Prokul* je primetio da je oblik najočevidniji i najupadljiviji deo, te da se po njemu tela označuju da su od ove ili one

Pravo *nasleđivanja* je vrlo prirodno, zato što potiče od pretpostavljivog pristanka roditelja ili bliskog rođaka, i zato što je u opštem interesu ljudskog roda da ljudska posedovanja prelaze onima koji su im najdraži da bi ih to načinilo vrednijim i štedljivijim. Možda te uzroke potpomaže uticaj *odnosa*, ili udruživanje predstava, koji nas prirodno upućuje da uzimamo u obzir sina posle smrti oca, i da njemu pripisujemo pravo na svojinu očevih posedovanja. Ta dobra moraju postati nečija svojina: ali čija, to je pitanje. Ovde je očevidno da deca dolaze na um: pa budući posredstvom svog preminulog roditelja već spojena sa tim posedovanjima, skloni smo da ih još dalje spajamo pomoću odnosa svojine. O ovome ima mnogo paralelnih primera.¹

pojedinačne vrste. Tome je mogao dodati da je materiju ili supstancu u većini tela, kao kolebljivu i neizvesnu, potpuno nemoguće slediti u svim njenim promenama. Što se mene tiče, ja ne znam na kojim se principima takva raspra može izvesno rešiti. Zadovoljiću se stoga opaskom da meni odluka *Trebonija* izgleda prilično vešto smišljena: da pehar pripada vlasniku kovine zato što se on može vratiti u svoj prvobitni oblik, ali da brod pripada tvorcu njegovog oblika iz oprečnog razloga. No ma koliko domišljat mogao izgledati ovaj razlog, on jasno zavisi od mašte, koja, usled mogućnosti takvog svođenja, nalazi bližu vezu i odnos između pehara i vlasnika njegove kovine negoli između broda i vlasnika njegovog drveta, gde je supstanca većma utvrđena i neproimenljiva.

¹ U ispitivanju različnih prava na vlast u vladavini, naići ćemo na mnoge razloge da nas uvere da pravo nasleđa zavisi, u velikoj meri, od uobrazilje. Međutim, ja ću se zadovoljiti jednim primerom, koji pripada ovom predmetu. Recimo da neko lice umre bez dece, i da među njegovom rodbinom nastane spor oko nasleđstva; ako njegovo bogatstvo potiče delom od njegova oca, delom od njegove majke, očevidno je da je najprirodniji put da se takav spor reši tako što će se podeliti njegova posedovanja, pa svaki deo dodeliti porodici od koje deo potiče. Sad, ako se uzme da je to lice nekada bilo potpun i ukupan vlasnik tih dobara, ja pitam: Šta je to što čini da u toj podeli nalazimo izvesnu pravičnost i prirodnu razložnost, ako to nije uobrazilja? Njegovo čuvstvo prema tim porodicama ne zavisi od njegovih posedovanja; iz tog razloga njegovo odobravanje za takvu podelu nikad se ne može pretpostaviti da može biti potpuno nesumnjivo. A što se tiče javnog interesa, ne čini se da on i najmanje dolazi u obzir ni sa jedne ni sa druge strane.

ODELJAK IV

O prenosu svojine putom pristanka

Ma koliko korisna, ili čak nužna po ljudsko društvo mogla biti stabilnost posedovanja, nju prate veoma znatne nezgode. Odnos podesnosti ne bi nikad trebalo da dolazi u obzir pri raspodeli ljudskih posedovanja, ali mi se moramo upravljati prema pravilima koja su opštija u njihovoj primeni i slobodnija od sumnje i neizvesnosti. Od te vrste je *dato* posedovanje pri prvom uspostavljanju društva, a potom *zauzimanje, održaj, pri-raštaj i nasleđivanje*. Pošto ovi zavise veoma mnogo od slučaja, oni se često moraju pokazivati protivrečni i prema ljudskim potrebama i prema željama, pa lica i posedovanja moraju često biti veoma loše prilagođeni. To je velika nezgoda koja traži lek. Da se lek primeni neposredno, i da se svakome dopusti da zagrabi nasilno ono što smatra da je podesno za nj, to bi dovelo do uništenja društva, pa stoga pravila pravde traže neku sredinu između krute stabilnosti i promenljive i neizvesne prilagođenosti. No nema sredine koja je bolja nego što je ona očigledna — da posedovanje i svojina uvek budu stabilni — osim kad vlasnik pristaje da ih prenese na neko drugo lice. To pravilo ne može imati rđavu posledicu da prouzrokuje ratove i razmirice, jer vlasnikov pristanak, a jedino se njega to tiče, ide zajedno sa otuđenjem; i to može poslužiti mnogoj dobroj svrsi pri prilagođavanju svojine licima. Razni delovi zemlje proizvode razna dobra; i ne samo to, već i razni ljudi su i po prirodi bolje podešeni za različna poslovanja, i postižu veću usavršenost kad se ograniče samo na jedno. Sve to zahteva uzajamnu razmenu i saobraćanje; iz tog razloga se prenos svojine putom pristanka osniva na zakonu prirode, kao god i njena stabilnost bez takvog pristanka. Dovde je prenos opredeljen prostom korisnošću i interesom. No možda iz beznačajnijih razloga, *predaja*, ili svestan prenos objekta, prema većini pisaca obično zahtevaju građanski zakoni, a isto tako i prirodni zakoni, kao potrebnu okolnost u prenošenju svojine. Svojina nekog objekta, kad se uzme kao nešto stvarno, bez ikakvog upućivanja na moral ili osećanja uma, kvalitet je potpuno neopoziv, i čak nepojmljiv; i ne možemo obrazovati nikakvu jasnu zamisao ni o njenoj stabilnosti ni o prenosu. Nepotpunost naših predstava oseća se manje primetno u

pogledu njene stabilnosti, zato što manje zauzima, našu pažnju, a um lako prelazi preko nje, bez pomnog ispitivanja. Ali prenos svojine od strane jednog lica drugome upadljiviji je događaj, i manjkavost naših predstava postaje приметnija u toj prilici i obavezuje nas da se okrenemo na sve strane u potrazi za nekim lekom. Sad, pošto ništa toliko ne oživljava neku predstavu kao dati utisak, i odnos između tog utiska i predstave, — za nas je prirodno da na toj strani potražimo neko lažno razjašnjenje. Da bismo pomogli uobrazilji da pojmi prenos svojine, uzimamo opažljiv objekt i stvarno prenosimo njegovo posedovanje na lice kojem hoćemo da damo svojinu. Zamišljena sličnost radnjâ, i prisutnost ove opažljive predaje, obmanjuju um, i on uobražava da poima tajanstveno prelaženje svojine. A da je ovo objašnjenje stvari ispravno, vidi se otuda što su ljudi izumeli *simboličnu* predaju da bi zadovoljili maštu onde gde je stvarna predaja neizvodljiva. Tako, predajom ključeva ambara podrazumeva se predaja žita koje se nalaze u njemu; predaja kamena i zemlje predstavlja predaju imanja. To je jedna vrsta praznoverne prakse, u građanskom pravu, i u zakonima prirode, slična *rimokatoličkoj* praznoverici u religiji. Kao što *rimokatolici* predstavljaju nepojmljive misterije *hrišćanske* religije, i čine ih prisutnijim u umu, pomoću voštanice, ili odežde, ili izraza lica za koje se pretpostavlja da su im slični, isto tako pravnici i moralisti su iz istog razloga uleteli u slične izmišljotine i nastojali da se pomoću tih sredstava uvere o prenosu svojine putom pristanka.

ODELJAK V

O obavezi obećanjâ

Da pravilo morala, koje nalaže da se ispune obećanja, nije *prirodno*, pokazaće dovoljno jasno ove dve postavke, koje uzimam da dokažem, naime, *da obećanje ne bi bilo inteligibilno pre nego što su ga ljudske konvencije ustanovile; pa čak i kad bi bilo inteligibilno, njega ne bi pratila nikakva moralna obaveza.*

Kažem, *prvo*, da obećanje nije inteligibilno prirodno, niti prethodi ljudskim konvencijama, i da čovek, koji ne zna za društvo, nikad ne bi mogao da se obavezuje drugom, čak i kad bi oni mogli intuicijom da saznaju misli jedan drugoga. Ako su

obećanja prirodna i inteligibilna, mora postojati neki čin uma koji prati reči, *ja obećavam*; i obaveza mora zavisiti od tog čina uma. Razmotrimo, prema tome, sve duševne moći, i pogledajmo koja se od njih najviše upotrebljava u našim obećanjima.

Čin uma, izražen obećanjem, nije rešenost da se nešto obavi; jer sâmo to nikad ne nameće nikakvu obavezu. Niti je to želja za takvim obavljanjem; jer možemo se obavezati bez takve želje, pa čak i uz mrskost, objavljenu i priznatu. Nije to ni *htenje* te radnje koju obećavamo da obavimo; jer obećanje uvek ima u vidu neko buduće vreme, a volja ima uticaja samo na sadašnje radnje. Sledi, prema tome, da pošto čin uma, koji ulazi u obećanje i proizvodi njegovu obavazu, nije ni rešenost želja, ni *htenje* neke pojedine radnje, o mora nužno biti *htenje* one obaveze koja proizilazi iz obećanja. Ovo nije samo zaključak filozofije već je potpuno saobrazan našem običnom načinu mišljenja i izražavanja, kad kažemo da nas veže naš vlastiti pristanak, i da obaveza nastaje od same naše volje i zadovoljstva. Jedino je pitanje, dakle, da li ne postoji očita apsurdnost u pretpostavljanju tog čina uma, i to takva apsurdnost da u nju ne bi mogao upasti niko čije predstave nisu zbrkale predrasuda i pogrešna upotreba jezika.

Sav moral zavisi od naših osećanja; pa kad nam neka radnja ili kvalitet uma godi *na izvestan način*, kažemo da je ona vrlo; a kad nam je njeno zapostavljanje ili ne-obavljanje neugodno *na sličan način*, kažemo da smo pod obavezom da je obavimo. Promena obaveze pretpostavlja promenu osećanja; u stvaranje nove obaveze pretpostavlja javljanje novog osećanja. Ali izvesno je da mi prirodno ne možemo da menjamo naša vlastita osećanja baš kao što ne možemo da menjamo kretanje nebeskih tela; nit možemo jedinitim činom volje, to jest obećanjem, da načinimo neku radnju prijatnom ili neprijatnom, moralnom ili nemoralnom, koja bi, bez tog čina, proizvela oprečne utiske, ili bi bila odbarena različnim kvalitetima. Prema tome, bilo bi apsurdno hteti neku novu obavezu, to jest neko novo osećanje bola ili zadovoljstva; a nije ni moguće da bi ljudi mogli da upadnu u tako grubu apsurdnost. Prema tome, obećanje je nešto što je *prirodno* potpuno neinteligibilno, i ne postoji čin uma koji mu pripada.¹

¹ Kad bi se moral mogao otkriti razumom, a ne osećanjem, bilo bi još očevidnije da obećanja ne mogu tvoriti promene na njemu. Moral se sastoji, pretpostavlja se, u odnosu. Svaki nov zahtev mora-

Ali *drugo*, kad bi postojao neki čin uma koji mu pripada, on ne bi mogao *prirodno* proizvesti nikakvu obavezu. To izgleda očigledno iz prethodnog umovanja. Obećanje stvara novu obavezu. Nova obaveza pretpostavlja nastajanje novih osećanja. Volja nikad ne stvara nova osećanja. Prema tome, iz osećanja prirodno ne bi mogla nastati nikakva obaveza, čak ni pod pretpostavkom da bi um mogao da upadne u apsurdnost htenja te obaveze.

Ista istina može se dokazati još očiglednije pomoću onog umovanja kojima je dokazano da je pravda uopšte veštačka vrлина. Nijedna radnja ne može se zahtevati od nas kao naša dužnost, osim ako je u ljudsku prirodu usađena neka pokretačka strast ili pobuda koja je kadra da proizvede radnju. Ta pobuda ne može biti osećanje dužnosti. Osećanje dužnost pretpostavlja neku prethodnu obavezu; a onde gde radnju ne zahteva neka prirodna strast, nju ne može zahtevati neka prirodna obaveza, pošto ona može izostati a da to ne dokazuje nikakav nedostatak ili nepotpunost uma i naravi, pa sledstveno i nikakav porok. Sad, očevидno je da nemamo pobude koja nas vodi ispunjenju obećanjâ, odelito od osećanja dužnost. Ako bismo mislili da obećanja nemaju moralne obaveze, nikad ne bismo osetili naklonjenost da ih održimo. To nije slučaj sa prirodnim vrlinama. Iako nema obaveze da pomažemo nevoljne, naša humanost uputiće nas tome; a kad prenebregnemo tu dužnost, nemoral prenebreg-

la, prema tome, mora proizilaziti iz nekog novog odnosa objekata; pa sledstveno volja ne bi mogla da proizvede *neposredno* nikakvu promenu u moralu, ali mogla bi da ima to dejstvo samo proizvođenjem promene na objektima. Ali kako je moralna obaveza obećanja čista posledica volje, bez i najmanje promene ma gde u vasioni, to sledi da obećanja nemaju *prirodne* obaveze.

Ako bi se kazalo da taj čin volje, budući u stvari nov objekt, proizvodi nove odnose i nove dužnosti, odgovorio bih, da je to čist sofizam koji se može otkriti uz vrlo umereno korišćenje tačnosti i preciznosti. Hteti novu obavezu — hteti je nov nov odnos; pa, prema tome, ako bi se taj novi odnos objekata obrazovao samim htenjem, mi bismo, u stvari, hteli htenje, što je očevидno apsurdno i nemoguće. Tu volja nema objekt ka kojem bi mogla stremiti, no mora se vraćati na samo sebe *in infinitum*. Nova obaveza zavisi od novih odnosa. Novi odnosi zavise od novog htenja. Novo htenje ima za objekt novu obavezu, pa sledstveno nove odnose, i sledstveno novo htenje; a to novo htenje, opet, ima u vidu novu obavezu, odnos i htenje, bez okončanja. Prema tome, nemoguće je da bismo ikad mogli hteti novu obavezu; pa sledstveno nemoguće je da bi volja ikad mogla da prati obećanje, ili da proizvede novu obavezu morala.

nuća nastaje otuda što to dokazuje nedostajanje prirodnih osećanja ljudskosti. Otac zna da je njegova dužnost da se stara o svojoj deci, ali on isto tako ima i prirodnu naklonjenost ka tome. A kad nijedno ljudsko biće ne bi imalo tu naklonjenost, niko ne bi mogao biti pod takvom obavezom. Ali kako prirodno nema naklonjenosti ka poštovanju obećanja odelito od osećanja njihove obaveze, to sledi da vernost nije prirodna vrлина, i da obećanja nemaju snage prethodne ljudskim konvencijama.

Ako se neko ne slaže sa ovim, on mora pružiti pravi dokaz za ove dve postavke, naime — *da postoji poseban čin uma dodat obećanjima — i da se posledično ovom činu uma, javlja naklonjenost ka izvršenju, odelito od osećanja dužnosti*. Uveren sam da je nemoguće dokazati bilo jednu bilo drugu od ovih tačaka, pa prema tome usuđujem se da zaključim da su obećanja ljudski izumi, osnovani na potrebama i u interesu društva.

Da bismo otkrili te potrebe i interese, moramo razmotriti one iste kvalitete ljudske prirode iz kojih, već smo videli, nastaju oni prethodni zakoni društva. Budući da su ljudi po prirodi sebični, ili tako ograničeno darežljivi, oni se ne mogu lako privoleti da obave neku radnju u interesu neznanaca, osim ako imaju u vidu neku obostranu korist, za koju nema nade da se može drukčije postići sem takvom radnjom. Sad, kako se često događa da te uzajamne radnje ne mogu da se okončaju u istom času, nužno je da jedna strana ostane u neizvesnosti i da zivisi od zahvalnosti one druge za uzvrat dobrote. No toliko je iskvarenosti među ljudima da, opšte govoreći, to postaje tek slabo osiguranje; pa kako se ovde pretpostavlja da dobročinitelj pruža svoje usluge imajući u vidu sopstveni interes, to ova okolnost, i oduzima od obaveze i daje primer sebičnosti, koja je istinska majka nezahvalnosti. Kad bismo, prema tome, sledili prirodni tok svojih strasti i naklonosti, obavljali bismo tek malo radnja u korist drugih iz nezainteresovanih pogleda, zato što smo prirodno veoma ograničeni u svojoj dobroti i nežnom osećanju; i obavljali bismo isto tako malo od te vrste obzira prema interesu, zato što se ne možemo uzdati u njihovu zahvalnost. Tu je, dakle, uzajamno saobraćanje dobrih usluga na neki način izgubljeno među ljudima, gde je svaki upućen na sopstvenu umešost i radljivost radi svoje dobrobiti i svog održanja. Pronalazak zakona prirode, o *stabilnosti* posedovanja, već je načinio ljude trpeljivim jedne prema drugima; zakon o *prenosu* svojine i posedovanja putom

pristanak počeo je da ih čini uzajamno korisnim; no još uvek ti zakoni prirode, ma koliko se strogo poštovali, nisu dovoljni da ljude načine uslužnim jedne prema drugima onoliko koliko ih je priroda osposobila da to postanu. Iako je posedovanje *stabilno*, ljudi često od toga mogu požnjeti tek malo koristi, dok poseduju veće količine neke vrste dobara nego što im je to potrebno, a u isto vreme trpe oskudicu u drugima. *Prenos* svojine, što je pravi lek za tu nezgodu, ne može da je otkloni potpuno; jer to može da se zbiva samo s obzirom na one objekte koji su *prisutni* i *pojedinačni*, ali ne na one koji su *odsutni* i *opšti*. Čovek ne može preneti svojinu jedne određene kuće, pedeset milja udaljene, zato što pristanak ne može da prati predaju, a to je okolnost potrebna. Čovek ne može da prenese ni svojinu od deset bušela žita, ili pet bačvi vina, samim iskazom i pristankom, zato što su to samo opšti pojmovi, i nemaju nikakav odelit odnos sa nekom određenom gomilom žita ili buradi vina. Osim toga, promet ljudskoga roda ne ograničava se na razmenu robâ već može da se proširi na usluge i radnje, koje se mogu razmenjivati na našu uzajamnu korist i interes. Vaše je žito zrelo danas, moje će sazreti sutra. Probitačno je po nas obojicu da ja radim sa vama danas, a da vi meni pomognete sutra. Ja nemam nikakve blagonaklonosti prema vama, a vi isto tako malo marite za mene. Neću, prema tome, da dajem sebi nimalo truda vas radi; ako bih radio sa vama sebe radi, u očekivanju uzvrata, znam da ću se razočarati i da ću se uzalud oslanjati na vašu zahvalnost. Tu vas, dakle, ostavljam da radite sami: i vi postupite prema meni na isti način. Vreme se promeni; i obojica gubimo svoju žetvu zbog uzajamnog nemanja poverenja i sigurnosti.

Sve ovo je posledica prirodnih i nerazlučnih principa i strasti ljudske prirode; a kako su te strasti i principi nepromenljivi, može se pomisliti da naše vladanje, koje zavisi od njih, mora takođe bit sto takvo, i da bi bilo uzalud, kako za moraliste tako i za političare, da petljaju oko nas, ili da pokušaju da izmene uobičajeni tok naših radnja, imajući u vidu javni interes. I zaista, ako bi uspeh njihovih nauma zavisio od njihovog uspeha u popravljanju ljudske sebičnosti i nezahvalnosti, oni nikad ne bi nimalo uznapredovali, sem ako bi ih pomogla Svemogućna sila, koja je jedina kadra da iznova uobliči ljudski um i promeni njegov karakter u takvim osnovnim stvarima. Oni mogu polagati pravo jedino na to da dadu nov pravac onim prirodnim strasti-

ma, i da nas pouče da možemo naše prohteve bolje zadovoljiti na način okolišan i veštački negoli njihovim strmoglavim i silovitim kretanjem. Otuda se naučim da činim uslugu drugome, a da prema njemu ne osećam nikakvu stvarnu blagonaklonost; jer predviđamo da će on uzvratiti moju uslugu, u očekivanju druge iste vrste, i da bi održao istu uzajamnost dobrih usluga sa mnom ili sa drugima. Pa shodno tome, pošto sam ga uslužio, i on je u posedovanju preimućstva koje proizilazi iz moje radnje, pobuđen je da obavi svoj deo, pošto predviđa posledice odbijanja.

No iako ovo ljudsko saobraćanje, nadahnuto sebičnošću, počinje da se javlja i da preovlađuje u društvu, ono ne ukida potpuno štedrije i plemenitije veze prijateljstva i dobrih usluga. Ja još uvek mogu da činim usluge onim osobama koje volim, i koje bolje poznajem, a da pri tom nemam u izgledu neku korist; i oni meni uzvraćaju na isti način, imajući u vidu samo to, da nagrade moje prošle usluge. Prema tome, da bismo razlikovali te dve različne vrste saobraćanja, ono zainteresovano i ono nezainteresovano, pronađena je izvesna *forma reči* za ono prvo, kojim se obavezujemo na izvršenje neke radnje. Ova forma reči sačinjava ono što nazivamo *obećanje*, koje je sankcija zainteresovanog saobraćanja ljudskog roda. Kad čovek kaže da *obećava* nešto, on u stvari izražava *rešenost* da to učini; a zajedno s tim, upotrebivši *formu reči*, čini sebe podložnim kazni da mu se nikad više ne veruje u slučaju neizvršenja. Rešenost je prirodan čin uma, koji obećanja izražavaju; ali ako u tom slučaju ne bi bilo ničeg više osim rešenosti, obećanja bi samo oglašavala naše ranije pobude, a ne bi stvarala nikakvu novu pobudu ili obavezu. Ona su ljudske konvencije koje stvaraju novu pobudu onda kad je iskustvo naučilo da bi se ljudski poslovi mogli voditi mnogo više na uzajamnu korist ako bi se uspostavili zvesni *simboli* ili znaci, pomoću kojih bismo mogli davati jedni drugima osiguranje u pogledu našeg vladanja u nekom određenom događaju. Posle uspostavljanja tih znakova, ko god ih upotrebi odmah se u svo-
me nteresu obavazuje da izvršava svoje obaveze, i ne može nikad očekivati da mu se veruje ako odbija da izvrši ono što je obećao.

Ni to saznanje, koje je potrebno da bi ljudski rod postao svestan ovog interesa za *uspostavljanje* i *poštovanje* običajâ, ne treba ocenjivati tako kao da premaša sposobnost ljudske prirode, ma koliko ona bila divlja i nekultivisana. Potrebno je tek malo iskustva u svetu da bismo opazili sve te posledice i pre-

imućstva. Najkraće iskustvo u društvu otkriva ih svakom smrtniku; a kad svaki pojedinac opazi isto osećanje interesa kod svojih bližnjih, on odmah izvršava svoje deo svakog ugovora, jer je uveren da i oni neće omanuti u njihovom. Svi oni, zajedničkim pristankom, pristupaju jednoj shemi radnjâ, sračunatih za zajedničko dobro, i saglašavaju se da ostanu pri svojoj reči; i ništa im nije potrebno da bi se obrazovalo to slaganje ili konvencija doli to da svako ima osećanje interesa za verno spunjenje obaveza i da izražava to osećanje drugim članovima društva. To odmah prouzrokuje da taj interes deluje na njih; a interes je prva prinuda za izvršenje obećanjâ.

Posle toga moralno osećanje sadejstvuje s interesom, i postaje nova obaveza za ljudski rod. To osećanje moralnosti u izvršavanju obećanjâ proizilazi iz istog principa kao i ono u uzdržanosti od tuđe svojine. *Javni interes, vaspitanje i umenje političarâ* imaju istu posledicu u oba slučaja. Kad pretpostavljamo da moralna obaveza prati obećanja, mi ili nadvladavamo ili izbegavamo teškoće kojih se opominjemo. Na primer, obično se ne misli da izražavanje rešenosti obavezuje; i mi ne možemo lako da pojmimo kako bi upotreba izvesne forme reči mogla da prouzrokuje neku materijalnu razliku. Tu mi, prema tome, kao *bajagi* tvorimo jedan nov čin uma koji nazivamo *htenjem* obaveze; i zamišljamo da moralnost od toga zavisi. No mi smo već dokazali da takav čin uma ne postoji, pa sledstveno da obećanja ne nameću prirodnu obavezu.

Da ovo potvrdimo, možemo pridodati neke druge refleksije o onoj volji o kojoj se zamišlja da ulazi u obećanje i da prouzrokuje njegovu obavezu. Očevidno je da se sama volja nikad ne zamišlja da prouzrokuje obavezu, no mora se izraziti rečima ili znacima da bi nametnula čoveku nešto što ga vezuje. Kad se izraz jednom unese kao sluga volji, on uskoro postaje glavni deo obećanja, a čovek neće biti manje vezan svojom reči, iako on potajno daje drukčiji pravac svojoj nameri, i uzdržava se i od rešenosti i od htenja obaveze. Ali iako izraz u većini prilika čini celo obećanje, ipak, on to ne čini uvek; i čovek koji bi upotrebio neki izraz čije značenje on ne zna, i koji upotrebi bez ikakve namere da sebe veže, zaista ne bi bio vezan njime. Štaviše, ako i zna njegovo značenje, ali upotrebi ga samo u šali, i s takvim znacima koji očevidno pokazuju da on nema ozbiljne namere da sebe veže, on ne bi bio pod kakvom obavezom izvršenja; no

potrebno je da reči budu potpun izraz volje, bez ikakvih oprečnih znakova. Štaviše, čak ni s tim ne smemo ići tako daleko da zamišljamo da čovek o kojem, zahvaljujući hitrini našeg razuma, pogađamo, po izvesnim znacima, da namerava da nas obmane, nije vezan svojim izrazom ili verbalnim obećanjem, ako to prihvatamo, već da moramo ograničiti taj zaključak na one slučajeve gde su znaci drukčije vrste od onih znakova obmane. Sve ove protivrečnosti lako se daju objasniti, ako je obaveza obećanja samo ljudski izum radi pogodnosti društva; ali neć nikad biti objašnjene ako je to nešto *stvarno* i *prirodno*, a proizilazi iz neke radnje uma ili tela.

Primetiću dalje da, pošto svako novo obećanje nameće novu moralnu obavezu licu koje obećava, i pošto ta nova obaveza proizilazi iz njegove volje, to je jedna od najvećma tajanstvenih i neshvatljivih operacija koju je moguće zamisliti i može se čak uporediti sa *transupstancijacijom* ili *rukopoloženjem*,* gde izvesna forma reči, zajedno sa izvesnom namerom, menja potpuno prirodu spoljašnjeg objekta, pa čak i ljudskog stvorenja. No mada su te tajne dotle slične, veoma je upadljivo da se one široko razlikuju u drugim pojedinostima, i da se ta razlika može smatrati kao jak dokaz razlike njihovog porekla. Kako je obaveza obećanja izum u interesu društva, ona se izvitoperava u onoliko mnoštvo različnih oblika koliko taj intres zahteva, pa čak zalazi u nepotrebne protivrečnosti, radije nego da gubi iz vida svoj objekt. No kako su one druge čudovišne doktrine samo sveštenski izumi, i nemaju u vidu javni interes, njih manje uznemiravaju nove prepreke u napredovanju; i mora se priznati da, posle prve apsurdnosti, one neposrednije slede maticu razuma i zdrave pameti. Bogoslovi su jasno opazili da je neophodno da pored spoljašnjeg oblika reči, koji je samo puki zvuk, postoji i namera da bi one bile efikasne i da ta namera, budući jednom smatrana potrebnom okolnošću, svojom odsutnošću mora podjednako uskratiti dejstvo, bila ona priznata ili skrivena, bila iskrena ili obmanjliiva. Shodno tome, oni su obično određivali da namera sveštenika čini svetu tajnu, a kad on prikriveno povlači svoju nameru, on u sebi tvori veoma zločinački čin, ali još uvek uništava krštenje, ili pričest, ili rukopoloženje. Strašne posledice

* Mislim ukoliko se pretpostavlja da rukopoloženje proizvodi *neizbrisiv* karakter. U drugim pogledima oni su samo pravna kvalifikacija.

ovog učenja nisu bile kadre da ometu njegovo uspostavljanje, kao što je nepodesnost sličnog učenja, u pogledu obećanjâ, sprečila da se to učenje uspostavi. Ljudi se uvek više brinu za sadašnji život negoli za onaj budući; i skloni su da smatraju najmanje zlo koje se tiče prvoga važnijim negoli i ono najveće koje se tiče drugog.

Možemo izvesti isti zaključak o poreklu osećanjâ, iz *sile* koja se smatra da obezvređuje sve ugovore, i oslobađa nas od njihove obaveze. Takav princip je dokaz da obećanja nemaju prirodne obaveze i da su samo veštački izumi radi pogodnosti i koristi društva. Ako stvar pravo razmotrimo, sila se suštinski ne razlikuje od ma koje druge pobude nade ili straha, koje nas mogu naterati da zadamo našu reč i da se postavimo pod obavezu. Čovek, opasno ranjen, koji obeća zamašnu svotu hirurgu da ga izleči, zaceo bio bi obavezan da izvrši obećanje, premda se taj slučaj ne bi tako mnogo razlikovao od slučaja čoveka koji obeća svotu razbojniku, da bi to proizvelo tako veliku razliku u našim osećanjima morala, kad ta osećanja ne bi bila potpuno sazdana na javnom interesu i pogodnosti.

ODELJAK VI

Neka dalja razmišljanja o pravdi i nepravdi

Sad smo razmotrili tri osnovna zakona prirode, *zakon o stabilnosti posedovanja*, o *njegovom prenosu pristankom*, i o *ispunjenju obećanjâ*. Mir i bezbednost ljudskog društva potpuno zavise od strogog pridržavanja tih triju zakona; i nemoguće je da se uspostavi dobro slaganje među ljudima onde gde se ti zakoni zapostave. Društvo je apsolutno nužno po blagostanje ljudi, a ti zakoni su isto tako nužni da podrže društvo. Ma kakva obuzdavanja oni mogli nametati ljudskim strastima, oni su stvarni izdanak tih strasti, i samo su veštiji i prefinjeniji način njihovog zadovoljenja. Ništa nije budnije ni inventivnije nego što su naše strasti; i ništa nije očevidnije nego što su konvencije za poštovanje tih pravila. Priroda je, prema tome, poverila tu stvar potpuno ljudskom ponašanju, i nije postavila u um nikave naročite izvorne principe, da bi nas opredelila za izvršavanje niza radnja, u koje bi drugi principi našeg sklopa i sastava

bili dovoljni da nas navedu. Pa da bismo se potpunije uverili u tu istinu, ovde možemo za trenutak zastati i iz pregleda prethodnih umovanja možemo izvesti neke nove argumente da dokazemo da su ti zakoni, ma kako nužni, potpuno veštački, i od ljudskog izuma — pa sledstveno, da je pravda veštačka, a ne prirodna vrlina.

I. Prvi argument kojim ću se koristiti potiče iz obične definicije pravde. Pravda se obično definiše tako da je *stalna i besprekidna volja da se svakome dâ ono što njemu pripada*. U toj definiciji pretpostavlja se da postoje takve stvari kao što su pravo i svojina, nezavisno od pravde, da njoj prethode i da bi oni postojali, iako ljudi nisu nikad ni sanjali da privode u delo takvu vrlinu. Ja sam već pimetio, na letimičan način, pogrešku ovog mišljenja, i ovde ću nastaviti da izložim malo razgovetnije svoja osećanja o tome predmetu.

Poću sa zapažanjem da je taj kvalitet, koji nazivamo *svojinom*, sličan mnogim imaginarnim kvalitetima *peripatetične* filozofije, i iščezava pri tačnijem zagledanju u predmet, kad se razmatra ovdojeno od naših moralnih osećanja. Očevidno je da se svojina ne sastoji ni u kakvim osetnim kvalitetima objekta. Jer ovi mogu ostajati nepromenljivo isti, dok se svojina menja. Svojina, se prema tome, mora sastojati u nekom odnosu objekta. Ali to nije u njegovom odnosu s obzirom na druge spoljašnje i beživotne objekte. Jer i ovi mogu isto tako ostajati nepromenljivo isti, dok se svojina menja. Taj kvalitet, prema tome, sastoji se u odnosima objekata prema inteligentnim i razumnim bićima. Ali suština svojine ne obrazuje spoljašnji i telesni odnos. Jer taj odnos može biti isti između beživotnih objekata, ili s obzirom na beslovesna stvorenja, premda u tim slučajevima on ne obrazuje svojinu. Prema tome, svojina se sastoji u nekom unutrašnjem odnosu, to jest u nekom uticaju koji spoljašnji odnosi objekta imaju na um i radnje. Tako se spoljašnji odnos koji nazivamo *zauzimanjem*, ili prvim posedovanjem, ne zamišlja da je sam po sebi svojstvo objekta, već samo da prouzrokuje njegovo svojstvo. Sad, očevidno je da taj spoljašnji odnos ne prouzrokuje ništa u spoljašnjim objektima i da ima uticaja samo na um, dajući nam osećanje dužnosti da se uzdržavamo od tog objekta i da ga vraćamo prvom posedniku. Te radnje su ono što nazivamo *pravdom*; pa sledstveno priroda svojine zavisi od te vrline, a ne vrlina od svojine.

Ako bi čovek, prema tome, tvrdio da je pravda prirodna vrlina, a nepravda prirodan porok, morao bi tvrditi, ne obzirujući se na pojmove *svojine* i *prava* i *obaveze*, da izvesno ponašanje i niz radnja, u izvesnim spoljašnjim odnosima objekata, imaju prirodno moralnu lepotu li rugobu, i prouzrokuju izvorno zadovoljstvo ili nelagodnost. Tako, vraćanje čoveku njegovih dobara smatra se vrlim, ne zato što je priroda takvo ponašanje u pogledu tuđe svojine spojila sa izvesnim osećanjem zadovoljstva, već zato što je pripojila to osećanje takvom ponašanju, u pogledu onih spoljašnjih objekata koje su drugi najpre ili dugo posedovali, ili koje su dobili uz pristanak onih koji su ih najpre ili dugo posedovali. Ako nam priroda nije dala takvo osećanje, tako nešto kao što je svojina ne postoji prirodno ni prethodno ljudskim konvencijama. Sad, iako se čini dovoljno očiglednim, u ovom suvoparnom i tačnom razmatranju datog predmeta, da priroda nije spojila zadovoljstvo, ili osećanje odobravanja, sa takvim ponašanjem, ipak, da bih ostavio što je moguće manje mesta sumnji, dodaću još malo argumenata da potvrdim svoje mišljenje.

Prvo, da nam je priroda dala zadovoljstvo te vrste, ono bi bilo isto tako očevidno i razaznanljivo kao u svakoj drugoj prilici; i ne bi nam bilo teško da opazimo da razmatranje takvih radnja u takvoj situaciji, pruža izvesno zadovoljstvo i osećanje odobravanja. Mi ne bismo morali da pribegnemo pojmovima o svojini u definisanju pravde a u isto vreme da upotrebimo pojmove pravde u definisanju svojine. Taj obmanjivi metod umovanja jasno dokazuje da predmet sadrži neke nejasnosti i teškoće koje nismo kadri da nadvladamo, i koje želimo da izbegnemo ovim umenjem.

Drugo, ona pravila pomoću kojih se određuju svojine, prava i obaveze, nemaju u sebi oznake prirodnog porekla, već mnogo od umenja i domišljatosti. Ona su isuviše brojna a da bi proizišla od prirode; njih menjaju ljudski zakoni; i sva neposredno i očevidno teže javnom dobru i podržavanju civilizovanog društva. Ova poslednja okolnost upadljiva je iz dva razloga. *Prvo*, zato što, bi oni iako je uzrok uspostavljanja tih zakona bio *obzir* prema javnom dobru, u koliko je javno dobro njihova prirodna težnja, još uvek bili veštački, budući da su namerno smišljeni i upravljani ka izvesnom cilju. *Drugo*, zato što, kad bi ljudi bili obdareni takvim jakim obzirom prema javnom dobru, oni nikad ne bi obuzdavali sebe tim pravilima, tako da zakoni pravde nastaju iz prirodnih principa, na način još većma zaobilazan i

izveštačen. Samoljublje je njihovo stvarno poreklo; a kako je samoljublje jednog lica prirodno oprečno samoljublju drugog, to te razne zainteresovane strasti moraju da podese sebe na takav način da sadejstvuju u nekom sitemu vladanja i ponašanja. Taj sistem, prema tome, obuhvatajući interese svakog pojedinca, koristan je naravno javnosti, iako nije bio naumljen u tu svrhu od strane izumiteljâ.

II. Na *drugom* mestu, možemo zapaziti da sve vrste poroka i vrline zalaze neosetno jedni u druge, i takvim neprimetnim stepenima mogu se približiti da postaje vrlo teško, ako ne i potpuno nemoguće, odrediti gde jedno prestaje a drugo počinje; a iz tog zapažanja možemo izvesti nov argument u prilog gornjeg principa. Jer ma kakav mogao biti slučaj u pogledu svih vrsta poroka i vrline, izvesno je da prava, obaveze i svojina ne dopuštaju takvo neosetno stepenovanje, i da čovek ili ima punu i savršenu svojinu, ili je uopšten nema; ili je potpuno obavezan da izvrši neku radnju, ili nema nikakve obaveze. Ma šta građanski zakoni mogli govorit o potpunom pravu posedovanja, i o nepotpunom, lako je zapaziti da to proizilazi iz fikcije, koja nema osnova u razumu, i ne može nikad ući u naše pojmove o prirodnoj pravdi i pravičnosti. Čovek koji unajmi konja, makar za jedan dan, ima isto onakvo puno pravo da se koristi njime za to vreme kao što to ima i onaj koga nazivamo njegovim vlasnikom svakog drugog dana; i očevидno je da, ma kako korišćenje moglo biti ograničeno u vremenu ili stepenu, sâmo pravo nije podložno takvom stepenovanju, već je apsolutno i potpuno, dale dokle doseže. Shodno tome, možemo zapaziti da to pravo i nastaje u trenutku; i da čovek potpuno stiče svojinu nekog objekta zauzimanjem ili pristankom vlasnika; i gubi je svojim vlastitim pristankom, bez iole onog neosetnog stepenovanja koje je upadljivo kod drugih kvaliteta i odnosâ. Pošto je, prema tome, ovo slučaj u pogledu svojine, i pravâ, i obavezâ, pitam kako to stoji u pogledu pravde i nepravde? Na koji god način odgovorili na ovo pitanje, upadate u nerazrešive teškoće. Ako odgovorite da pravda i nepravda dopuštaju stepen i zalaze neosetno jedna u drugu, vi izrično protivrećite prethodnom stanovištu — da obaveza i svojina nisu podložne takvom stepenovanju. One potpuno zavise od pravde i nepravde, i slede ih u svim njihovim varijacijama. Onde gde je pravda potpuna, svojina je isto tako potpuna: gde je pravda nepotpuna, svojina mora isto tako biti

nepotpuna. I *vice versa*, ako svojina ne dopušta takve varijacije, one moraju isto tako biti nesaglašljive sa pravdom. Prema tome, ako pristajete uz ovu poslednju postavku, i potvrđujete da pravda i nepravda nisu podložne stepenima, vi u stvari potvrđujete da one nisu *prirodno* ni poročne ni vrle; jer porok i vrlina, moralno dobro i zlo, i odista svi *prirodni* kvaliteti, zalaze neosetno jedni u druge, i u mnogim su prilikama nerazaznanljivi.

I ovde može biti vredno zapaziti da iako apstraktno umovanje i opšte maksime filozofije i prava uspostavljaju ovo stanište — da *svojina*, i *pravo*, i *obaveza ne dopuštaju stepene* — ipak, u našem običnom i nemarnom načinu mišljenja mi veoma teško podržavamo to mnjenje, i *potajno* čak prihvatamo i oprečni princip. Objekt mora biti u posedovanju ili jednog ili drugog lica. Radnja ili mora biti obavljena, ili ne. Nužnost da se izabere jedna strana u tim dilemama i nemogućnost da se nađe neka prava sredina, primoravaju nas, kad razmišljamo o toj stvari, da priznamo da su sva svojina i sve obaveze celovite. No, u drugu ruku, kad razmotrimo poreklo svojine i obaveze, i vidimo da one zavise od javne korisnosti, a katkad od naklonjenosti uobrazilje, koje su retko u celosti na jednoj strani, prirodno smo skloni da zamišljamo da ovi moralni odnosi dopuštaju neko neosetno stepenovanje. Otuda u nagodbama, gde pristanak stranaka daje sudijama potpuno odrešene ruke, sudije obično nalaze toliko pravičnosti i pravde na obe strane da ih to navodi da udare po sredini i podele razliku između stranaka. Građanske sudije, koji nemaju tu slobodu, već su obavezni da odlučno presude u korist jedne ili druge strane, često su u nedoumici kako da se opredele, i u nevolji rukovode se najništavnijim razlozima na svetu. Poluprâva i obaveze, koji izgledaju tako prirodni u običnom životu, potpune su besmislenosti pred njihovim sudom; iz tog razloga oni su često prisiljeni da uzimaju poluargumente umesto celih argumenata da bi stvar okončali ovako ili onako.

III. *Treći argument* ove vrste kojim ću se koristiti može se objasniti ovako. Ako razmotrimo običan tok ljudskih radnja, videćemo da nikakva opšta i univerzalna pravila ne obuzdavaju um, već on deluje u većini prilika onako kako ga opredeljuju njegove sadašnje pobude i naklonost. Kako je svaka radnja određen pojedinačan događaj, ona mora proizilaziti iz određenih principa, iz naše neposredne situacije u nama samim, kao i s obzirom na ostalu vasionu. Ako u nekim prilikama proširimo

naše pobude preko samih onih okolnosti iz kojih su one nastale i obrazujemo nešto slično *opštim pravilima* za naše ponašanje, lako je zapaziti da ta pravila nisu potpuno nesavitljiva, no dopuštaju mnoge izuzetke. Pošto je, prema tome, ovo običan tok ljudskih radnja, možemo zaključiti da se zakoni pravde, budući univerzalni i potpuno nesavitljivi, ne mogu nikad izvoditi iz prirode, niti biti neposredan izdanak neke prirodne pobude ili naklonosti. Nijedna radnja ne može biti moralno ni dobra ni zla, sem ako nema neke prirodne strasti ili pobude da nas nagoni na nju, ili da nas odvraća od nje; i očevидno je da moral mora biti podložen svim onim istim varijacijama koje su prirodne za strasti. Imamo dva lica koja se spore oko nekog imanja; jedno je od njih bogataš, budala i samac; drugi je siromah, razborit i ima brojnu porodicu: onaj prvi je moj neprijatelj, drugi je moj prijatelj. Bilo da me u toj stvari podstiče javni ili lični interes, prijateljstvo ili neprijateljstvo, moram biti naveden da učinim sve što mogu da imanje pripadne ovom drugom. I nikakvo obziranje na pravo i svojinu licâ ne bi moglo da me obuzda, kad bi me podsticale samo prirodne pobude bez proročuna ili sporazuma sa drugima. Jer kako sva svojina zavisi od moralnosti, i kako sva moralnost zavisi od običnog toka naših strasti i radnja, i kako ovima opet upravljaju samo pojedinačne pobude, očevидno je da takvo pristrasno ponašanje mora biti pogodno najstrožem moralu i ne bi moglo nikad činiti povredu svojine. Prema tome, kad bi ljudi uzeli slobodu da deluju shodno zakonima društva, kao što čine u svakoj drugoj stvari, oni bi se držali, u većini prilika, pojedinačnih sudova, i uzimali bi u obzir karaktere i okolnosti licâ, kao god i opštu prirodu pitanja. Lako je zapaziti da bi to proizvelo beskrajnu pometnju u ljudskom društvu, i da bi pohlepa i pristrasnost ljudi brzo unele nered u svet, ako ih ne bi obuzdavali neki opšti i nesavitljivi principi. Prema tome, imajući u vidu ovu nepogodnost, ljudi su ustanovili te principe, i saglasili su se da obuzdavaju sebe poštujući opšta pravila, koja ne menjaju inat ni sevap, ni posebna gledanja na lične ni na javne interese. Ova su pravila, dakle, veštački smišljena radi izvesne svrhe, i oprečna su običnim principima ljudske prirode, koji se prilagođavaju okolnostima i nemaju izričnog nepromenljivog metoda delovanja.

I ja ne opažam kako bih lako mogao pogrešiti u ovoj stvari. Vidim, očigledno, da kad čovek nametne sebi opšta nesavitljiva

pravila koja se tiču njegovog ponašanja prema drugima, on smatra izvesne objekte kao njihovu svojinu, koju smatra svetom i nepovredivom. Ali nema postavke očividnije nego što je ona da je svojina potpuno neinteligibilna ako se najpre ne pretpostavi pravda i nepravda; i da su te vrline i poroci isto tako neinteligibilni, ako nemamo pobuda, nezavisnih od moralnosti, da nas nagone na pravedne radnje i zadržavaju od onih nepravednih. Neka te pobude, prema tome, budu šta hoće, one moraju da se prilagode okolnostima i moraju dopustiti sve varijacije kojima su ljudski poslovi, u svojim neprestanim obrtima, podložni. One su, sledstveno, vrlo neprikladan osnov za takva kruta nesavitljiva pravila kao što su zakoni prirode; i očividno je da ti zakoni mogu samo poticati iz ljudskih konvencija, kad su ljudi opazili nered koji nastaju kad slede svoje prirodne i promenljive principe.

Uzev u celini, dakle, tu odelitost između pravde i nepravde valja da smatramo tako, da ona ima dva različna osnova, naime osnov *interesa*, kad ljudi zapaze da je nemoguće živeti u društvu a da se ne podvrgavaju izvesnim pravilima; i osnov *moral*a, kad je taj interes jednom zapažen, i ljudima čini zadovoljstvo kad vide one radnje koje teže miru društva, a nelagodnost kad vide one koje su tome oprečne. Prvi interes nastaje od hotimične konvencije i umenja ljudskog, pa prema tome te zakone pravde valja u toliko smatrati *veštačkim*. Kad je taj interes jednom uspostavljen i priznat, osećanje moralnosti u poštovanju tih pravila sledi *prirodno*, i samo od sebe; mada je izvesno da njega isto tako uvećava jedno novo *umenje*, i da javno poučavanje od strane političara, i privatno vaspitanje od strane roditelja, doprinose stvaranju u nas osećanja časti i dužnosti u strogom regulisanju naših radnja u pogledu tuđe svojine.

ODELJAK VII

O poreklu vladavine

Najizvesnije je da ljudima u velikoj meri vlada interes, i da čak i tada kad svoje staranje protegnu dalje od sebe samih, to ne čine na neku veliku daljinu; obično, u svakodnevnom životu, oni ne gledaju dalje od svojih bliskih prijatelja i poznanika. Izvesno je ništa manje i to da je ljudima nemoguće da uzimaju

u obzir svoj interes na tako delotvoran način kao što to mogu pomoću univerzalnog i nesavitljivog pridržavanja pravilâ pravde, pomoću kojih jedino mogu da održe društvo i sačuvaju sebe da ne upadnu u ono nesrećno i divlje stanje koje se obično predstavlja kao *prirodno stanje*. I kao što je velik taj interes koji imaju svi ljudi za održavanje društva i za pridržavanje pravila pravde, tako je on opipljiv i očigledan čak i za najgrublje i najsirovije jedinke ljudskog roda; i bezmalo je nemoguće za svakoga ko je imao iskustva u društvu da se prevari u toj pojedinosti. Prema tome, pošto su ljudi tako iskreno privrženi svome interesu, a pridržavanje pravde od tolike je važnosti po njihov interes, i taj interes tako je izvestan i priznat, može se upitati — kako ikakav nered u društvu može da nastane, i koji je princip u ljudskoj prirodi tako *moćan* da nadvlada tako jaku strast, ili tako je *silovit* da pomuti tako jasno saznanje?

U raspravljanju o strastima bilo je zapaženo da ljudima snažno vlada uobrazilja, i da oni odmeravaju svoja čuvstva više prema svetlosti u kojoj im se neki objekt pojavljuje negoli prema njegovoj stvarnoj i istinskoj vrednosti. Ono što utiče na njih sa jakom i živom predstavom obično preovlađuje nad onim što počiva u nejasnoj svetlosti; i nadmoć vrednosti koja je kadra da naknadi to preimućstvo mora biti velika. Sad, pošto sve što nam je dodirno utiče na nas takvom predstavom, bilo u prostoru bilo u vremenu, to ono srazmerno dejstvovanje na volju i strasti, obično deluje sa više sile nego objekt koji počiva u udaljenijoj i nejasnijoj svetlosti. Mada možemo biti potpuno uvereni da drugi objekt nadmašava prvi, mi nismo kadri da svoje radnje podešavamo prema tome sudu, već popuštamo saletanju naših strasti, koje se uvek zalažu za ono što je blisko i dodirno.

To je razlog zašto ljudi tako često postupaju protivrečno svome vlastitom interesu; i, naročito, zašto pretpostavljaju neku neznatnu korist u sadašnjosti održavanju reda u društvu, koji tako mnogo zavisi od pridržavanja pravde. Posledice svake povrede pravičnosti su, izgleda, veoma daleke, i nisu takve prirode da bi izjednačile neposrednu korist koja se može pobrati iz te nepravde. Međutim, one su ipak stvarne, iako su daleke; i kako su svi ljudi, u nekom stepenu, podložni istoj slabosti, to se nužno događa da povrede pravičnosti moraju postati veoma česte u društvu, i ljudsko saobraćanje na taj način postaje veoma opasno i neizvesno. Vi imate istu naklonjenost koju imam i ja

u prilog onog što je dodirno iznad onog što je daleko. Prema tome vi ste prirodno skloni da činite dela nepravde kao god što sam to i ja. Vaš primer, na koji se ugledam, gura me napred u tom pravcu, i isto tako pruža mi nov razlog za svako kršenje pravičnosti, jer mi pokazuje da su biti glupak sa svoje čestitosti, budem li samo ja nametao sebi strogo obuzdavanje usred razuzdanosti drugih.

Prema tome, taj kvalitet ljudske prirode ne samo što je vrlo opasan po ljudsko društvo već isto se tako čini, na letimičan pogled, da mu nema leka. Lek može doći samo od ljudskog pristanka; a ako su ljudi po sebi nesposobni da pretpostave daleko dodirnom, oni nikad neće pristati na nešto što bi ih obavezivalo na takav izbor i protivrečilo, na tako osetan način, njihovim prirodnim principima i naklonjenostima. Ko god izabira sredstva, izabira isto tako cilj; pa ako nam je nemoguće da pretpostavimo ono što je daleko, podjednako nam je nemoguće da se potčinimo nekoj nuždi koja bi nas obavezala na takav metod postupanja.

No ovde se može zapaziti da ta slabost ljudske prirode postaje lek samoj sebi, i da se mi obezbeđujemo protiv našeg nemara prema dalekim objektima prosto zato što smo prirodno skloni tome nemaru. Kad razmatramo neke objekte na udaljenosti, sve njihove sitne odelitosti isčezavaju, i uvek dajemo preimućstvo onome što se samo po sebi pretpostavlja, bez obziranja na njegov položaj i okolnosti. Iz ovoga nastaje ono što, u neprikladnom smislu, nazivamo *razlogom*, a što je princip često protivrečan onim naklonjenostima koje se pokazuju pri približenju objektu. Kad razmišljam o nekoj radnji koju valja da obavim posle godinu dana, uvek odlučujem da pretpostavim veće dobro, bilo da će ono u to vreme biti većma dodirno ili većma udaljeno; i nikakva razlika u toj pojedinosti ne čini razliku u mojim sadašnjim namerama i odlukama. Moja udaljenost od konačnog opredeljenja čini da sve te sitne razlike isčeznu, i na mene utiču samo opšti i uočljivi kvaliteti dobra i zla. Ali kad priđem bliže, počinju da se pojavljuju one okolnosti koje sam isprva prevideo, i da utiču na moje ponašanje i na moja čuvstva. Izbija nova naklonost ka sadašnjem dobru, i otežava mi da pristajem nepokolebljivo uz moju prvobitnu nameru i odluku. Ja mogu veoma mnogo da žalim ovu prirodnu slabost, i mogu se truditi, na sve moguće načine, da se nje oslobodim. Mogu potra-

žiti прибежиште u studiji i razmišljanju u sebi; u savetu prijatelja; u čestim meditacijama i ponavljanoj odluci; i kad sam iskusio kako je sve to nedelotvorno, mogu sa zadovoljstvom prigrliti ma koje drugo sredstvo pomoću kojeg mogu da nametnem sebi obuzdavanje i da se zaštitim od te slabosti.

Jedina teškoća, prema tome, jeste naći to sredstvo kojim ljudi leče tu prirodnu slabost, i uzimaju na sebe nužnost poštovanja zakonâ pravde i pravičnosti uprkos svojoj žestokoj naklonjenosti da dodirno pretpostave dalekom. Očevidno je da takav lek ne može biti delotvoran a da ne popravlja tu naklonjenost; i kao što je nemoguće promeniti ili popraviti išta značajno u našoj prirodi, najviše što možemo učiniti jeste da promenimo naše okolnosti i položaj, i učinimo poštovanje zakonâ pravde svojim najbliskijim, a njihovo kršenje svojim najudaljenijim interesom. No kako je to neizvodljivo s obzirom na ceo ljudski rod, to samo može nastupiti u pogledu nekolicine koje mi tako neposredno pobuđujemo da se interesuju za nas u izvršenju pravde. To su lica koja nazivamo građanskim poglavarima, kraljevima i njihovim ministrima, našim upravljačima i vladarima, koji, budući nepristrasna lica za najveći deo države, nemaju nikakva interesa, ili tek dalek interes, za neko delo nepravde; i, budući zadovoljni svojim sadašnjim stanjem i svojom ulogom u društvu, imaju neposredan interes za svako izvršenje pravde, koja je tako nužna po održavanje društva. Ovde je, dakle, poreklo ljudske vladavine i društva. Ljudi nisu kadri da korenito izleče ni sebe ni druge od one uskosti duše sa koje pretpostavljaju sadašnje onome što je daleko. Oni ne mogu da izmene stoju prirodu. Sve što mogu da učine to je da promene svoj položaj, i učine poštovanje pravde neposrednim interesom nekih određenih lica, a njenu povredu njihovim najdaljim interesom. Ta lica, onda, pristala su ne samo da poštuju ona pravila u svome vlastitom ponašanju već isto tako da prinude druge na sličan red, i da nametnu diktate pravičnosti čitavom društvu. Pa ako bi bilo nužno, oni mogu isto tako neposrednije zainteresovati druge za izvršenje pravde, i stvoriti broj službenika, građanskih i vojnih, da im pomognu u njihovoj vladavini.

No ovo vršenje pravde, iako glavna, nije jedina korist od vladavine. Kao što žestoka strast smeta ljudima da jasno uvide svoj interes u pravičnom ponašanju prema drugima, tako im ona smeta da vide samu pravičnost, i čini ih upadljivo pris-

trasmim u svoju vlastitu korist. Ova se nezgoda ispravlja na isti način kao i ona gore pomenuta. Ista lica koja sprovode zakone pravde rešavaće isto tako sve sporove oko njih, i, budući nepristrasni prema najvećem delu društva, rešavaće pravičnije nego što bi to činio svako u svome vlastitom slučaju.

Pomoću ove dve prednosti u izvršenju i rešavanju pravde, ljudi stiču bezbednost i osiguravaju se protiv slabosti i strasti jedni drugih, kao god i protiv svojih vlastitih, i, pod okriljem svojih upravljača, počinju da uživaju na miru slasti društva i uzajamnog pomaganja. No blagotvorni uticaj vladavine proteže se i dalje; i, ne zadovoljavajući se da štiti ljude u onim konvencijama koje oni grade u svom uzajamnom interesu, ona ih često obavezuje da grade takve konvencije i prisiljava ih da, sadejstvovanjem u nekom zajedničkom cilju ili svrsi, nalaze svoju vlastitu korist. Nema kvaliteta u ljudskoj prirodi koji prouzrokuje kobnije greške u našem vladanju nego što je to onaj koji nas navodi da pretpostavljamo sve što je prisutno onome što je daleko i udaljeno, i čini da više želimo objekte prema tome kakav je njihov položaj negoli prema tome kakva je njihova suštinska vrednost. Dva suseda mogu se dogovoriti da isušne neku livadu koju zajednički poseduju — zato što je svakome od njih lako da sazna šta onaj drugi misli; i svaki mora uvideti da će neposredna posledica neizvršena njegovog dela biti napuštanje čitavog projekta. Ali veoma je teško, i odista nemoguće, da se hiljadu lica dogovore za takvu neku radnju; jer njima je teško da usklade tako složen plan, i još je teže da ga izvedu, dok svaki traži izgovor da se oslobodi truda i izdatka, i hteo bi da ceo teret prebaci na druge. Političko društvo lako leći obe ove nezgode. Poglavari nalaze neposredan interes u interesu znatnog dela podanika. Njima nije potrebno da ikog pitaju za savet da bi načinili neki plan za unapređenje tog interesa. Pa kako je neuspeh jednog dela u izvršenju plana povezan, mada ne neposredno, sa neuspehom celine, oni sprečavaju taj neuspeh, zato što ne nalaze interesa u njemu, ni neposrednog ni dalekog. Tako, mostovi se grade, otvaraju se luke, podižu bedemi, kopaju kanali, opremaju brodovi i vežbaju vojske, svuda, staranjem vlade koja, iako sastavljena od ljudi podložnih svima ljudskim slabostima, postaje pomoću jednog od domišljatijih i najtananijih izuma koji se može zamisliti, telo koje je u nekoj meri pošteđeno svih tih slabosti.

ODELJAK VIII

O izvoru podaničke vernosti

Iako je vladavina izum veoma koristan, pa čak u nekim okolnostima apsolutno nužan ljudskom rodu, ona nije nužna u svim okolnostima, niti je ljudima nemoguće da sačuvaju društvo za neko vreme, a da ne pribegnu takvom izumu. Ljudi su, doduše, uvek skloni da pretpostave sadašnji interes dalekom i udaljenom, a nije ni lako da se odupru iskušenju neke koristi koju mogu odmah uživati, iz strepnje od zla koje leži na nekoj udaljenosti od njih; no još uvek ta je slabost manje upadljiva onde gde su posedovanja i zadovoljstva u životu malobrojna i od neznatne vrednosti, kao što je to uvek kad je društvo još u po-voju. Indijanac je tek malo u iskušenju da otme drugome njegovu kolibu, ili da ukrade njegov luk, budući da je već snabdeven istim prednostima; a što se tiče bolje sreće koja može zadesiti jednoga više nego drugog u lovu i ribolovu, ona je samo slučajna i privremena, i malo će težiti da uznemiri društvo. A ja sam tako daleko da bih mislio, kao neki filozofi, da su ljudi potpuno nesposobni za društvo bez vladavine, da tvrdim da prvi začeci vladavine nastaju od razmirica, ne među ljudima istoga društva, već među onima različitih društava. Manji stepen bogatstva biće dovoljan za ovo drugo ostvarenje nego što je potreban za ono prvo. Ljudi ne strahuju ništa od narodnog rata i nasilja sem od otpora na koji nailaze, koji, zato što ga dele zajednički, izgleda manje strašan, i, zato što dolazi od tuđinaca, izgleda manje opak po svojim posledicama negoli kad su izloženi jedinito protiv čoveka čije im je saobraćanje korisno i bez čijeg je društva njihovo opstojanje nemoguće. Inostrani rat, za društvo bez vladavine, nužno proizvodi građanski rat. Bacite neka znatnija dobra među ljude, oni će odmah da se zakavže, i svaki će nastojati da prisvoji ono što mu se sviđa, bez obzira na posledice. U inostranom ratu, na kocki su najznatnija od svih dobara, život i udovi; i tako se svako kloni opasnih luka, laća se najboljeg oružja, traži izvinjenje zbog najneznatnijih rana, pa zakoni, koji se mogu dovoljno dobro poštovati dok ljudi žive u miru, sad se više ne mogu provoditi kad su oni u takvoj uskomešanosti.

To možemo proveriti kod američkih Indijanaca, gde ljudi žive u međusobnoj snazi i prijateljstvu, bez ikakve uspostavljene

vladavine, i nikad ne pokazuju pokornost prema ikom od svojih saplemenika, osim u vreme rata, kad njihov poglavica uživa neku senku vlasti, koju gubi po povratku sa bojišta i po uspostavljanju mira sa susednim plemenima. Ta vlast, međutim, uči ih koristi od vladavine, i upućuje ih da pribegavaju njoj, kad su, bilo usled ratnog pljačkanja, trgovine, bilo usled nekih slučajnih izuma, njihovo bogatstvo i posedovanja postali tako znatni da zaborave, u svakoj prilici svoj interes za održavanje mira i pravde. Otuda možemo dati verovatan razlog, između ostalih, zašto su sve vladavine najpre monarhične, bez ikakve mešavine i varijeteta, zbog čega republike nastaju samo usled zloupotreba monarhije i despotske vlasti. Logori su istinske majke gradova; i kako se rat ne može voditi, usled iznenadnosti svake nužne potrebe, bez neke vlasti u jednom jedinom licu, ista vlast prirodno nastaje u onoj građanskoj vladavini koja dolazi posle vojne. I taj razlog ja smatram prirodnijim nego onaj obični koji potiče od patrijahalne vladavine, ili vlasti oca, za koji se kaže da najpre nastaje u jednoj porodici, i da navikava njene članove na vladavinu jednog jedinog lica. Stanje društva bez vladavine jedno je od najprirodnijih ljudskih stanja, i mora opstojati uz spojenost mnogih porodica, i dugo posle prvog naraštaja. Samo je uvećanje bogatstva i posedovanja moglo da prisili ljude da to stanje napuste; a sva društva tako su varvarska i neupućena pri svom prvom obrazovanju da mnoge godine mogu minuti pre no što ovi mogu narasti do tolikog stepena da uznemiruju ljude u uživanju mira i sloge.

No iako je moguće da ljudi održavaju neko malo neuko društvo bez vladavine, nemoguće je da održavaju ma kakvo društvo bez pravde, i bez poštovanja ona tri osnovna zakona koji se tiču stabilnosti posedovanja, njegovog prenosa putom pristanka i izvršavanja obećanja. Ovi su prema tome prethodni vladavini, i pretpostavlja se da nameću obavezu, pre nego što se jednom pomislilo na dužnost podaničke vernosti prema građanskim vlastima. Štaviše, ići ću dalje i ustvrdiću da je prirodno pretpostaviti da vladavina *pri svom prvom uspostavljanju* izvodi svoju obaveznost iz ovih zakona prirode i, naročito, iz onog koji se tiče izvršenja obećanja. Kad su ljudi jednom opazili nužnost vladavine po održanje mira i vršenje pravde, oni će se prirodno sastati zajedno, izabrati poglavare, odrediti njihovu vlast i *obećati* im poslušnost. Kako se pretpostavlja da je obe-

ćanje jemstvo ili osiguranje koje je već u upotrebi, i praćeno je moralnom obavezom, valja ga smatrati kao izvornu sankciju vladavine, i kao izvor prve obaveze na poslušnost. Ovo umovanje izgleda tako prirodno da je postalo temeljem našeg pomodnog političkog sistema, i na neki je način verovanje jedne naše stranke čiji se članovi hvale, ne bez razloga, valjanošću svoje filozofije i svojom slobodom mišljenja. „Svi ljudi su”, vele oni, „rođeni slobodni i jednaki: vladavina i starešinstvo mogu se uspostaviti samo pristankom pristanak, pri uspostavljanju vladavine, nameće ljudima jednu novu obavezu, nepoznatu zakonima prirode. Prema tome, ljudi su obavezni da slušaju svoje poglavare samo zato što to obećavaju; a da nisu dali svoju reč, bilo izrično bilo prećutno, da će sačuvati podaničku vernost, to nikad ne bi moglo postati delom njihove moralne dužnosti.” Ovaj je zaključak, međutim, kad se s njim ode tako daleko da obuhvata vladavinu u svim vekovima i situacijama, potpuno pogrešan; i ja tvrdim da, iako je dužnost podaničke vernosti isprva nakalemljena na obavezu obećanjâ, i za neko vreme ta obaveza nju podržava, ona ipak brzo hvata koren sama od sebe, i ima izvornu obavezu i ovlašćenje, nezavisno od svih ugovora. To je značajan princip, koji moramo ispitati pomno i pažljivo pre nego što pođemo dalje.

Razložno je za one filozofe koji tvrde da je pravda prirodna vrlina i da prethodi ljudskim konvencijama, da svaku građansku podaničku vernost svedu na obavezu obećanja, i da kažu da nas samo naš vlastiti pristanak obavezuje na pokornost vlasti. Jer kako je jasno da je svaka vladavina ljudski izum, a poreklo većine vladavina poznato je u istoriji, nužno je početi poizdalje da bismo pronašli izvor naših političkih dužnosti, ako bismo hteli da ustvrdimo da one imaju neku *prirodnu* moralnu obavezu. Ovi filozofi, prema tome, brzo opažaju da je društvo staro koliko i ljudski rod, a ona tri osnovna zakona prirode isto su toliko stara koliko i društvo, tako da, koristeći se starinom i mutnim poreklom tih zakona, oni najpre odriču da su ti zakoni veštački i hotimični ljudski izumi a onda traže da nakaleme na njih one druge dužnosti koje su jasnije veštačke. No budući jednom izvedeni iz zablude o toj pojedinačnosti, i pošto smo videli da *prirodna* kao god i *društvena* pravda vodi svoje poreklo iz ljudskih konvencija, brzo ćemo opaziti kako je jalovo svoditi jedno na drugo i tražiti, u zakonima *prirode*, jaču osnovu za

naše političke dužnosti nego što su to interes i ljudske konvencije, dok su sami ti zakoni sazđani na toj istovetnoj osnovi. Kako god obrnuli ovaj predmet, videćemo da te dve vrste dužnosti stoje tačno na ravnoj nozi, a njihov i *prvi izum* i *moralna obaveza* imaju isti izvor. One su smišljene da leče slične nezgode, i dobivaju svoju moralnu sankciju na isti način, iz lečenja tih nezgoda. Potrudimo se da dokažemo ove dve tačke jasno koliko je to moguće.

Već smo pokazali da su ljudi *izumeli* ona tri osnovna zakona prirode kad su zapazili nužnost društva po njihovo uzajamno opstajanje i uvideli da je nemoguće održavati između njih ikakvo slaganje bez izvesnog obuzdavanja svojih prirodnih prohteva. Ono isto samoljublje, prema tome, koje čini ljude tako nezgodnim jedne prema drugima, uzevši nov i pogodniji pravac, stvara pravila pravde, i *prva* je pobuda za njihovo poštovanje. Ali kad su ljudi zapazili da su pravila pravde dovoljna da održe neko društvo, njima je ipak nemoguće da, sami od sebe, poštuju ta pravila u velikim i uglađenim društvima; oni uspostavljaju vladavinu kao nov izum za postizanje svojih ciljeva, i čuvaju stara, ili pribavljaju nova preimućstva, strožim vršenjem pravde. Toliko su, prema tome, naše *građanske* dužnosti spojene sa našim *prirodnim* da su one prve uglavnom izmišljene radi ovih drugih, i da je glavni cilj vladavine da prisili ljude da poštuju zakone prirode. U tom pogledu, međutim, taj zakon prirode, koji se tiče izvršenja obećanjâ, shvata se jedino zajedno s ostalim; i njegovo tačno poštovanje valja smatrati kao posledicu ustanove vladavine, a ne poslušnost vladavini kao posledicu obaveze obećanja. Premda objekt naših građanskih dužnosti jeste sprovođenje naših prirodnih dužnosti, ipak *prva** pobuda izuma, kao i izvršenje obe, nije ništa drugo nego lični interes; i pošto postoji poseban interes u pokoravanju vladavini, izdvojen od interesa u izvršenju obećanjâ, moramo isto tako dopustiti posebnu obavezu. Pokoravati se građanskoj upravi potrebno je radi održavanja reda i sloge u društvu. Izvršavati obećanja potrebno je radi rađanja uzajamne vere i poverenja u običnim poslovima života. Ciljevi, kao god i sredstva, savršeno su jasni; niti je jedno potčinjeno drugome.

* Prva po vremenu, ne po dostojanstvu ili snazi.

Da bi ovo bilo očividnije, opomenimo se da ljudi često hoće da se obavežu obećanjima da će izvršiti nešto što bi bilo njihov interes da izvrše, nezavisno od tih obećanja, kao kad hoće da dadu drugima potpunije jemstvo dodavanjem nove obaveze interesa onoj obavezi koju su već uzeli na sebe. Interes u izvršenju obećanjâ, pored svoje moralne obaveze, opšti je, priznat i od krajnjeg značaja u životu. Drugi interesi mogu biti većma pojedinačni i sumnjivi; i skloni smo da gajimo veće podozrenje da ljudi mogu povlađivati svojoj čudi ili strasti kad postupaju oprečno njima. Prema tome, tu obećanja prirodno stupaju u dejstvo, i često su potrebna radi potpunijeg uverenja i sigurnosti. Ali pretpostavljajući da su oni drugi interesi isto tako opšti i priznati kao što je interes za izvršenje obećanja, oni će biti smatrani kao da su na ravnoj nozi, i ljudi će početi da polažu u njih isto poverenje. To je tačno slučaj u pogledu naših građanskih dužnosti, ili pokoravanja vlasti; bez toga nijedna vladavina ne bi mogla opstati, niti bi se mir ili red mogao održati u velikim društvima, gde ima tako mnogo posedovanja u jednu ruku, i tako mnogo potreba, stvarnih ili izmišljenih, u drugu. Naše građanske dužnosti, prema tome, moraju ubrzo da se odvoje od naših obećanja, i da steknu posebnu snagu i uticaj. Interes i za jedne i za druge je istovetne vrste: on je opšti, priznat, i preovlađuje uvek i svuda. Nema, dakle, ni prividnog razloga za osnivanje jednog na onome drugom s obzirom da svaki od njih ima osnovu koja mu je svojstvena. Mogli bismo isto tako svesti obavezu o uzdržavanju od tuđih posedovanja na obavezu obećanja, kao obavezu podaničke vernosti. Interesi nisu odelitiji u jednom slučaju nego što su u drugom. Obzir prema svojini nije nužniji prirodnom društvu nego što je poslušnost građanskom društvu ili vladavini; niti je ono prvo društvo nužnije po postojanje ljudskoga roda nego što je ovo drugo po njegovo blagostanje i sreću. Ukratko, ako je izvršenje obećanjâ korisno, takva je poslušnost vladavini; ako je prvi interes opšti, takav je i drugi; ako je jedan interes očigledan i priznat, takav je i drugi. I kao što su ova dva pravila osnovana na sličnim obavezama interesa, svako od njih mora imati svojstven autoritet, nezavisan od onog drugog.

No nisu samo *prirodne* obaveze interesa odelite u obećanjima i podaničkoj vernosti, već isto tako *moralne* obaveze časti i savesti — niti, pak, valjanost ili nevaljalost jedne zavisi i najma-

nje od one druge. I odista, ako razmotrimo blisku povezanost koja postoji između prirodnih i moralnih obaveza, videćemo da je taj zaključak potpuno neizbežan. Naš interes uvek leži na strani poslušnosti prema vlasti; i samo nas neka velika sadašnja koristi može povesti u bunu time što će nas navesti da previdimo daleki interes koji imamo u odžavanju mira i društvenog poretka. Ali i ako nas sadašnji interes može tako zaslepiti u pogledu naših vlastitih radnja, to se ne dešava u pogledu radnja drugih; i ne smeta im da se pojave u svojim istinskim bojama, kao veoma štetne po javni interes, i po naš vlastiti naročito. Razmatranje takvih buntovnih i nelojalnih radnja izaziva u nas nelagodnost, i pridajemo im stoga predstave poroka i moralne rugobe. To je onaj isti princip koji proizrokuje da osuđujemo sve vrste lične nepravde, a naročito kršenje obećanjâ. Mi osuđujemo svako izdajstvo i verolomstvo — zato što smatramo da sloboda i obim ljudskog saobraćanja zavise potpuno od vernosti u pogledu obećanjâ. Osuđujemo svaku nelojalnost prema upravi — zato što vidimo da izvršenje pravde, u stabilnosti posedovanja, njegovog prenosa putom pristanka, i izvršenja obećanjâ, jeste nemoguće bez pokoravanja vladavini. Kako ovde postoje dva interesa potpuno odelita jedan od drugog, iz njih moraju nastati dve moralne obaveze, podjednako odvojene i nezavisne. Kad na svetu ne bi bilo onog što se zove obećanje, vladavina bi još uvek bila nužna u svim velikim i prosvećenim društvima; a kad bi obećanja imala samo svoju vlastitu pravu obavezu, bez posebne sankcije vladavine, obećanja bi bila tek malo delotvorna u takvim društvima. Ovo razdvaja granice naših javnih i privatnih dužnosti, i pokazuje da ove druge više zavise od prvih negoli prve od drugih. *Vaspitanje i umenje političara* sa dejstvuju u davanju jedne dalje lojalnosti i morala, i svaku pobunu žigošu stepenom krivice i srama. I nije čudo što su političari veoma vredni da ljudima ulivaju u glavu takve pojmove, kad je tu njihov interes naročito po sredi.

Da ne bi izgledalo da ovi argumenti nisu potpuno presudni (kao što ja mislim da jesu), pribeci ću autoritetu, i dokazaću, na osnovu univerzalne saglasnosti ljudskog roda, da obaveza pokoravanja vladavini ne potiče ni iz kakvog obećanja podanika. I ne treba niko da se čudi što se ja, iako sam se sve vreme trudio da uspostavim svoj sistem na čistom razumu i jedva da sam ikad naveo sud čak i filozofâ ili istoričarâ u nekom članku,

sada pozivam na narodni autoritet, i osećanja svetine protivstavljam filozofskom umovanju. Jer mora se zapaziti da mišljenja ljudi, u ovom slučaju, nose sobom osobit autoritet, i u velikoj su meri nepogrešiva. Razlikovanje moralnog dobra i zla osniva se na zadovoljstvu ili bolu koji proishodi iz sagledanja nekog osećanja ili karaktera; pa kako to zadovoljstvo ili bol ne mogu biti nepoznati licu koje ih oseća,* to sledi da u nekom karakteru ima upravo toliko poroka ili vrline koliko svaki u nj stavlja, i da je nemoguće da u ovoj pojedinosti ikad pogrešimo. I premda naši sudovi o *poreklu* nekog poroka ili vrline nisu tako izvesni kao oni koji se tiču njihovih *stepenâ*, ipak, pošto se pitanje u ovom slučaju ne odnosi na neko filozofsko poreklo obaveze već na jednu prostu činjenicu, nije lako pojmiti kako možemo zapasti u grešku. Čovek koji priznaje da je obavezan drugome za izvesnu svotu, mora zacelo znati da je to po njegovoj vlastitoj obaveznici, ili po obaveznici njegovog oca; da li je to od njegove proste volje, ili zbog novca koji mu je pozajmljen; i pod kakvim uslovima, i radi kakvih svrha se on obavezao. Na sličan način, budući izvesno da je moralna obaveza potčinjavati se vladavini, zato što svaki tako misli, mora biti izvesno da ta obaveza ne proizilazi iz obećanja; pošto niko, čije rasuđivanje nije bilo zavedeno isuviše strogom privrženosti jednom sistemu filozofije, nije dosad ni sanjao da je pripíše tome poreklu. Ni vlasti ni podanici nisu obrazovali tu predstavu o našim građanskim dužnostima.

Vidimo da su poglavari tako daleko od toga da poreklo svoje vlasti i obavezu na poslušnost u svojim podanika izvode iz osnova nekog obećanja ili prvobitnog ugovora, da kriju, koliko je to moguće, od svoga naroda, naročito od prostog sveta, da oni otuda vode svoje poreklo. Kad bi to bila sankcija vladavine, naši je vladari nikad ne bi primili prećutno, što je najviše na šta se može polagati pravo, pošto ono što se daje prećutno i neosetno ne može nikad imati onakav uticaj na ljudski rod kao ono što se obavlja izrično i otvoreno. Prećutno obećanje

* Ova postavka mora se pokazati strogo tačna u pogledu svakog kvaliteta koji je određen prosto osećanjem. U kojem smislu možemo da govorimo o *dobrom* ili o *rđavom* ukusu u moralu, elokvenciji, ili lepoti, biće razmatrano docnije. U međuvremenu, može se primetiti da postoji takva jednoobraznost u *opštim* osećanjima ljudskog roda, da takva pitanja ostaju tek od malog značaja.

je ono gde je volja označena rasutijim znacima nego što su znaci govora; ali volje zacelo mora biti u tome slučaju, i to nikad ne može promaći pažnji lica koje je volju ispoljilo, ma kako obećanje bilo nemo ili prećutno. No kad biste upitali daleko najveći deo nacije da li su ljudi ikad pristali na vlast svojih upravljača, ili im obećali poslušnost, oni bi bili skloni da veoma čudno misle o vama: i zacelo bi odgovorili da ta stvar ne zavisi od njihovog pristanka, već da su oni rođeni za takvu poslušnost. Kao posledica toga mišljenja, često ih vidimo da zamišljaju da su takva lica njihovi prirodni vladari, koji su u to vreme lišeni sve moći i autoriteta, i koje nijedan čovek, ma koliko budalast, ne bi dobrovoljno izabrao, i to samo zato što su oni od one loze koja je vladala ranije, i od onog njenog stepena koji je nasleđivao — iako možda u tako dalekom razdoblju da je teško ijedan živi čovek ikad mogao da dâ neko obećanje o poslušnosti. Nema li, onda, vlada nikakve vlasti nad takvima kao što su ti, zato što oni nikad nisu pristali na nju, i cenili bi i sam pokušaj takvog slobodnog izbora kao delo drskosti i bezbožništva? Vidimo iz iskustva da ih vlast kažnjava veoma nesmetano za ono što ona naziva izdajom i bunom, što se, izgleda, prema ovom sistemu, svodi na običnu nepravdu. Ako kažete, da su oni, zato što žive u njenim oblastima, u stvari pristali na uspostavljenju vladavinu, odgovaram da to može biti samo onde gde misle da stvar zavisi od njihovog izbora, a to je malo ko ili niko sem onih filozofa ikad dosad pomislio. Nikad nije bilo rečeno u odbranu nekog buntovnika da je prvi čin koji je izvršio, pošto je došao u godine razboritosti, bio da zarati protiv suverena države; i da, dok je bio dete, nije mogao da se obaveže vlastitim pristankom, a postavši čovek, pokazao je jasno, prvim činom koji je izvršio, da nema nameru da nametne sebi nikakvu obavezu na poslušnost. Vidimo, naprotiv, da građanski zakon kažnjava taj zločin u istoj dobi to jest, kad je lice došlo do potpune upotrebe razuma, kao i svaki drugi koji je sam po sebi kriminalan, bez našeg pristanka, dok bi za ovaj zločin trebalo, po pravdi, dopustiti neko međuvreme u kojem bi se prećutno odobravanje bar moglo pretpostaviti. A tome možemo dodati da čovek koji bi živio pod apsolutističkom vladavinom ne bi joj dugovao nikavu podaničku vernost pošto ona, po samoj svojoj prirodi ne zavisi od pristanka. Ali kako je ona isto tako *prirodna* i *opšta* vladavina kao i svaka, ona zacelo mora tražiti neku obavezu; i

jasno je iz iskustva da ljudi koji su joj podvrgnuti uvek tako misle. Ovo je jasan dokaz da obično ne ocenjujemo da naša podanička vernost potiče od naseg pristanka ili obećanja; a dalji dokaz je da, kad je nase obećanje ma iz kojeg razloga izrično založeno, mi uvek tačno razlikujemo između te dve obaveze i verujemo da jedna daje više snage drugoj nego li ponavljanje istog obećanja. Kad nikakvo obećanje nije dato, čovek sebe ne smatra verolomnikom u ličnim stvarima zbog pobune, no drži te dve dužnosti časti i podaničke vernosti potpuno odelitim i razdvojenim. Spoj ovih dužnosti, mislili su ovi filozofi, bio je veoma oštrouman izum, i to je uverljiv dokaz da on nije tačan; jer niko ne može bez svog znanja ni dati obećanje ni biti sputan njegovom sankcijom i obavezom.

ODELJAK IX

O granicama podaničke vernosti

Oni politički pisci koji su pribegavali obećanju ili prvobitnom ugovoru kao izvoru naše podaničke vernosti vladavini, nameravali su da ustanove princip koji je savršeno ispravan i razložen, mada je umovanje na kojem su se trudili da ga uspostave bilo pogrešno i sofističko. Oni bi da dokažu, da naše pokoravanje vladi dopušta izuzetke, i da je preterana tiranija vladara dovoljna da oslobodi podanike od svih veza vernosti. Pošto ljudi stupaju u društvo, vele oni, i potčinjavaju se vladi svojim slobodnim i dobrovoljnim pristankom, oni moraju imati u vidu izvesne koristi koje smeraju da požnju iz toga, i radi kojih su spremni da se odreknu svoje prirodne slobode. Prema tome, tu ima nešto uzajamno na šta se poglavar obavezao, naime zaštita i bezbednost; i samo zahvaljujući nadama koje on pruža u ove koristi, on je kadar da privoli ljude da mu se potčinjavaju. Ali kad, umesto zaštite i bezbednosti, ljudi naiđu na tiraniju i tlačanje, oni su oslobođeni svojih obećanja /kao što se događa u svim uslovljenim ugovorima/ i vraćaju se u ono stanje slobode koje je prethodilo ustanovljenju vladavine. Ljudi nikad ne bi bili tako budalasti da stupaju u takve obaveze koje će ispasti potpuno na korist drugih, a bez izgleda na poboljšanje njihovog

vlastitog stanja. K ogod je nauman da izvuče neku dobit iz naše potčinjenosti, mora se založiti, bilo izrično bilo prećutno, da nam omogući da požnjemo neku korist od njegove vlasti; i ne treba da očekuje, ne bude li igrao svoju ulogu, da ćemo ostati i dalje pokorni.

Ponavljam: ovaj zaključak je ispravan, mada su principi pogrešni; i ja laskam sebi da mogu uspostaviti isti zaključak na razložnijim principima. Neću da idem tako daleko u uspostavljanju naših političkih dužnosti da tvrdim da ljudi opažaju korist od vladavine; da oni ustanovljuju vladavinu imajući u vidu te koristi; da to ustanovljenje zahteva obećanje poslušnosti, što nameće do izvesnog stepena moralnu obavezu, koja, međutim, budući uslovljena, ta obaveza prestaje da obavazuje kad god druga ugovaračka snaga ne izvršava svoj deo obaveze. Ja opažam da samo obećanje proizilazi potpuno iz ljudskih konvencija, i izumljeno je s obzirom na izvestan interes. Prema tome, ja tražim neki takav interes prisnije spojen sa vladavinom, interes koji može u isti mah da bude i prvobitna pobuda njenog ustanovljenja, i izvor našeg pokoravanja njoj. Taj interes vidim da se sastoji u zaštiti i bezbednosti koje uživamo u političkom društvu, a koje ne možemo nikad postići kad smo savršeno slobodni i nezavisni. Kako je nterres, prema tome, neposredna sankcija vladavine, jedno ne može imati duži vek od onog drugog; i kad god građanski poglavar ode sa svojim tlačenjem tako daleko da njegova vlast postane savršeno nepodnošljiva, mi više nismo obavezni da joj se potčinjavamo. Uzrok prestaje; posledica mora da prestane isto tako.

Zaključak je dovde neposredan i upravan, o *prirodnoj* obavezi koju imamo u pogledu podaničke vernosti. Što se tiče *moralne* obaveze, možemo zapaziti da bi bila pogrešna maksima da, *kad uzrok prestane, posledica mora isto tako da prestane*. Jer ima jedan princip ljudske prirode, na koji smo često obraćali pažnju: ljudi su silno privrženi *opštim pravilima*, i često idemo s našim maksimama dalje od onih razloga koji su nas najpre naveli da ih uspostavimo. Onde gde su slučajevi slični u mnogim okolnostima, skloni smo da ih stavimo na isto stanovište, bez obzira što se oni razlikuju u najstvarnijim okolnostima, i što je sličnost više prividna negoli stvarna. Može se pomisliti, prema tome, da, u slučaju podaničke vernosti, naša moralna obaveza dužnosti neće prestati čak iako je prirodna obaveza interesa, koja je njen

uzrok, prestala; i da ljudi mogu biti obavezni *savešću* da se potčinjavaju tiranskoj vladavini, protiv svog vlastitog i javnog interesa. I odista, snazi tog argumenta ja se pokoravam u toliko što priznajem da se opšta pravila obično protežu dalje od principâ na kojima su osnovana; i da im retko dopuštamo izuzetak, osim ako taj izuzetak ima kvalitete nekog opšteg pravila i osniva se na veoma brojnim i običnim primerima. Sad, ja tvrdim da je to potpuno sadašnji slučaj. Kad se ljudi potčinjavaju vlasti drugih, oni to čine da bi se obezbedili protiv nevaljalstva i nepravde ljudi, koje često navode njihove neukrotive strasti i njihovi sadašnji i neposredni interesi na kršenje svih zakona društva. Ali kako je ova nesavršenost sastavni deo ljudske prirode, znamo da ona mora pratiti ljude u svim njihovim stanjima i uslovima, i da oni koje izaberemo za upravljače ne postaju odmah više prirode prema ostalom ljudskom rodu, zbog njihove više moći i vlasti. Šta očekujemo od njih ne zavisi od promene njihove prirode, već od njihove situacije kad steknu neposredniji interes za održavanje poretka i izvršenje pravde. No osim toga što je taj interes samo više neposredan u vršenju pravde među njihovim podanicima, osim toga, velim, možemo često očekivati, zbog nepravilnosti ljudske prirode, da će oni zapostaviti čak i taj neposredni interes, i da će ih njihove strasti odvesti u sve preteranosti svireposti i ambicije. Naše opšte poznavanje ljudske prirode, naše zapažanje prošle istorije ljudskoga roda, naše iskustvo sadašnjih vremena; svi ti uzroci moraju nas navesti da otvorimo vrata izuzetaka, i moraju nas naterati da zaključimo da smemo davati otpor većma nasilničkim posledicama vrhovne vlasti a da time ne tvorimo zločinstvo ili nepravdu.

Shodno tome možemo zapaziti da je ovo i opšta praksa i princip ljudskog roda, i da nijedan narod koji je mogao naći leka nije još nikad trpeo svirepa pustošenja tiranina, niti je bio osuđivan zbog otpora. Oni koji su se digli na oružje protiv Dionisija, Nerona ili Filipa II uživaju poštovanje svakog ko pažljivo pročita njihovu istoriju; i samo najgora izopačenost zdrave pameti može nas navesti da ih osuđujemo. Izvesno je, prema tome, da u svim našim pojmovima o moralu nikad ne podržavamo takvu apsurdnost kao što je pasivna poslušnost, već dopuštamo otpor u odurnijim slučajevima tiranije i tlačenja. Opšte mišljenje ljudskog roda ima neke verodostojnosti u svim slučajevima;

ali u ovome o moralu ono je savršeno nepogrešivo, a nije ni manje nepogrešivo zato što ljudi ne mogu jasno da objasne principe na kojima se ono osniva. Malo ljudi mogu da vode ovakav tok umovanja: „Vladavina je puki ljudski izum u interesu društva. Kad tiranija vladara otkloni taj interes, ona isto tako otklanja prirodnu obavezu poslušnosti. Moralna obaveza se osniva na prirodnoj, pa prema tome mora prestati kad *ta* prestane, naročito onde gde je subjekt takav da predviđamo veoma mnoge prilike u kojima prirodna obaveza može da prestane, i da tako uzrokuje da obrazujemo neku vrstu opšteg pravila za regulisanje našeg ponašanja u takvim zbivanjima”. No iako je ovaj tok umovanja isuviše tanan za proste, izvesno je da svi ljudi imaju o njemu neku implicitnu zamisao, i da su svesni duguju poslušnost vladi prosto zbog javnog interesa; i, u isto vrem, da je ljudska priroda tako podložna slabostima i strastima, da lako može da izopači tu ustanovu i da njihove upravljače pretvori u tirane i narodne neprijatelje. Ako osećanje javnog interesa ne bi bilo prvobitna pobuda za poslušnost, rado bih upitao: koji drugi princip postoji u ljudskoj prirodi, kadar da nadvlada prirodno ljudsko vlastoljublje i da prisili ljude na takvu pokornost? Ugledanje i navika nisu dovoljni. Jer pitanje se još uvek ponovo javlja: koja pobuda najpre proizvodi one primere pokoravanja na koje se ugledamo i onaj niz radnji koji proizvodi naviku? Očigledno nema drugog principa sem javnog interesa; a ako interes najpre proizvodi poslušnost prema vladi, obaveza na poslušnost mora prestati kad god interes prestane u nekom većem stepenu i u znatnom broju slučajeva.

ODELJAK X

O ciljevima podaničke vernosti

No iako u nekim prilikama može biti opravdano, i politički i moralno ispravno, odupreti se vrhovnoj vlasti, izvesno je da u običnom toku ljudskih poslova ništa ne može biti pogubnije ni krivičnije, i da, osim potresâ koji prate revolucije, takva radnja teži neposredno prevratu svake vladavine i prouzrokovanju sveopšte anarhije i pometnje među ljudima. Kao što mnogo-ljudna i civilizovana društva ne mogu opstojati bez vladavine,

tako je vladavina potpuno beskorisna bez tačne poslušnosti. Mi uvek treba da odmeravamo preimućstva koja polučujemo od vlasti nasuprot nepovoljnostima, i na taj način postaćemo od vlasti nasuprot nepovoljnostima, i na taj naći postaćemo suzdržljiviji u davanju maha doktrini otpora. Obična vladavina zahteva pokornost, i izuzetak može da nastane samo u slučajevima teške tiranije i tlaćenja.

Pošto, dakle, takvu slepu pokornost obično dugujemo poglavarstvu, sledeće je pitanje: *kome se ona duguje, i koga valja da smatramo kao svoje zakonite poglavure?* Da bismo odgovorili na to pitanje, opomenimo se onoga što smo već ustanovili o poreklu vladavine i političkog društva. Kad su ljudi jednom iskusili nemogućnost održavanja nekog postojanog društvenog poretka, kad je svako svoj vlastiti gospodar, i krši ili poštuje zakone interesa, prema svome trenutnom interesu ili zadovoljstvu, oni prirodno dolaze do izuma vladavine, i, koliko je to moguće, onemogućuju sami sebi da krše zakone društva. Vladavina, prema tome, nastaje od dobrovoljne ljudske konvencije; i očevidno je da će ta ista konvencija koja ustanovljava vladavinu isto tako odrediti lica koja valja da vladaju, i ukloniće svaku sumnju i ambigvitet u tom pogledu. A dobrovoljni pristanak ljudi mora ovde imati veću efikasnost da autoritet poglavara odista *isprva* stoji na temelju obećanja podanika, kojima se oni obavezuju na poslušnost, kao u svakom drugom ugovoru ili obavezi. Ono isto obećanje, dakle, koje ih obavezuje na poslušnost, vezuje ih isto tako za određeno lice i čini ga objektom njihove podaničke vernosti.

Ali kad je vladavina već uspostavljena na tom stanovištu za neko znatno vreme, i posebni interes koji imamo u potčinjenosti proizveo posebno osećanje morala, slučaj se potpuno menja i obećanje više nije kadro da odredi određenog poglavara, pošto se ono više ne smatra kao osnova vladavine. Mi prirodno zamišljamo sebe rođenim da se pokoravamo; i zamišljamo da takva i takva lica imaju prava da zapovedaju, kao što smo mi sa svoje strane obavezni da slušamo. Ti pojmovi o pravu i obavezi ne potiču ni iz čega drugog doli *koristi* koju imamo od vladavine, koja u nas izaziva protivljenje sa sami pružamo otpor, i mrsko nam je kad to vidimo da drugi čine. No ovde je upadljivo da se u tom novom stanju stvari ne priznaje da prvobitna sankcija

vladavine, a to je *interes*, određuje lica koja valja da slušamo, kao što je to činila prvobitno sankcija isprva, kar su stvari bile na stanovištu *obećanja*. *Obećanje* utvrđuje i određuje lica, bez ikakve nezvesnosti; no očigledno je da, ako bi ljudi imali da ponašaju svoje ponašanje u tom pogledu imajući u vidu neki naročit *interes*, javni ili privatni, zapleli bi se u beskrajnu pometnju, a time bi svaka vladavina, u velikoj meri, postala nedejstvena. Privatni interes svakoga je drugačiji; i mada je javni interes sam po sebi uvek jedan i isti, ipak on postaje izvorom isto tako velikih naslaganja, zato što pojedina lica imaju o tome različna mišljenja. Isti interes, prema tome, koji prouzrokuje da se potčinjavamo poglavarstvu nagoni da ga se odričemo u izboru naših poglavara, i obavezuje nas na izvestan oblik vladavine, i na pojedina lica, ne dopuštajući nam da stremimo ka najvećem savršenstvu ni u jednom ni u drugom. Slučaj je ovde isti kao i u onom zakonu prirode koji se tiče stabilnosti posedovanja. Veoma je korisno, i čak apsolutno nužno po društvo, da posedovanje bude stabilno; i to nas dovodi do uspostavljanja takvog pravila; ali vidimo da, ako bismo sledili isto preimućstvo, u dodeljivanju određenih posedovanja određenim licima, osujetili bismo svoj cilj i produžili bismo u beskraj onu pometnju koju to pravilo treba da spreči. Prema tome, valja da postupamo prema opštim pravilima, i da se vladamo prema opštim interesima, pri modifikovanju zakona prirode koji se tiče stabilnosti posedovanja. I ne treba da se plašimo da će se naša privrženost tome zakonu umanjiti zbog prividne beznačajnosti onih interesa koji je opredeljuju. Podsticaj uma potiče od veoma jakog interesa; a oni drugi sitniji interesi služe samo za to da usmere kretanje, ne dodajući mu, niti oduzimajući od njega išta. Isti je slučaj sa vladavinom. Ništa nije korisnije po društvo nego što je takav izum; i taj je interes dovoljan da nas privoli da ga prihvatimo sa žarom i gotovošću, mada docnije moramo da podesimo i usmerimo našu odanost vladi imajući pri tom u vidu razne obzire koji nemaju isti značaj, i da biramo naše poglavare nemajući u vidu neku naročitu korist od tog izbora.

Prvi od tih principa kojim će se pozabaviti kao osnovom prava paglavarstva jeste onaj koji daje autoritet svim najuspostavljenijim vladavinama sveta, bez izuzetka: mislim — *dugo posedovanje* u jednom obliku vladavine, ili nasleđivanju vladarâ.

Izvesno je, ako se vratimo prvom poreklu svake nacije, da ćemo videti da teško ima ijedne kraljevske loze, ili oblika državne zajednice koji se prvenstveno ne osnivaju na uzurpaciji ili pobuni, i čije pravo nije isprva gore od sumnjivog i neizvesnog. Jedino vreme daje temeljitost njihovom pravu; i delujući postepeno na ljudske umove, miri ih sa svakom vlašću i čini da im ona izgleda ispravna i razložna. Ništa toliko kao navika ne prouzrokuje da neko osećanje većma utiče na nas ili da našu uobrazilju snažnije skrene ka nekom objektu. Kad smo dugo navikli da slušamo neku grupu ljudi, taj opšti instinkt ili težnja koje moramo zamisliti moralnom obavezom koja prati lojalnost, lako uzima taj pravac i odabira tu grupu ljudi za svoj objekt. Interes je ono što daje opšti instinkt; ali navika je ono što daje naročit pravac.

A ovde se dâ zapaziti da ista dužina vremena ima različan uticaj na naša moralna osećanja, prema njegovom različnom uticaju na um. Mi prirodno sudimo o svemu na osnovu upoređenja; i zato što u razmatranju sudbinâ kraljevstva i republikâ obuhvatamo dug opseg vremena, malo trajanje nema, u tom slučaju, sličan uticaj na naša osećanja, kao kad razmatramo neki dugi objekat. Čovek smatra da stiće pravo na konja ili na par odela za vrlo kratko vreme, ali stoleće je jedva dovoljno da se uspostavi nova vladavana, ili da se iz umova podanika otklone sve sumnje o njoj. Dodajte tome — da će kraće razdoblje biti dovoljno da dâ vladaru pravo na neku naknadu vlast koju može uzurpirati nego što će trebati da učvrsti svoje pravo onde gde je celina uzurpacija. Francuski kraljevi nisu duže od dve vladavine poscdovali apsolutnu vlast, pa ipak Francuzima ništa neće izgledati smešnije nego razgovor o njihovim slobodama. Ako se opomenemo onog što je rečeno o priraštaju, lako ćemo objasniti tu pojavu.

Kad nema oblika vladavine koju je uspostavilo *dugo* posedovanje, *sadašnje* posedovanje dovoljno je da dođe umesto njega, i može se smatrati *drugim* izvorom sve javne vlasti. Pravo na vlast nije ništa drugo doli stalno posedovanje vlasti, održavano zakonima društva i interesima ljudskog roda; i ništa ne može biti prirodnije nego združiti to stalno posedovanje sa sadašnjim, prema gore izloženim principima. Ako isti principi nisu delovali u pogledu svojine privatnih lica, to je bilo stoga što su ti principi bili ispostavljeni nasuprot veoma jakim obzirima interesa,

kad smo zapazili da bi svako nadoknađivanje tim načinom bilo sprečeno, a svako nasilje povlašćeno i zaštićeno. I, premda iste pobude mogu izgledati da imaju snage s obzirom na javnu vlast, ipak njima se suprotstavlja oprečan interes, koji se sastoji u održavanju mira i izbegavanju svih promena koje, ma kako se lako izvodile u privatnim poslovima, neizbežno prate krvoproliće i pometnja onde gde su javni interesi u pitanju.

O svakome ko bi, uviđajući nemogućnost da nekim prihvaćenim sistemom etike objasni pravo sadašnjeg imaoća odlučio da oporekne apsolutno to pravo i tvrdio da moral to ne ovlašćuje, s razlogom bi se pomislilo da održava veoma čudnovat paradoks i da zaprepašćuje zdravu pamet i razbor ljudskog roda. Nijedna maksima nije podesnija, kako smotrenosti tako i moralu, nego što je potčiniti se tiho vladavini koju nalazimo uspostavljenom u zemlji u kojoj slučajno živimo, ne ispitujući i suviše pažljivo njeno poreklo i prvo ustanovljenje. Malo vladavina podneće takvo strogo ispitivanje. Koliko kraljevstava ima danas u svetu, i koliko ih još više nalazimo u istoriji, čij upravljači nemaju bolju osnovu za svoju vlast nego što je razlog sadašnjeg posjedovanja! Da se ograničimo na rimsko i grčko carstvo; zar nije očevidno da duga loza careva, počev od ukidanja rimske slobode pa do konačne propasti tog carstva pod Turcima, nije ni mogla nekim drugim pravom da pretenduje na carstvo? Izbor senata bio je puka formalnost, i uvek je sledio izbor legija; a ove su bezmalo uvek bile podeljene u raznim provincijama, i samo je mač mogao da okonča nesuglasice. Prema tome, svaki je imperator na maču sticao i mačem branio svoje pravo; pa ili moramo reći da ceo poznati svet, u toku tolikih novih vekova, nije imao vladavine i nikome nije dugovao podaničku vernost, ili moramo dopustiti da, u javnim poslovima, pravo jačega valja primiti kao legitimno i ovlašćeno moralom, kad mu se nikakvo drugo pravo ne suprotstavlja.

Pravo osvajanja može se smatrati kao *treći* izvor prava suverenâ. To pravo veoma mnogo liči na pravo sadašnjeg posjedovanja, ali ima prilično jaču silu, budući podupirano zamislima o slavi i časti koje pripisujemo *zavojevačima*, umesto osećanjâ mržnje i odvratnosti koje prate *uzurpatore*. Ljudi su prirodno blagonakloni prema onima koje vole, pa, prema tome, većma su skloni da pripišu pravo uspelom nasilju, između jednog suverena

i drugog, negoli uspejoj pobuni podanika prema njegovom suverenu.¹

Kad ne nastupe ni dugo posedovanje, ni sadašnje posedovanje, ni osvajanje, kao kad prvi suveren koji je osnovao monarhiju umre, u tome slučaju, umesto ovih prirodno preovlada pravo *nasleđa*, i ljudi su obično spremni da posade na presto sina preminulog monarha i da priznaju da on nasleđuje vlast svoga oca. Pretpostavljeni očev pristanak, ugledanje na nasleđivanje u privatnim porodicama, državni interes u izboru lica koje je najmoćnije i ima najviše pristalica, — svi ti razlozi upućuju ljude da daju prednost sinu upokojenog monarha nad svakim drugim licem.²

Ovi razlozi imaju neke težine; ali ja sam uveren da će se čoveku koji razmotri stvar bespristrasno pokazati da tu sadejstvuju neki principi uobrazilje pored onih pogleda na interes. Kraljevska vlast čini se spojena je sa mladim kraljevićem čak i za života njegova oca, prirodnim prelazom misli, a još više posle njegove smrti, tako da ništa nije prirodnije nego upotpuniti to ujedinjenje novim odnosom, i postaviti kraljevića u posedovanje onoga što se čini da mu prirodno pripada.

Da bismo ovo potvrdili, možemo razmotriti sledeće pojave, koje su prilično čudne u svojoj vrsti. U izbornim monarhijama, pravu nasledstva nema mesta po zakonima i utvrđenom običaju; pa ipak njegov je uticaj tako prirodan da je nemoguće isključiti ga iz uobrazilje, i načiniti podanike ravnodušnim prema sinu upokojenog monarha. Otuda, u nekim vladavinama te vrste, izbor obično pada na ovo ili ono lice iz kraljevske porodice; a u nekim vladavinama sva ona su isključena. Te oprečne pojave proizilaze iz istog principa. Onde gde je kraljevska porodica isključena to dolazi od jedne domišljatosti u politici, koja ljude

¹ Ovde se ne tvrdi da su *sadašnje posedovanje* ili *osvajanje* dovoljni da daju pravo nasuprot *dugom posedovanju* ili *pozitivnim zakonima*, već samo to da oni imaju neku snagu, i da će biti dovoljni da pretegnu na terazijama onde gde su prava inače jednaka, a *neki put* biće čak dovoljni da osveštaju slabije pravo. Teško je odrediti koji stepen snage oni imaju. Verujem da će svi umereni ljudi dopustiti da oni imaju veliku snagu u svim sporovima koji se tiču pravâ vladarâ.

² Da bi sprečio greške moram da primetim da ovaj slučaj nasledstva nije isti kao slučaj naslednih monarhija, gde je pravo nasleđa utvrđeno običajem. One zavise od gore objašnjenog principa dugog posedovanja.

čini svesnim njihove naklonjenosti da izaberu suverena u toj porodici i izaziva u njih zabrinutost za njihovu slobodu — da ne bi novi monarh, podpomognut tom naklonjenošću, uspostavio svoju porodicu i uništio slobodu izbora ubuduće.

Istorija Artakserksa i mlađeg Kira može nas navesti na istu misao. Kir je istakao svoje pravo na presto iznad prava svog starijeg brata zato što je on bio rođen posle stupanja na presto njegovog oca. Ja ne tvrdim da je njegov razlog prevovaljan. Hoću samo da izvedem zaključak iz toga da se on nikad ne bi koristio takvim izgovorom da nije onih gore pomenutih kvaliteta uobrazilje usled kojih smo prirodno skloni da ujedinitimo novim odnosom sve objekte koje već nalazimo ujedinjenim. Artakserks je imao preimućstvo nad svojim bratom zato što je bio najstariji sin, i prvi u redu nasleđivanja; ali Kir je bio većma spojen sa kraljevskom vlašću zato što je bio začet kad je njegov otac već bio zaodeven njome.

Ako bi se ovde ustvrdilo da obzir prema podesnosti može biti izvorom sveg prava na nasledstvo i da se ljudi rado koriste pravilom pomoću kojeg mogu da utvrde naslednika svog upokojenog suverena, i spreče onu anarhiju i pometnju koje prate sve nove izbore, — na to bih odgovorio: rado dopuštam da ta nova pobuda može ponešto doprineti toj posledici, ali u isto vreme tvrdim da, bez još jednog principa, nije moguće da takva pobuda nastane. Interes nacije zahteva da nasledstvo krune bude utvrđeno na jedan ili na drugi način; ali ista je stvar po njen interes na koji je način ono utvrđeno, tako da ako krvno srodstvo ne bi imalo dejstvo nezavisno od javnog interesa, ono se nikad ne bi uzimalo u obzir bez pozitivnog zakona; a bilo bi nemoguće da su toliki pozitivni zakoni raznih nacija mogli ikad da tačno sadejstvuju u istim gledištima i namerama.

To nas dovodi da pristupimo razmatranju *petog* izvora vlasti, naime — *pozitivnih zakona*, kad zakonodavno telo uspostavi izvestan oblik vladavine i naslednost vladarâ. Na prvi pogled može se pomisliti da se to može razlučiti u neka od prethodnih pravâ vlasti. Zakonodavna vlast iz koje pozitivan zakon potiče, mora bit uspostavljena ili ugovorom, dugim posedovanjem, sadašnjim posedovanjem ili nasledstvom; pa sledstveno, snaga pozitivnog zakona mora poticati iz nekih od tih principa. No ovde je upadljivo da iako snaga pozitivnog zakona može jedno da potiče iz tih principa, ipak on ne dobiva svu silu principa otkuda

ona potiče, već gubi znatno u prelazu, kao što je prirodno zamisliti. Na primer, već mnogo vekova uspostavljena je vladavina na izvesnom sistemu zakonâ, oblikâ i metodâ nasledstva. Zakonodavna vlast koju je ovo dugo nasleđivanje uspostavilo, promeni, sasvim iznenada, ceo sistem vladavine, i na njegovo mesto uvodi nov ustav. Ja verujem da će malo podanikâ smatrati sebe obaveznim da pristanu na tu promenu, sem ako ne bi očevidno težila javnom dobru, no još uvek bi se smatrali slobodnim da se vrâte na staru vladavinu. Otuda zamisao o *osnovnim zakonima*, koji se smatraju neizmenljivim voljom suverena; takva je, smatra se u Francuskoj, priroda salijskog zakona.* Dokle dopiru ovi osnovni zakoni nije određeno ni u jednoj vladavini, niti je moguće da to kad bude. Postoji tako neosetna postepenost od najvažnijih zakona do najsitnijih, i od najstarijih od najsavremenijih, da je nemoguće postaviti granice zakonodavnoj vlasti, i odrediti dokle ona sme da uvodi novine u principe vladavine. To je više delo uobrazilje i strasti negoli razuma.

Ko god razmatra istoriju raznih naroda sveta, njihove revolucije, osvajanja, porast i smanjenje, način na koji su njihove određene vladavine uspostavljane i nasledno pravo prenošeno od jednog lica drugome, ubrzo će naučiti da veoma olako uzima sve sporove koji se tiču pravâ vladarâ i uveriće se da strogo pridržavanje nekih opštih pravila, i kruta odanost određenim licima i porodicama, čemu neki ljudi pridaju tako veliku vrednost, vrline su koje manje pripadaju razumu negoli zatucanosti i praznoverici. U toj pojedinosti, proučavanje istorije potvrđuje umovanje istinske filozofije, koja nas pokazujući nam prvobitne kvalitete ljudske prirode, uči da sagledamo da su sukobi mišljenja u politici nerešivi u većini slučajeva i potpuno podređeni miru i slobodi. Onde gde javno dobro očevidno ne zahteva promenu izvesno je da sadejstvo svih tih prava — *prvobitni ugovor, dugo posedovanje, sadašnje posedovanje, nasledstvo i pozitivni zakoni* — obrazuje najjače pravo na suverenitet, i opravdano se smatra svetim i nepovredivim. Ali kad su ta prava pomešana i suprotstavljena u različnim stepenima, ona često daju povoda pometenosti, i teže mogu da ih reše argumenti pravnikâ i filozofâ negoli mačevi vojništva. Ko će mi, na primer, reći da li je Ger-

* Zbirka starih franačkih zakona, verovatno iz 5. veka, koja je isključivala žene iz prestolonasleđa i bila poštovana kasnije u Francuskoj. Prim. red.

manik ili Druz trebalo da nasledi Tiberija, da je ovaj umro dok su oni obojica bili živi, a da ni jednog od njih nije imenovao svojim naslednikom? Treba li pravo usvojenja da se primi kao jednako pravu po krvi, u narodu kod kojega je ono imalo isto dejstvo u privatnim porodicama, a već se bilo dogodilo u dva slučaja, u javnosti? Treba li Germanik da bude smatran starijim sinom zato što je on bio rođen pre Druza; ili mladim, zato što je bio usvojen posle rođenja svog brata? Treba li se obazirati na pravo starijeg u narodu u kojem najstariji brat nema preimućstvo u nasledstvu privatnih porodica? Treba li Rimsko Carstvo toga vremena smatrati naslednim, na osnovu dva primera; ili treba li, čak tako rano, smatrati da ono pripada jačemu, ili tadašnjem vlastodršcu, budući osnovano na tako skorašnjoj uzurpaciji? Na osnovu kojih god principa pokušali da odgovorimo na ova i slična pitanja bojim se da nikad nećemo moći da zadovoljimo bespristrasnog ispitivača koji ne pripada nijednoj stranci u političkim prepirkama i ne zadovoljava se ničim doli valjanim razlogom i filozofijom.

No ovde će engleski čitalac biti sklon da upita o onoj čuvenoj *revoluciji* koja je tako srećno uticala na naš ustav, i koja je imala takve moćne posledice. Već smo primetili da je, u slučaju velike tiranije i tlačenja, ispravno latiti se oružja čak i protiv vrhovne vlasti, i da, pošto je vladavina samo ljudski izum za uzajamnu korist i bezbednost, ona više ne nameće nikakvu obavezu, ni prirodnu ni moralnu, kad jednom prestane da tome teži. No iako zdrav razum, i praksa svih vremena, osveštava ovaj *opšti* princip, izvesno je da su zakoni, ili čak i filozofija, nemoćni da uspostave neka *pojedinačna* pravila pomoću kojih bismo mogli znati kad je otpor zakonit, i rešiti sve prepreke koje mogu nastati o tome predmetu. Ovo se može dogoditi ne samo s obzirom na vrhovnu vlast već je moguće, čak i po nekim ustavima, onde gde zakonodavna vlast nije utvrđena u jednom licu, da poglavar može biti tako uzvišen i moćan da prisili zakone na ćutanje u toj pojedinačnosti. A to ćutanje ne bi bilo posledica samo njihovog *poštovanja*, već isto tako njihove *razboritosti*, pošto je izvesno da, u takvoj ogromnoj raznovrsnosti okolnosti koje se događaju u svim vladavinama, vršenje vlasti, od strane tako velikog poglavara, može u jedno vreme da bude blagotvorno po javnost, a da u drugo vreme bude štetno i tiransko. Ali uprkos tom ćutanju zakonâ u ograničenim monarhijama, izvesno je da narod

još uvek zadržava pravo otpora; jer nemogućno je, čak i u naj-despotskijim vladavinama, lišiti ga tog prava. Ista nužda samoodržanja, i ista pobuda javnog dobra, daju mu istu slobodu u jednom slučaju kao i u drugom. I možemo dalje zapaziti da u takvim pomešanim vladavinama, slučajevi u kojima je otpor zakonit moraju se događati mnogo češće, i veće opravdanje daje se podanicima da se brane silom oružja negoli kod neograničenih vladavina. Ne samo onde gde glavni poglavar pristupa merama koje su same po sebi krajnje štetne po javnost već i onda kad hoće da krnji druge delove ustava i da proširi svoju vlast preko zakonskih granica, dozvoljeno je odupreti se i svrgnuti ga, mada takav otpor i prisilnost mogu, prema opštem smislu zakona, biti smatrani nezakonitim i buntovničkim. Jer, poređ toga što ništa nije bitnije po javni interes nego održavanje javne slobode, očevidno je da, ako se prepostavi da je takva pomešana vladavina jednom uspostavljena, svaki deo ili član ustava mora imati pravo na samoodbranu, i na održavanje starih granica protiv krnjenja od strane svake druge vlasti. Kao što bi materija bila stvorena uzalud, kad bi bila lišena snage otpora, bez koje nijedan njen deo ne bi mogao sačuvati svoje odelito postojanje, tako je gruba apsurdnost pretpostaviti, u nekoj vladavini, pravo bez leka i dopustiti da je vrhovna vlast podeljena sa narodom, a ne dopustiti da je tom narodu zakonom dozvoljeno da brani svoj udeo protiv svakog zavojevača. Prema tome, oni koji bi da izgledaju da poštuju našu slobodnu vladavinu, a ipak odriču pravo na otpor, odriču se svakog polaganja prava na zdrav razum i ne zaslužuju ozbiljan odgovor.

Ja sada nemam nameru da pokažem da su ovi opšti principi primenljivi nedavnoj *revoluciji*, i da su sva prava i povlastice, koji bi trebalo da su sveti jednom slobodnom narodu, bili tada izloženi najvećoj opasnosti. Više volim da ostavim po strani taj parbeni predmet, ako on odista dopušta parničenje, i da se upustim neka filozofska razmišljanja koja prirodno proizilaze iz tog znamenitog događaja.

Prvo, možemo zapaziti da, ako bi *lordovi* i *predstavnici* trećeg *staleža* u našem ustavu, bez ikakva razloga javnog interesa, svrgli postojećeg kralja ili pak, posle njegove smrti, isključili kraljevića, koji bi, po zakonu i utvrđenom običaju trebalo da ga nasledi, niko ne bi ocenio njihove postupke kao zakonite, niti bi smatrao sebe obaveznim da im se povinuje. Ali ako bi kralj,

svojim nepravednim postupcima, ili svojim pokušajima da vrši tiransku i despotsku vlast odista prekršio svoju zakonsku, onda postaje ne samo moralno zakonito i podesno prirodi političkog društva da ga svrgne već, što je još više, skloni smo da pomislimo da ostali članovi ustava dobivaju pravo da isključ njelogov najbližeg naslednika, i da izaberu koga god hoće za njegovog naslednika. Ovo se osniva na veoma neobičnom kvalitetu naše misli i uobrazilje. Kad kralj izgubi svoju vlast, njegov naslednik treba prirodno da ostane u istom položaju kao da je kralj uklonjen smrću; osim ako i sam nije izgubio vlast sudelujući u tiraniji. No mada ovo izgleda razložno, mi lako pristajemo uz oprečno mnjenje. Svrgavanje kralja, u vladavini kakva je naša, zacelo je čin koji premaša svaki običan autoritet; i nezakonito je uzimanje vlasti radi javnog dobra, jer to, u običnom toku vladavine, ne može pripadati ni jednom članu ustava. Kad je javno dobro tako veliko i tako očigledno da opravdava radnju, preporučljiva upotreba te licenciije upućuje nas prirodno da pridajemo *parlamentu* pravo upotrebljavanja te licenciije; i kad se jednom uz odobravanje prekrše stari okviri zakonâ, nismo više skloni da se strogo držimo tačno unutar njihovih granica. Um prirodno ide dalje za tokom radnje koju je započeo; i obično ne gajimo ni sumnje u pogledu naše dužnosti, posle prve radnje ma koje vrste koju vršimo. Tako u *revoluciji* niko od onih koji su smatrali svrgavanje oca opravdanim nije cenio da se valja ograničiti na njegovog nejakog sina, mada, da je taj nesrećni monarh umro nevin u to vreme, i da je njegov sin, nekim slučajem, bio prebačen preko mora, nema sumnje da bi bilo ustanovljeno namesništvo do njegovog punoletstva, i da bi mu tada moglo biti vraćeno suverenstvo. Kako najneznatnija svojstva uobrazilje imaju dejstva na ljudske sudove, to se pokazuje mudrost zakonâ i parlamenta što koriste ta svojstva i biraju poglavare bilo iz baze bilo zvan nje, prema tome kako će im prost pûk najprirodnije pripisivati vlast i pravo.

Drugo, iako stupanje na presto princa Oranskog može isprva da dâ povoda za manje raspre, i njegovo pravo da se osporava, sada ono ne bi trebalo da izgleda sumnjivo, jer moralo je steći dovoljno autoriteta od ona tri vladara koja su došli posle njega na osnovu tog istog prava. Ništa nije običnije, iako ništa, čini se na prvi pogled, ne izgleda većma nerazložno, nego taj način mišljenja. Vladari često *čini se* stiču pravo od svojih na-

slednika, kao god i od svojih predaka; i kralj koji je, za svoga života, opravdano mogao biti smatran uzurpatorom, u očima potomstva biće zakonit vladar, zato što ga je poslužila dobra sreća da svoju porodicu posadi na presto i da potpuno izmeni drevni oblik vladavine. Julije Cezar smatra se prvim rimskim imperatorom, dok se Sula i Marije, čija su prava stvarno bila ista kao njegova, ubrajaju u tirane i uzurpatore. Vreme i obiknost daju autoritet svima oblicima vladavine i svima nasleđstvima vladarâ; i ona sila, koja se najpre osnivala na nepravdi i nasilju, postaje vremenom zakonita i obavezujuća. I um ne ostaje na tome, no vraćajući se svojim tragom, prenosi na njihove prethodnike i pretke ono pravo koje prirodno pripisuje potomstvu, budući da su zajedno srodni i ujedinjeni u uobrazilji. Sadašnji kralj Francuske drži da je Hugo Kapet zakonitiji vladar nego Kromvel kao što uspostavljena sloboda Holandana nije neznatna apologija za njihov uporan otpor Filipu II.

GLAVA XI

O zakonima narodâ

Kada je politička vladavina bila uspostavljena nad najvećim delom ljudskoga roda, bila su obrazovana razna društva u dodiru jedna sa drugima, i nastale su nove dužnosti među susednim državama, pogodne onom saobraćanju koji one održavaju jedne sa drugima. Politički pisci nam kažu da u svakoj vrsti međuopštenja političko telo valja smatrati kao jedno lice; i zaista, to tvrđenje je toliko ispravno što razni narodi, kao i privatna lica, zahtevaju uzajamnu pomoć; ali u isto vreme njihova sebičnost i ambicija stalan su izvor rata i nesloge. No iako su narodi u ovom pogledu slični pojedincima, ipak, pošto se oni veoma razlikuju u drugim pogledima, nije čudno što se oni upravljaju po drukčijim maksimama, i rađaju novu zbirku pravila koju nazivamo *zakonima narodâ*. Pod tim zaglavljem možemo obuhvatiti nepovrednost ličnosti ambasadorâ, objavu rata, zabranu otrovnog oružja, i druge obaveze te vrste, koje su očevidno sračunate na saobraćanje koje je svojstveno različitim društvima.

No iako su ova pravila pridodata zakonima prirode, ona prva ne ukidaju potpuno ova druga; i može se pouzdano reći da tri osnovna zakona pravde, stabilnost posedovanja, njegovo prenošenje pristankom i izvršavanje obećanja, jesu dužnosti vladara kao god i podanika. Onde gde posedovanje nema stabilnosti, mora biti neprekidan rat. Onde gde se svojina ne može prenositi pristankom, ne može biti prometa. Onde gde se obećanja ne poštuju, ne može biti ligâ ni savezâ. Prema tome, koristi od mira, prometa i uzajamne pomoći navode nas da proširimo na razna kraljevstva one iste zamisli o pravdi koje su na snazi među pojedincima.

Ima jedna maksima, veoma raširena u svetu, koju malo koji političar hoće da prizna, ali koju je osveštala upotreba svih vremena, *da ima jedan sistem morala sračunat za vladare, mnogo slobodniji od onog po kojem privatna lica treba da se upravljaju*. Očevidno, ovo se ne tiče manjeg opsega javnih dužnosti i obaveza; niti će iko biti tako smešan da tvrdi da najsvečaniji ugovori ne treba da imaju ikakve snage među vladarima. Jer kao što vladari odista stvaraju ugovore između sebe, oni moraju smerati neku korist od njihovog izvršenja; i izgled na takvu korist u budućnosti mora ih obavezati da obave svoj deo, i mora uspostaviti taj zakon prirode. Prema tome, smisao ove političke maksime jeste da iako moral vladara ima isti opseg, ipak, on nema istu *silu* kao moral privatnih lica, i može se zakonito prekršiti iz neke sitnije pobude. Ma kako ovakva postavka mogla izgledati neugodna nekim filozofima, ona se dâ lako braniti na osnovu onih principa pomoću kojih smo objasnili poreklo pravde i pravičnosti.

Kad su ljudi uvideli iz iskustva da je nemoguće opstojati bez društva, i da je nemoguće održati društvo dok ljudi daju slobodan mah svojim prohtevima, onda prešan interes brzo obuzdava njihove radnje i nameće obavezu da poštuju ona pravila koja nazivamo *zakonima pravde*. Ova obaveza interesa ne ostaje na tome, već, nužnim tokom strasti i osećanjâ, rađa moralnu obavezu dužnosti; i mi odobravamo one radnje koje teže miru društva, a osuđujemo one koje teže njegovom uznemiravanju. Ista *prirodna* obaveza javlja se među nezavisnim kraljevstvima i urađa istim *moralom*, tako da niko, ma kako pokvarenog morala, neće povoljno suditi o vladaru koji hotimično, i iz sopsvene pobude, pogazi datu reč ili povredi ugovor. Ali ovde možemo za-

paziti da iako je saobraćanje između raznih država korisno, čak neki put i nužno, ipak, ono nije tako nužno ni korisno kao saobraćanje između pojedinaca, bez kojega je ljudskoj prirodi potpuno nemoguće da opstoji. Prerom tome, pošto *prirodna* obaveznost prema pravdi, među raznim državama, nije tako snažna kao među pojedincima, *moralna* obaveznost koja nastaje od toga mora sudelovati u njenoj slabosti; i mi nužno moramo većma praštati vladaru ili ministru koji obmanjuje drugoga negoli privatnom gospodinu koji pogazi svoju časnu reč.

Ako bi neko upitao *u kakvoj srazmeri stoje jedna prema drugoj ove dve vrste morala?* — odgovorio bih da na to pitanje nikad ne možemo dati tačan odgovor; a nije ni moguće svesti na brojeve srazmeru koju bi trebalo da postavimo čvrsto između njih. Može se pouzdano reći da se ta srazmera nalazi sama od sebe, bez ikakve ljudske veštine ili studije, kao što to možemo zapaziti u mnogim prilikama. Život u svetu više nas nauči o stepenima naše dužnosti nego što je to ikad mogla da smisli najutančanija filozofija. A to može da posluži kao uverljiv dokaz da svi ljudi imaju implicitnu zamisao o osnovi onih moralnih pravila koja se tiču prirodne i ljudske pravde, i svesni su da ona proizilaze samo iz ljudskih konvencija i iz interesa koji imamo u održavanju reda i mira. Jer inače smanjenje interesa ne bi nikad proizvelo labavost morala i mi se ne bismo mirili kad se o pravdu ogreše vladari i republike negoli kad to nastoje u privatnom saobraćanju između jednog podanika i drugog.

ODELJAK XII

O čednosti i skromnosti

Ako neka teškoća prati ovaj sistem koji se tiče zakonâ prirode i narodâ, to će biti u pogledu odobravanja ili osude njihovog poštovanja ili kršenja, a koje neki mogu smatrati nedovoljno objašnjenim pozivanjem na opšte interese društva. Da bih otklonio, koliko je moguće, svaku sumnju te vrste, razmotriću ovde još jedan skup dužnosti, naime — *skromnost* i *čednost* — koje pripadaju lepom polu: i ja ne sumnjam da će se pokazati da su te vrline još upadljiviji primer delovanja onih principa koje sam svalno isticao.

Ima nekih filozofa koji sa velikom žestinom napadaju ženske vrline i uobražavaju da su otišli veoma daleko u otkrivanju popularnih zabluda, kad mogu da pokažu da u prirodi nema osnova za svu onu spoljašnju skromnost koju zahtevamo u izrazu, i odevanju, i ponašanju lepog pola. Verujem da mogu da poštedim sebe truda da zadržavanja na tako očevidnom predmetu, i da smem, bez dalje pripreme, da nastavim sa ispitivanjem na koji način nastaju takvi pojmovi iz vaspitanja, iz dobrovoljnih ljudskih konvencija i iz interesa društva.

Ko god pomisli na dužinu i nejakost ljudskog detinjstva, i na brigu koju oba pola prirodno imaju za svoj porod, lako će opaziti da mora postojati zajednica muškog i ženskog radi podizanja mladih, i da ta zajednica mora znatno trajati. Ali da bi se muškarci privoleli da nametnu sebi to obuzdavanje i veselo podnosili sve muke i izdatke kojima ih to izlaže, oni moraju verovati da su njihova deca njihova rođena i da njihov prirodni nagon nije upućen pogrešnom objektu kad daju maha ljubavi i nežnosti. Sad, ako pogledamo građu ljudskog tela, videćemo da je vrlo teško da se ta sigurnost postigne na našoj strani, i da, zato što pri sjedinjavanju polova princip generacije ide od čoveka ženi, greška lako može da nastane na strani prvog, premda je potpuno nemoguće u pogledu druge strane. Iz ove sitne anatomske opaske potiče ona ogromna razlika između odgoja i dužnosti dvaju polova.

Kad bi filozof ispitivao tu stvar *a priori*, umovao bi nekako na sledeći način. Ljudi hoće da rade za izdržavanje i podizanje svoje dece, u uverenju da su ona stvarno njihova rođena; pa prema tome razložno je, i čak nužno, pružiti im neku sigurnost u tom pogledu. Ta sigurnost ne može se potpuno sastojati u nametanju strogih kazni za svaki prekršaj supružanske vernosti od strane supruge, zato što se te javne kazne ne mogu dosuđivati bez pravog dokaza, a do njega je teško doći u tome predmetu. Prema tome, kavu ćemo zapreku nametnuti ženama da bismo je suprotstavili tako snažnom iskušenju kakvo je za žene neverstvo? Čini se da nema moguće zapreke, sem kazne ozloglašenosti i gubitka ugleda; a to je kazna koja ima silan uticaj na ljudski um, a u isto vreme svet je izriče na osnovu nagađanja, slutnji i dokazâ koje nijedna sudska vlast nikad ne bi primila. Prema tome, da bismo nametnuli neku zapreku ženskome polu, moramo dodati naročit stepen sramote njihovom neverstvu, pre-

ko onoga što proizilazi samo iz njegove nepravde, i moramo obasuti srazmernim pohvalama njihovu čednost.

No iako je ovo veoma snažna pobuda za vernost, naš bi filozof brzo otkrio da ona sama nije dovoljna za tu svrhu. Sva ljudska stvorenja, naročito ženskoga pola, sklona su da previde dalje pobude u korist nekog sadašnjeg iskušenja; ovde je iskušenje ono najjače koje se može zamisliti; njegovi nastupi su neosetni i zavodljivi; i žena lako nalazi, ili laska sebi da će naći, izvesna sredstva da osigura svoj ugled i da spreči sve opake posledice svojih zadovoljstava. Nužno je, prema tome, da pored sramoćenja koje prati takve licencije bude tu i nekog prethodnog zaziranja ili strahovanja, koji bi mogli sprečiti njihove prve nastupe i izazvati u ženskome polu mrskost prema svim izrazima, držanjima i slobodama koji stoje u neposrednom odnosu sa tim uživanjem.

Takva bi bila umovanja našeg spekulativnog filozofa; ali ja sam uveren da, bi on ako ne bi savršeno poznao ljudsku prirodu, on bio sklon da gleda na njih kao na himerične spekulacije, i smatrao bi besramlje koje prati neverstvo, i zaziranje od svih njegovih nastupa, kao principe koje pre treba želiti nego ih očekivati u svetu. Jer šta znači, rekao bi on, uveravati ljudski rod da su kršenja supružanske dužnosti besramnija negoli ona koja druga vrsta nepravde, kad je očevidno da su ona veoma oprostiva, zbog golemosti iskušenja? I kakva je mogućnost zaziranja pred nastupima zadovoljstva prema kojemu nam je priroda usadila takvu jaku naklonjenost, i to naklonjenost kojoj je apsolutno nužno pokoriti se radi održavanja vrste?

Ali spekulativna umovanja, koja staju filozofe toliko trena, svet često obrazuje prirodno, bez razmišljanja, kao što se preko teškoća koje izgledaju nepremostive u teoriji lako prelazi u praksi. Oni koji nalaze neki interes u vernosti žena, prirodno osuđuju njihovo neverstvo i sve ono što vodi tome. Oni koji za to nemaju interesa, plove sa maticom. Vaspitanje osvaja poučljive umove lepoga pola u njihovom detinjstvu. A kad se neko opšte pravilo te vrste jednom uspostavi, muškarci su skloni da ga protегnu dalje od onih principa iz kojih je najpre nastalo. Tako neoženjene ljude, ma koliko razuzdane, mora da zaprepasti svaki primer raskalašnosti i bezobraštine kod žena. I mada se sve ove maksime jasno odnose na rađanje, ipak, žene čija je sposobnost rađanja minula nemaju u tom pogledu nikakvu veću povlasticu

od onih koje su u cvetu svoje mladosti i lepote. Muškarci bez sumnje imaju neku implicitnu zamisao da sve one predstave o skromnosti i pristojnosti imaju u vidu rađanje, jer oni ne nameću iste zakone, *sa istom silom*, muškome polu, gde taj razlog ne postoji. Izuzetak je tu očevidan i obiman, i osniva se na upadljivoj razlici koja proizvodi jasnu podvojenost i razdvajanje predstava. Ali kako slučaj nije isti u pogledu različitih doba ženâ, iz tog razloga — iako muškarci znaju da se te zamisli osnivaju na javnom interesu, — ipak, opšte pravilo odvodi nas dalje od prvobitnog principa i nagoni nas da zamisli o skromnosti proširujemo na ceo pol, od najranijeg detinjstva do najdublje starosti i onemoćalosti.

Hrabrost, koja je stvar časti među muškarcima, izvodi svoju vrsnost u znatnoj meri iz umenja, kao god i čednost ženâ, mađâ ona ima i neke osnove u prirodi, kao što ćemo docnije videti.

Što se tiče obaveza muškoga pola u pogledu čednosti, možemo primetiti da, prema opštim zamislama sveta, one stoje bezmalo u istoj srazmeri prema obavezama ženâ, kao što obaveze zakona narodâ stoje prema obavezama zakona prirode. Oprečno je interesu ljudskog društva da muškarci imaju *potpunu* slobodu da daju maha svojim prohtevima u pogledu polnog uživanja; ali kako je taj interes slabiji nego u slučaju ženskoga pola, moralna obaveza koja proizilazi iz njega mora biti srazmerna slabija. A da bismo to dokazali, treba samo da se pozovemo na postupke i osećanja svih naroda i vekova.

DEO III

O drugim vrlinama i porocima

ODELJAK I

O poreklu prirodnih vrline i poroka

Sad prelazimo na ispitivanje onih vrline i poroka koji su potpuno prirodni, i ne zavise od ljudskog umenja i domišljanja. Ovaj sistem morala završićemo njihovim ispitivanjem.

Glavni izvor ili pokretački princip ljudskoga uma jeste zadovoljstvo ili bol; a kad se ti oseti uklone i iz naše misli i iz osećanja, mi smo u velikoj meri nesposobni za strast ili radnju, za žudnju ili htenje. Najneposrednije posledice zadovoljstva i bola jesu blago nakloni i odbojni pokreti uma, koji se menjaju u htenju, u žudnju i mrskost, tugu i radost, nadu i strah, već prema tome kako zadovoljstvo ili bol menjaju svoj položaj i postaju verovatni ili neverovatni, izvesni ili neizvesni, ili se smatraju da su izvan naše moći u datome trenutku. Ali kad, pored toga, objekti koji prouzrokuju zadovoljstvo ili bol steknu odnos prema nama ili drugima, oni još uvek nastavljaju da izazivaju žudnju i mrskost, tugu i radost; ali, u isto vreme, prouzrokuju posredne strasti gordosti ili smernosti, ljubavi ili mržnje, što u tom slučaju ima dvostruk odnos utisaka i predstava prema bolu ili zadovoljstvu.

Već smo zapazili da moralna razlikovanja zavise potpuno od izvesnih naročitih osećanja zadovoljstva i bola, i da kakav god mentalni kvalitet u nama ili u drugima pruža zadovoljstvo, on je, dabogme, vrline, kao god što sve od one prirode što u nas izaziva nelagodnost jeste porok. Sad, pošto svaki kvalitet u nama ili u drugima koji pruža zadovoljstvo, uvek prouzrokuje gordost ili ljubav, kao što svaki koji proizvede nelagodnost izaziva poniznosti ili mržnju, to sledi da te dve pojedinačnosti valja smatrati jednakim po vrednosti, s obzirom na naše mentalne kvalitete, *vrline* i moć proizvođenja ljubavi ili gordosti,

porok i moć *proizvođenja* poniznosti ili mržnje. Prema tome, u svakom slučaju moramo suditi o jednome pomoću drugoga, i možemo oglasiti svaki *kvalitet* uma vrlinom, koji prouzrokuje ljubav ili ponos, i svaki porokom, koji prouzrokuje mržnju ili poniznost.

Ako je neka *radnja* vrlo ili poročna, to je samo kao znak nekog kvaliteta ili karaktera. Ona se mora osnivati na trajnim principima uma, koji se protežu preko celokupnog vladanja, i ulaze u lični karakter. Same radnje, koje ne proizilaze iz trajnog principa, nemaju uticaja na ljubav ili mržnju, ponos ili poniznost, pa, sledstveno, nikad se ne uzimaju u obzir u moralu.

Ova misao je očevidna, i zaslužuje pažnju, budući da je od najvećeg značaja po sadašnji predmet. U našim ispitivanjima koja se tiču porekla morala mi nikad ne smemo da ramatramo neku pojedinačnu radnju, već samo kvalitet ili karakter iz kojega je radnja proizišla. Samo su oni dovoljno *trajni* da bi se takli naših osećanja o licu. Radnje su odista bolji pokazatelji karaktera negoli reči, ili čak želje i osećanja; no to je samo ukoliko su one takvi pokazatelji koje prati ljubav ili mržnja, pohvala ili osuda.

Da bismo otkrili istinsko poreklo morala, i one ljubavi ili mržnje koje nastaju iz mentalnih kvaliteta, stvar moramo zahvatiti prilično duboko, i uporediti neke principe koji su već bili ispitani i objašnjeni.

Možemo početi tako što ćemo iznova razmotriti prirodu i silu *Saosećanja*. Um je u svih ljudi sličan po svojim osećanjima i delovanjima, i nikoga ne može pokrenuti neko čuvstvo za koje i svi drugi nisu donekle primenljivi. Kao što se u oprugâ podjednako navijenih kretanje jedne prenosi na ostale, tako sva čuvstva lako prelaze od jednog lica drugome i proizvode odgovarajuća pokretanja u svakom ljudskom stvorenju. Kad vidim *posledice* strasti u glasu i pokretima nekog lica, moj um odmah prelazi sa tih posledica na njihove uzroke, i obrazuje tako živu predstavu o toj strasti da se ova odmah pretvara u samu strast. Na sličan način, kad opazimo *uzroke* neke emocije moj se um prenosi na posledice, i pokreće ga slična emocija. Kad bih prisustvovao nekoj strašnijoj hirurškoj operaciji, izvesno je, čak i pre nego što bi ona počela, da bi pripremanje instrumenata, slaganje zavoja, zagrevanje instrumenata, zajedno sa svim znacima brige i uznemirenost na licu pacijenta i asistenata, veoma

snažno dejstvovali na mene, i izazvali najjača osećanja samilosti i užasa. Nikakva tuđa strast ne otkriva se neposredno umu. Mi smo samo svesni njenih uzroka ili posledica. Iz *ovih* mi zaključujemo o strasti, i sledstveno, ovi rađaju našu simpatiju.

Naše osećanje zavisi veoma mnogo od ovog principa; i onaj objekt koji teži da proizvede zadovoljstvo u svoga posedavaoca, uvek se smatra lepim; kao što je svaki objekt koji teži da proizvede bol neprijatan i nakazan. Tako, udobnost kuće, plodnost njive, snaga konja, nosivost, bezbednost i brzina plovidbe broda čine glavnu lepotu ovih pojedinih objekata. Tu objekt, koji se naziva lepim, godi samo svojom težnjom da proizvede izvesnu posledicu. Ta posledica je zadovoljstvo ili korist nekog drugog lica. Sad, zadovoljstvo neznanca prema kome ne gajimo nikakvo prijateljstvo godi samo po saosećanju. Prema tome, lepota koju nalazimo u svemu što je korisno dolazi od ovoga principa. Koliko je to znatan deo lepote, razmišljanje će lako pokazati. Kad god objekt teži da proizvede zadovoljstvo kod posedavaoca, ili, drugim rečima, pravi je *uzrok* zadovoljstva, sigurno je da će goditi posmatraču putom osetljivog saosećanja sa posedavaocem. Većina umetničkih dela čine se lepim u srazmeri sa njihovom prikladnošću za čovečju upotrebu — pa čak i lepota mnogih proizvoda prirode potiče iz istog izvora. Zgodan i lep, u većini slučajeva, nije aspolutan već relativan kvalitet, i godi nam samo zato što teži da proizvede cilj koji je prijatan.*

Isti princip proizvodi, u mnogim slučajevima, naša osećanja morala, kao god i osećanja lepote. Nijedna vrlina ne oceni se više nego pravda, i nijedan porok nije mrskiji nego nepravda; i nema kvaliteta koji većma učvršćuje karakter, bilo kao mio ili kao mrzak. Dakle, pravda je moralna vrlina prosto zato što teži dobru ljudskog roda, i odista nije ništa drugo doli veštački izum u tu svrhu. Isto se može reći o podaničkoj vernosti, o zakonima narodâ, o skromnosti i o lepom ponašanju. Sve su to ljudski

* *Decentior equus cujus astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cujus lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam vero species ab utilitate dividitur. Sed hoc quidem discernere, modici justici est. — Quinct. lib. 8. (Lepši je konj čije su sapi nabrekle; on je ujedno i brži. Zgodan je atleta čiji su udovi vežbanjem oblikovani; on je ujedno i za borbu spremniji. Zaista, nikada se izgled ne izdvaja od korisnosti. Stoga iskusan sudija mora ovo stalno imati u vidu.)*

pronalasci u interesu društva. I pošto postoji veoma jako osećanje morala koje je sve narode i u sva vremena pratilo, moramo priznati da je pomisao na težnju karakterâ i mentalnih kvaliteta dovoljna da nam dâ osećanje odobravanja i osude. Sad, pošto sredstva ka nekom cilju mogu biti prijatna samo onde gde je cilj prijatan, te pošto dobro društvo, gde naš vlastiti interes ni interes naših prijatelja nije po sredi, godi samo po saosećanju, to sledi da je saosećanje izvor poštovanja koje ukazuje-mo svim veštačkim vrlinama.

Tako izlazi *da* je saosećanje veoma moćan princip u ljudskoj prirodi, *da* ono ima velik uticaj na naš ukus za lepotu i *da* ono proizvodi naše osećanje morala u svim veštačkim vrlinama. Otuda možemo pretpostaviti da ono takođe rađa mnoge druge vrline, i da kvalitetni dobivaju naše odobravanje zato što teže ljudskome dobru. Ta pretpostavka mora postati izvesnost kad vidimo da većina onih kvaliteta koje *prirodno* odabiramo, stvarno teže tome i čine čoveka valjanim članom društva, dok kvaliteti koje *prirodno* ne odabiramo imaju oprečnu težnju i čine opšte-nje sa takvim licem opasnim ili neprijatnim. Jer uvidevši da takve težnje imaju dovoljno sile da proizvedu najjače osećanje morala, ne možemo razložno, u tim slučajevima, da tragamo za nekim drugim uzrokom odobravanja ili kuđenja; budući da je nepovrediva maksima filozofije, da onde gde je neki pojedinačan uzrok dovoljan za neku posledicu, mi treba da ostanemo zadovoljni njime i ne treba bez nužde da umnožavamo uzroke. Srećno smo obavili oglede sa veštačkim vrlinama, gde je težnja kvaliteta ka dobru društva *jedini* uzrok našeg odobravanja, bez ikakvog podozrenja o sadejstvovanju još nekog principa. Otuda saznajemo snagu tog principa. A onde gde taj princip može da dejstvuje i odobravani kvalitet je stvarno blagotvoran po društvo, pravi filozof neće nikad tražiti neki drugi princip da bi objasnio najjače odobravanje i cenjenje.

Niko ne može sumnjati da mnoge naše prirodne vrline imaju prirodnu težnju ka dobru društva. Krotkost, dobrotvornost, milostivost, darežljivost, blagost, pravičnost najkrupniji su među moralnim kvalitetima, i obično se nazivaju *društvenim* vrlinama, da bi se označila njihova težnja ka dobru društva. Ovo ide tako daleko da su neki filozofi predstavili sve moralne odlike kao posledice umenja i vaspitanja dok su vešti političari nastojali da obuzdaju buntovne ljudske strasti, i da ljude privole, pomoću

časti i sramote, da rade za javno dobro. Taj sistem, međutim, ne slaže se sa iskustvom. Jer, *prvo*, ima i drugih vrлина i poroka osim onih koji imaju tu težnju ka javnoj koristi i gubitku. *Drugo*, kad u ljudi ne bilo prirodno osećanja odobravanja i osude, njega političari nikad ne bi mogli da izazovu; niti bi nam reči *pohvalan* i *hvale dostojan* pokudan i *mrzak*, bile išta razumljivije nego da su na jeziku nama potpuno nepoznatom, kao što smo već zapazili. No mada je taj sistem pogrešan, on nas može poučiti da moralna razlikovanja proizilaze u velikoj meri iz težnje kvalitetâ i karakterâ ka interesima društva, i da nas naše staranje za taj interes navodi da ih odobravamo ili osuđujemo. Sad, mi nemamo takvo opsežno staranje za društvo, osim iz saosećanja; pa, sledstveno, to je onaj princip koji nas toliko izvodi iz sebe samih da nam pričinjava isto zadovoljstvo ili nelagodnost u karakteru drugih kao da oni teže našoj sopstvenoj koristi ili gubitku.

Jedina razlika između prirodnih vrлина i pravde leži u ovome, što dobro koje proishodi iz prvih dolazi iz svakog pojedinog čina, i objekt je neke prirodne strasti; a pojedini čin pravde, uzet sam po sebi, može često biti oprečan javnom dobru; i samo je sadejstvo ljudskog roda, u jednoj opštoj shemi ili sistemu radnje, ono što je korisno. Kad pomažem ljude u nevolji, moja je pobuda prirodna čovečnost; i dokle moja pomoć doseže, povećavam sreću svojih bližnjih. No ako razmotrimo sva pitanja koja dolaze pred neki sud, videćemo da, uzimajući svaki slučaj posebno, čovečnost može isto tako često nalagati da se stvar reši suprotno zakonima pravde kao god i shodno njima. Sudije uzimaju od siromašnoga da daju bogatome; oni dodeljuju ras-kalašnome trud vrednoga, i stavljaju u ruke poročnih sredstava da naškode i sebi i drugima. Celokupna shema zakonâ, međutim, korisna je po društvo; pa imajući u vidu tu korisnost ljudi su je, svojim dobrovoljnim konvencijama, ustanovili. Kad je jednom ustanovljena pomoću tih konvencija, nju *prirodno* prati snažno osećanje morala, koje može dolaziti samo od našeg saosećanja sa interesima društva. Nije nam potrebno nikakvo drugo objašnjenje za ono poštovanje koje prati prirodne vrline koje teže ka javnom dobru.

Moram dalje dodati da ima nekoliko okolnosti koje čine ovu hipotezu mnogo verovatnijom u pogledu prirodnih negoli veštačkih vrлина. Izvesno je da na uobrazilju više utiče ono što je

pojedinačno negoli ono što je opšte, i da se osećanja uvek sa teškoćom pokreću onde gde su njihovi objekti iole labavi i neodređeni. Sad, svaki pojedinačan čin pravde nije blagotvoran po društvo, već čitava shema ili sitem; i onaj ko vuče korist od pravde možda nije neko pojedinačno lice do kojega nam je stalo, već čitavo društvo podjednako. Naprotiv, svaki pojedinačan čin blagotvoran je po neko pojedinačno lice koje nije nezaslužno darežljivosti i pomoći vrednim i oskudnim, blagotvoran je, i toga. Prema tome, prirodnije je misliti da će težnje ovih drugih vrlina pre negoli onih prvih uticati na naša osećanja i izazivati naše odobravanje; pa prema tome, zato što vidimo da odobravanje prvih dolazi od njihovih težnji, možemo pripisati, sa više razloga, isti uzrok odobravanju drugih. U nekom broju sličnih posledica, ako uzrok može da se otkrije za jednu, treba da proširimo uzrok na sve druge posledice koje se mogu njime objasniti, ali još mnogo više ako te druge posledice prate naročite okolnosti koje olakšavaju delovanje tog uzroka.

Pre nego što nastavimo dalje, moram da ukažem na dve upadljive okolnosti u ovoj stvari koje mogu izgledati prigovori sadašnjem sitemu. Prva se može ovako objasniti. Kad neki kvalitet ili karakter teži dobru ljudskog roda, on nam je ugodan, i odobravamo ga zato što donosi živo predstavu zadovoljstva; ta predstava izaziva u nas saosećanje, i sama sobom je vrsta zadovoljstva. Ali kako je to saosećanje veoma varijabilno, može se pomisliti na naša osećanja morala moraju dopustiti sve te iste varijacije. Mi više saosećamo sa licima koja su blizu nas nego sa onima koja su daleko od nas; sa našim poznanicima negoli sa neznancima; sa zemljacima negoli sa strancima. Ali uprkos toj varijaciji našeg saosećanja, mi odajemo istu pohvalu istim moralnim kvalitetima u Kini kao god i u Engleskoj. Oni izgledaju podjednako vrli, i podjednako se preporučuju poštovanju razboritog posmatrača. Saosećanje varira bez varijacije u našem poštovanju. Naše poštovanje, prema tome, ne dolazi od našeg saosećanja.

Na to odgovaram, odobravanje moralnih kvaliteta ne potiče od razuma niti od upoređenja predstavâ, već ono dolazi potpuno on nekog moralnog ukusa, i od izvesnih osećanja zadovoljstva ili gađenja koje rađa promatranje i sagledanje određenih kvaliteta ili karaktera. Sad, očevidno je da ta osećanja, ma od kuda dolazila, moraju varirati prema udaljenosti ili dodirnosti obje-

kata, niti ja mogu da osetim isto živo zadovoljstvo od vrlinâ nekog lica koje je živelo u Grčkoj pre dve hiljade godina, koje osećam od vrlinâ prinosnog prijatelja i poznanika. Ipak, ne velim da poštujem jednog više nego drugog; pa prema tome, ako je varijacija osećanja, bez varijacije poštovanja, prigovor, on mora imati podjednaku snagu protiv svakog drugog sistema, kao god i protiv sistema saosećanja. No, da razmotrimo stvar ispravno, on uopšte nema snage; i najlakša je stvar na svetu da se on objasni. Naša situacija u pogledu i lica i stvari neprestana je funkcija; čovek se drži na udaljenosti od nas može posle malo vremena da postane naš blizak poznanik. Pored toga, svaki pojedinačni čovek ima poseban položaj u pogledu drugih; i nemoguće je da bismo ikad mogli da opštimo zajedno iole razložno kad bi svaki od nas razmatrao karaktere i lica samo onako kako oni izgledaju sa njegove posebne tačke gledišta. Prema tome, da bismo sprečili ove *neprestane* protivrečnosti i prispeli do *stabilnijeg* suda o stvarima, mi se odlučujemo za neke *postojane* i *opšte* tačke gledišta, i uvek, u mislima, postavljamo se na njih, ma kakva mogla biti naša data situacija. Na sličan način, spoljašnja lepota određena je prosto zadovoljstvom; i očividno je da lepo lice ne može pružati onoliko lepote kad se ugleda sa razdaljine od dvadeset korakâ, kao kad nam se više približi. Ne kažemo, ipak, da nam ono izgleda manje lepo, zato što znamo kako će ono delovati u tom položaju, pa tom mišljenju popravljamo njegov trenutni izgled.

Uopšte, sva naša osećanja hvale i kuđenja varijabilna su, prema našem položaju blizine ili udaljenosti u pogledu hvaljenog ili kuđenog lica, i prema datom raspoloženju našeg uma. No te varijacije ne uzimamo u obzir u našim opštim odlukama, već još uvek primenjujemo pojmove koji izražavaju naše dopadanje ili nedopadanje, na isti način kao da smo ostali na jednoj tački gledišta. Iskustvo nas brzo nauči ovom metodu ispravljanja naših osećanja, ili bar ispravljanja našeg jezika, onde gde su osećanja većma uporna i neizmerljiva. Naš sluga, ako je marljiv i vredan, može izazvati jača osećanja ljubavi i dobrodušnosti negoli Marko Brut, kakav je prikazan u istoriji; ali mi ne kažemo zbog toga da je prvi karakter pohvalniji nego drugi. Mi znamo, kad bismo se podjednako približili tom slavnom mužu, da bi on izazvao ljubav i divljenje u mnogo višem stepenu. Takve ispravke obične su u pogledu svih čula; i odista, bilo bi nemoguće da

se ikad koristimo jezikom, ili da saopštavamo naša osećanja jedan drugome, kad ne bismo ispravljali trenutne izgledе stvari i previđali naš dati položaj.

Prema tome, mi kudimo ili hvalimo neko lice zbog uticaja karakterâ i kvalitetâ na one koji opšte s njim. Ne vodimo računa da li su lica pogođena kvalitetima naši poznanici ili neznanci, sunarodnici ili stranci. Štaviše, previđamo naš vlastiti interes u tim opštim sudovima i ne osuđujemo čoveka što se suprotstavlja nekom našem zahtevu, kad je njegov naročit interes po sredi. Mi opraštamo ljudima izvestan stepen sebičnosti zato što znamo da je ona nerazdvojiva od ljudske prirode i povezana sa našim sklopom i sastavom. Sa ovom mišlju ispravljamo ona osećanja kuđenja koja tako prirodno rađa svako suprotstavljanje.

No ma kako oni drugi principi mogli ispravljati opšti princip našeg kuđenja ili pohvale, izvesno je da oni nisu potpuno delotvorni, a ni naše strasti često ne odgovaraju potpuno sadašnjoj teoriji. Ljudi retko vole od srca ono što se nalazi daleko od njih i što ni na koji način ne uzvraća naročito njihovoj koristi, kao što je isto tako retko naići na lica koja mogu da oproste drugome svako suprotstavljanje njihovom interesu, ina koliko to suprotstavljanje moglo biti opravdano po opštim pravilima morala. Tu se zadovoljavamo rečima da razum zahteva takvo bespristrasno ponašanje, ali da mi retko kad možemo tome da udovoljimo, i da naše strasti ne slede lako opredeljenje našeg razuma. Ovaj jezik razumeće se lako ako se opomenemo onog što smo ranije kazali o onome *razumu* koji je kadar da se suprotstavi našoj strasti, a koji smo videli da nije ništa drugo doli opšte tiho opredeljenje strasti, osnovano na nekom dalekom sagledanju ili refleksiji. Kad obrazujemo naše sudove o licima prosto zato što njihovi karakteri teže našoj koristi, ili koristi naših prijatelja, nalazimo toliko toga što protivreči našim čuvstvima u društvu i opštenju, i takvu neizvesnost usled neprestanih promena našeg položaja, da tražimo neko drugo merilo o valjanosti i nevaljanosti, koje neće dopuštati takvu veliku varijaciju. Budući tako oslobođeni našeg prvog stajališta, mi ne možemo potom ni na koji drugi način, kao što to možemo saosećanjem, da se tako pogodno postavimo u vezu sa onima koji opšte sa licem koje razmatramo. Ovo je daleko od toga da bi bilo onako živo kao kad je po sredi naš vlastiti interes, ili interes naših naročitih prijatelja, niti to ima takav uticaj na našu

ljubav i mržnju; no budući da podjednako odgovara našim tihim i opštim principima, kaže se da ima podjednaku vlast nad našim razumom, i da vlada našim suđenjem i mnenjem. Mi osuđujemo podjednako rđavu radnju o kojoj čitamo u istoriji, kao i onu izvršenu onomad u našem susedstvu; a smisao je toga da saznamo razmišljanjem da bi prva radnja izazvala ista takva jaka osećanja neodobravanja ko i druga, kad bi bila postavljena u isti položaj.

Sad prelazim na *drugu* upadljivu okolnost na koju nameram da obratim pažnju. Kad neko lice ima karakter koji je po svojoj prirodnoj težnji blagotvoran po društvo, mi ga cenimo vrlim, i njegov nam je karakter prijatan, čak iako naročite prilike sprečavaju njegovo delovanje i onesposobljavaju to lice da bude korisno svojim prijateljima i otadžbini. Vrlina u traljama još uvek je vrlina; i ljubav koju ona pribavlja prati čoveka u tamnici ili u pustinji, gde se vrlina ne može više ispoljiti u radnji, i izgubljena je za celi svet. Sad, to se može uzeti kao prigovor ovome sistemu. Saosećanje budi interesovanje za dobro ljudskog roda; pa ako bi saosećanje bilo izvor našeg poštovanja vrline, to osećanje odobravanja moglo bi nastati samo onde gde je vrlina stvarno postigla svoj cilj i bila blagotvorna po ljudski rod. Onde gde ona ne postiže svoj cilj, ona je samo nepotpuno sredstvo, pa prema tome ne može nikad steći neku zaslugu iz toga cilja. Dobrota nekog cilja može podariti zaslugu samo onim sredstvima koja su potpuna i doista ostvaruju cilj.

Na ovo možemo odgovoriti da, kad je neki objekt podešen da postiže prijatan cilj, on nam prirodno pruža zadovoljstvo i smatramo ga lepim, iako neke spoljašnje okolnosti nedostaju da bi postao potpuno delotvoran. Dovoljno je ako je sve potpuno u samome objektu. Kuća koja je sa velikom promišljenošću podešena za sve potrebe života, godi nam zbog toga iako smo možda svesni da niko neće nikad stanovati u njoj. Plodno zemljište i srećno podneblje prijatni su nam zbog pomisli na sreću koju mogu pružiti stanovnicima, iako je sada ta zemlja pusta i nenaseljena. Čovek čiji udovi i oblik obećavaju snagu i radinost, smatra se skladnim, iako je osuđen na stalno zatočenje. Uobrazilja ima grupu strasti koje joj pripadaju, a od kojih naša osećanja lepote mnogo zavise. Te strasti pokreću stepeni živosti i snage koje su slabije od *verovanja* i ne zavise od stvarnog postojanja njihovih objekata. Kad je karakter u svakom pogledu pode-

šen da bude blagotvoran po društvo, uobrazilja lako prelazi od uzroka ka posledici, ne uzimajući u obzir da još uvek nedostaju neke okolnosti da bi uzrok bio potpun. *Opšta pravila* stvaraju neku vrstu verovatnoće, koja katkad utiče na rasuđivanje, a uvek na uobrazilju.

Odista, kad je uzrok potpun, i kad dobra narav prati blagostanje, što je čini stvarno blagotvornim po društvo, ona pruža jače zadovoljstvo posmatraču i prati je življe saosećanje. To jače utiče na nas — pa i pak ne kažemo da je ta narav većma vrla, i da je zato više cenimo. Znamo da promena sreće može blagotvornu narav da nauči potpuno nemogućnom — pa zato razdvajmo, koliko god je moguće, blagostanje od naravi. Slučaj je isti kao kad ispravljamo različna osećanja vrline, koja dolaze od različnih udaljenosti između vrljih karaktera i nas. Strasti ne slede uvek naša ispravljanja, ali ta ispravljanja dovoljna su da posluže za regulisanje naših apstraktnih pojmova, i samo njih imamo u vidu kad se izjašnjavamo uopšte o predmetu stepenâ porokâ i vrlinâ.

Kritičari su zapazili da su neprijatne uhu sve one reči i rečenice koje su teške za izgovor. Bez razlike da li ih čovek čuje izgovorene, ili ih nemo čita u sebi. Kad preletim očima preko stranice neke knjige, uobražavam da sve to čujem; i isto tako, snagom uobrazilje, zamišljam tegobu koju bi glasno čitanje zadalo čitaocu. Tegoba nije stvarna; ali pošto takav sastav reči prirodno teži da je proizvede, to je dovoljno da dirne um bolnim osećanjem i učini štivo rapavim i neprijatnim. Sličan je slučaj kad neki stvarni kvalitet, usled slučajnih okolnosti, postane nemogućan i lišen svog prirodnog uticaja na društvo.

Na osnovu tih principa možemo lako da otklonimo svaku protivrečnost koja se može javiti između *širokog saosećanja*, od kojega zavise naša osećanja vrline, i one ograničene *blagorodnosti*, koju sam često zapažao kao prirodnu ljudima, i koju pravda i svojina pretpostavljaju, prema prethodnom umovanju. Moje saosećanje sa drugim može u meni izazvati bol i neodobravanje kad se pojavi objekt koji teži da njemu pričiní nelagodnost premda ja mogu ne biti voljan da žrtvujem išta od moga interese ili da pređem preko neke moje strasti da bih njega zadovoljio. Kuća mi se može ne svedeti zato što je podešena za udobnost njenog vlasnika — pa ipak mogu odbiti da dam i jedan šiling za njeno opravljavanje. Osećanja se moraju taći srca da bi kon-

trolisala naše strasti; ali one ne moraju da idu dalje od uobrazilje da bi uticala na naš ukus. Kad neko zdanje izgleda oku nezgrapno i teturavo, ono je ružno i neprijatno, mada možemo biti potpuno uvereni u valjanost rada. Neka vrsta straha proizvodi to osećanje neodobravanja; ali strast nije ista kao ona koju osećamo kad moramo da stojimo pored zida o kojem stvarno mislimo da je oronuo i nesiguran. *Prividne težnje* objekta utiču na um; a emocije koje one izazivaju slične su vrste kao i one koje dolaze od *stvarnih posledica*, ali njihovo je osećanje različno. Štaviše, ove emocije tako su različne po svome osećanju da često mogu biti oprečne a da ne uništavaju jedna drugu, kao kad utvrđenja nekog grada koji pripada neprijatelju ocenjujemo lepim zbog njihove snage, premda bismo mogli poželeti da su potpuno razorena. Uobrazilja prijanja uz *opšte* izgledе stvari, i razlikuje između osećanja koja one proizvode i onih koja nastaju iz naše posebne i trenutne situacije.

Ako ispitamo panegirike koji se obično govore o velikim ljudima, videćemo da većina kvalitetâ koji se njima pridaju mogu da se podele u dve vrste, naime — na one koji ih podstiču da odigraju svoju ulogu u društvu, i na one koji ih čine korisnim samim sebi i osposobljavaju ih da unapređuju svoj vlastiti interes. Slave se njihova *razboritost, umerenost, čuvarnost, vrednoća, marljivost, preduzimljivost, okretnost*, kao god i njihova *darežljivost i čovečnost*. Ako ikad opraštamo nekakvom kvalitetu koji onesposobljava čoveka da se istakne u životu, praštamo kvalitetu *nemarnosti*, o kojoj se misli da ne lišava čoveka njegovih darova i sposobnosti, već da samo zadržava njihov rad, i to bez ikakve nezgode po samo lice, pošto to dolazi, u izvesnoj meri, od njegovog sopstvenog izbora. Pa ipak, uvek se priznaje da je nemarnost pogrešna, i to veoma krupna, ako ide u krajnost; ni prijatelji takvog čoveka nikad ne priznaju da joj je on podložan, osim kad treba da spasu karakter svog prijatelja od težih optužbi. On bi mogao da se istakne, kažu oni, ako bi izvoleo da pri one: njegov je razum zdrav, njegove poimanje brzo, i njegovo pamćenje jako; ali on mrzi poslove i ravnodušan je prema svom imetku. Čovek katkad pravi od toga predmet taštine, premda pritom tobož priznaje pogrešku zato što možda misli da ta nesposobnost za praktično poslovanje podrazumeva mnogo plemenitije kvalitete — kao filozofski duh, tanušan ukus, živu duhovitost, ili slast uživanja u društvu. Ali uzmimo neki drugi slučaj: zamislimo

kvalitet koji, ne ukazujući ni na kakve druge dobre kvalitete, onesposobljava čoveka *uvek* za poslove, i rušilački je po njegov interes; kao što je smeten um i pogrešno rasuđivanje o svemu u životu, nestalnost i neodlučnost, ili nedostatak umešnosti u rukovođenju ljudima i poslovima sve su to priznata nesavršenstva karaktera; i mnogi bi ljudi radije priznali najveća zlodela nego što bi hteli na se o njima posumnja da su njima podložni

Veoma je srećno kad u našim filozofskim istraživanjima vidimo da ista pojava usled raznovrsnih okolnosti pokazuje različnost oblika; pa otkrivajući ono što im je zajedničko, možemo tim bolje da se uverimo u istinitost hipoteze koju koristimo da bismo tu pojavu objasnili. Kad bi se vrlina cenila samo zato što je blagotvorna po društvo, uveren sam da bi prethodno objašnjenje moralnog čula trebalo još uvek da bude primljeno, i to na osnovu dovoljnog osvedočenja: ali to osvedočenje mora da preovlada nad nama, kad vidimo druge vrste vrline koje ne dopuštaju drugo objašnjenje osim onog osnovanog na toj hipotezi. Evo ovaj čovek nije upadljivo manjkav u svojim društvenim kvalitetima, ali njega naročito preporučuje njegova poslovna sposobnost, koja mu je pomogla da se ispetlja iz najvećih teškoća i da sa pojedinstvenim držanjem i oštroumnosću vodi najodgovornije poslove. Osećam da počinjem odmah da ga cenim: njegovo društvo čini mi zadovoljstvo; i pre nego što se bolje upoznam s njim, radije bih njemu učinio uslugu nego drugome čiji je karakter u svakom pogledu ravan njegovom, ali oskudan je u tom pogledu. U ovome slučaju, svi kvaliteti koji mi gode smatraju se korisni po lice, i teže da unaprede njegov interes i zadovoljenje. Na njih se samo gleda kao na sredstvo ka nekom cilju, i gode mi srazmerno njihovoj podešenosti tome cilju. Prema tome, cilj ne mora biti prijatan. Ali što čini cilj prijatnim? Lice je neznana: ono me ni po čemu ne interesuje, niti sam mu na neki način obavezan: njegova sreća mene se ne tiče više nego sreća svakog ljudskog stvora, i odista svakog živog bića; to jest, dotiče me se samo saosećanjem. Na osnovu tog principa, kad god otkrijem njegovu sreću i dobro, bilo po njihovim uzrocima ili po posledicama, ja ulazim u to tako duboko da to u meni izaziva osetnu emociju. Javljanje kvaliteta koji teže da to unaprede, dejstvuje na mene prijatno i nalaže ljubav i cenjenje.

Ova teorija može poslužiti da objasni zašto isti kvaliteti, u svima slučajevima, proizvode i gordost i ljubav, skrušenost i mr-

žnju; i isti čovek uvek je čestit ili poročan, odličan ili prezren u očima drugih, koji je takav i za sebe sama. Lice u kojem otkrijemo neku strast ili naviku, koja je prvobitno bila nepogodna samo po njega, postaje uvek neprijatna i nama samo zbog toga; kao što, u drugu ruku, čovek čiji je karakter opasan i neprijatan samo za druge, ne može nikad biti zadovoljan sobom dolele god je svestan te neponovljivosti. I ovo se ne opaža samo u pogledu karaktera, već može se primeniti i u najsitnijim beznačajnostima. Jak kašalj u drugog izaziva u nas nelagodnost, mada sam po sebi on se nas ni najmanje ne tiče. Čovek će se osetiti jako uvređenim ako mu kazete da zaudara iz usta, mada je očevdno da to njemu ne smeta. Naša mišlja lako menja svoj položaj; pa, ili ocenjujući sebe kako izgledamo drugima, ili pak ocenjujući druge kako se oni sami osećaju, mi na taj način zalazimo u osećanja koja nam nikako ne pripadaju, i u kojima ništa sem saosećanja ne može da nas interesuje. I to saosećanje prenosimo tako daleko da nam je čak neugodan neki kvalitet pogodan po nas samo zato što je on neugodan drugima i što nas čini neprijatnim u njihovim očima, mada mi nemamo nikakva interesa da bismo se za njih načinili prijatnim.

Bilo je mnogo sistemâ morala koje su postavljali filozofi u svim vekovima; no ako se strogo ispituju, mogu se svesti na dva, koji jedino zaslužuju našu pažnju. Moralno dobro i zlo razlikujemo zaceo našim *osećanjima*, ne *razumom*: ali ta osećanja mogu nastati ili od same vrste ili izgleda karaktera i strasti, ili od refleksija o njihovoj težnji ka sreći ljudskog roda ili pojedinih lica. Moje mišljenje je da su oba ova uzroka izmešana u našim sudovima o moralu onako isto kao što su u odlukama koje se tiču većine vrstâ spoljašnje lepote, premda sam isto tako mišljenja da refleksije o težnjama radnjâ imaju daleko najveći uticaj i od ređuju sve velike pravce naše dužnosti. Ina, međutim, primera u slučajevima manje važnosti u kojima ovaj neposredni ukus ili osećanje proizvodi naše odobravanje. Duhovitost i izvesno lako i bezbrižno ponašanje, kvaliteti su *neposredno prijatni* drugima i izazivaju ljubav i poštovanje. Neki od tih kvaliteta proizvode zadovoljstvo u drugih usled naročitih *izvornih* principa ljudske prirode, koji se ne mogu objasniti; drugi se mogu različiti u principe koji su većma opšti. To će najbolje pokazati posebno ispiti vanje.

Kao što neki kvaliteti stižu svoju valjanost otuda što su *neposredno* prijatni drugima, bez ikakve težnje ka javnome interesu, tako se neki nazivaju vrlim otuda što se *neposredno* prijatni samome licu koje ih poseduje. Svakaka strast i delovanje uma ima posebno osećanje, koje mora biti ili prijatno ili neprijatno. Prvo je vrio, drugo-poročno. To posebno osećanje sačinjava samu prirodu strasti; pa prema tome obrazlaganje nije potrebno.

No, ma kako se moglo činiti da razlikovanje poroka i vrline potiče neposredno od neposrednog zadovoljstva i nelagodnosti, koje pojedini kvaliteti prouzrokuju u nama ili u drugima, lako je zapaziti da to isto tako zavisi znatno od principa *saosećanja*, na kojem se tako često insistiralo. Lice koje poseduje kvalitete *neposredno* prijatne onima sa kojima opšti uživa naše odobravanje, mada mi možda nikad nismo požnjeli otuda nikakvo zadovoljstvo. Isto tako čovek koji poseduje kvalitete koji su *neposredno prijatni* njemu samom uživa naše odobravanje, iako ti kvaliteti ne koriste nikome živom. Da bismo to objasnili, moramo pribeći prethodnim principima.

Tako, da načinimo opšti pregled date hipoteze. Svaki kvalitet uma koji pruža zadovoljstvo samim sagledanjem naziva se vrlim, kao što se svaki kvalitet koji izaziva bol naziva poročnim. To zadovoljstvo i taj bol nastaju iz četiri različna izvora. Jer mi nalazimo zadovoljstvo kad vidimo karakter prirodno podešen da bude koristan drugome, ili samome licu, ili koji je prijatan drugome, ili samome licu. Čovek se može možda iznenaditi što usred svih tih interesa i zadovoljstava zaboravljamo naše vlastite, koji nas se dotiču tako prisno u svakoj drugoj prilici. No o tome ćemo se lako uveriti kad uzmemo u obzir da je nemoguće — budući da su zadovoljstvo i interes svakog pojedinog lica različni — da se ljudi ikad slože u svojim osećanjima i sudovima, osim ako ne izaberu neku zajedničku tačku gledišta sa koje bi mogli da osmotre svoj objekt, i koja bi mogla prouzrokovati da on izgleda isti svima. Sad, pri suđenju o karakterima, jedini interes ili zadovoljstvo koji izgledaju isti svakom posmatraču jeste interes samoga lica čiji se karakter ispituje, ili interes lica koja stoje u nekoj vezi s njim. I mada nas se takvi interesi i zadovoljstva dotiču slabije negoli naši vlastiti, ipak, zato što su stalniji i univerzalniji, oni se izjednačuju sa našima u samoj praksi, i jedini su koji se prihvataju u našim spekulacijama kao merila vrline i morala. Je-

dino oni izazivaju ono moralno osećanje od kojega zavise moralna razlikovanja.

Što se tiče valjanosti ili nevaljanosti vrline ili poroka, očividno je da su one posledice osećanjâ zadovoljstva ili nelagodnosti. Ta osećanja proizvode ljubav ili mržnju; a ljubav ili mržnja, usled izvornog sastava ljudske strasti, praćeni su blagorodnošću ili srditošću, to jest, žudnjom da načinimo srećnim lice koje volimo, a bednim — lice koje mrzimo. Ovo smo obradili potpunije u jednoj drugoj prilici.

ODELJAK II

O veličini uma

Sad može biti umesno ilustrovati ovaj opšti sistem morala, primenjujući ga na pojedinačne slučajeve vrline i poroka, i pokazujući pri tom kako njihova valjanost ili nevaljalost potiče iz četiri ovde opisanih izvora. Počecemo sa ispitivanjem strasti gordosti i skrušenosti, i razmotrićemo porok ili vrlinu koji se nalaze u njihovoj neumerenosti ili u pravoj meri. Neumerena gordost ili naduvana uobraženost uvek se smatra poročnom, i opšte je omrznuta, kao što se skromnost, ili ispravno osećanje naše slabosti, smatra vrlom, i pribavlja blagonaklonost svakoga. Od četiri ovde opisanih izvora. Počecemo sa ispitivanjem strasti gorćem, naime, neposrednoj prijatnosti ili neprijatnosti nekog kvaliteta.

Da bismo to dokazali, moramo dozvati u pomoć dva principa koji su veoma upadljivi u ljudskoj prirodi. Prvi od tih je *saosećanje* i gore pomenuto prenošenje osećanjâ i strasti. Slaganje ljudskih duša tako je blisko i prisno da čim mi neko lice pristupi ono izliva na mene sva svoja mnjenja i izmamљуje moj sud u većem ili manjem stepnu. Pa iako, u mnogim prilikama, moje saosećanje sa tim licem ne ide tako daleko da bi potpuno izmenila moja osećanja i način mišljenja, ipak, ono je retko kad tako slabo da ne bi uznemirilo lak tok mojih misli i dalo autoritet onom mnjenju koje mi preporučuje njegova potvrda i odobravanje. I nije nimalo važno kojem predmetu to lice i ja posvećujemo naše misli. Bilo da sudimo o nekom nama ravnodušnom licu, ili o mome vlastitom karakteru, moje saosećanje daje

podjednaku silu njegovoj odluci: pa čak njegova osećanja o njegovoj vlastitoj valjanosti nagone me da gledam na nju u onoj istoj svetlosti u kojoj ono vidi sebe.

Ovaj princip saosećanja tako je moćne i prodorne prirode da on zalazi u sva naša osećanja i strasti, i često se javlja u vidu svoje oprečnosti. Jer upadljivo je da kad mi se neko lice suprotstavlja u nečemu čemu sam jako naklonjen, i svojim protivrečenjem izaziva moju strast, ja uvek donekle saosećam s njim i moja uznemirenost ne potiče iz drugog izvora. Tu možemo zapaziti očevidan sukob ili sudar suprotnih principa i strasti. Sa jedne strane imamo onu strast ili osećanje koje je za mene prirodno; i može se zapaziti da je uznemirenost tim veća što je strast jača. Mora isto tako biti neke strasti ili osećanja i na drugoj strani; a ta strast može dolaziti samo iz saosećanja. Tuđa osećanja ne mogu nas nikad dirnuti, sem tako što postoju donekle i naša vlastita; u tom slučaju, ona deluje na nas, suprotstavljajući se našim strastima, i uvećavajući ih, na istovetan način, kao da izvorno potiču od naše vlastite naravi i raspoloženja. Dok ostaju skrivena u tuđim umovima, ona ne mogu uticati na nas: pa čak i kad su poznata, ako ne idu dalje od uobrazilje ili zamišljanja, ta je moć tako navikla na objekte svih različitih vrsta da sama predstava, iako oprečna našim osećanjima i naklonjenostima, nije kadra da nas sama darne.

Drugi princip na koji hoću da obratim pažnju jeste princip *upoređenja*, ili varijacije naših sudova koja se tiče objekata, prema srazmeri u kojoj stoje u odnosu na one sa kojima ih upoređujemo. Mi o objektima sudimo više po upoređenju negoli po njihovoj pravoj vrednosti i valjanosti; i na sve gledamo kao na osrednje, kad se postavi nasuprot nečemu što je veliko a pripada istoj vrsti. No nijedno upoređenje nije tako očigledno kao upoteđenje sa nama samima; i otuda dolazi da ono nastaje u svim prilikama; i meša se sa većinom naših strasti. Ova vrsta upoređenja neposredno je oprečna saosećanju u svome delovanju, kao što smo zapazili govoreći o *samilosti*¹ i *zlobi*². U svim vrstama *samilosti*, objekt čini da uvek primamo od drugog, sa kojima se im upoređuje, i set oprečan onome koji nastaje od njega samog u njegovom trenutnom i neposrednom sagledanju. Neposredno sagledanje tuđeg zadovoljstva prirodno nam pruža

¹ Knjiga II, deo II, odeljak 8.

zadovoljstvo, pa prema tome, proizvodi bol, kad se uporedi sa našim sopstvenim. Tuđ bol, uzet sam po sebi, bolan je, ali uvećava predstavu naše vlastite sreće i čini nam zadovoljstvo.

Pošto, dakle, ovi principi saosećanja i upoređenja sa nama samima jesu neposredno oprečni, može biti vredno razmotriti kakva se opšta pravila mogu obrazovati — pored osobite naravi lica — za preovlađivanje jednog principa nad drugim. Pretpostavimo da sam ja sada bezbedan na kopnu: ako bih namerno hteo da iz tog razmišljanja izvučem neko zadovoljstvo, morao bih da pomislim na jedno stanje ljudi koji su na moru u buri, i morao bih se potruditi da tu predstavu ojačam i oživim koliko god je to moguće, da bih sam postao još svesniji svoje vlastite sreće. No ma koliko davao sebi truda, upoređenje nikad neće biti podjednako delotvorno kao kad bih stvarno bio na obali¹ i gledao kako brod u daljini bacaju talasi i kako mu svakog trenutka preti opasnost da se razbije o stenu ili da se nasuče na sprud. Ali zamislimo da ta predstava postane još življa. Zamislimo da je oluja dognala brod tako blizu obale da mogu jasno da vidim užas ispisan na licima mornara i putnika, čujem njihove žalosne vapaje, vidim kako se najdraži rastaju zauvek, ili padaju jedni drugima u zagrljaj rešeni da tako umru: niko živi nema tako tvrdo srce da bi mu takav prizor pružao zadovoljstvo, ili da bi se odupro podsticajima najnežnije samilosti i saosećanja. Očevidno je, prema tome, da u ovom slučaju postoji neka sredina; pa ako je predstava odviše bleđa, ona upoređenjem nema nikakva uticaja; a u drugu ruku, ako je odviše jaka, ona potpuno deluje na nas seosećanjem, koje je oprečno upoređenju. Saosećanje, budući preobraćanje predstave u utisak, zahteva veću silinu i živost u predstavi nego što je to potrebno upoređenju.

¹ Suavi mari magno turbantibus aequora ventis
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quonquam est jucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis quia cerene suavis est. — Lukrecije

(Kad vetri pučinu razgruvaju,
sa kopna tuđu muku gledati
slatko je — ne što patnja ičija
radost u nama budi; no je slatko
videti zlo koji smo izbegli.) Prevod Anica Savić-Rebac.

Sve ovo lako se primenjuje na sadašnji predmet. Mi veoma mnogo padamo u spostvenim očima kad smo u prisustvu nekog velikog čoveka, ili čoveka viših sposobnosti; i ta poniznost je znatan sastojak u onome poštovanju koje odajemo boljima od sebe, shodno prethodnim umovanjima o toj strasti.² Katkad se čak i zavist i mržnja rađaju iz istog upoređenja, ali kod većine ljudi ono ostaje pri cenjenju i poštovanju. Kako saosećanje tako silno utiče na ljudski um, ono prouzrokuje da gordost donekle ima isto dejstvo kao i zaslužnost; pa navodeći nas da zalazimo u ona uzvišena osećanja koja gord čovek gaji o sebi, pruža nam ono upoređenje koje je tako mučno i neprijatno. Njega potpuno ne prati naš sud u laskavome mišljenju kojim on ugađa sebi; ali naš sud još uvek tako pokoleban da prima predstavu koje to laskavo mišljenje pruža i daje joj prevagu nad labavim zamislima uobrazilje. Ako bi neki čovek u dokonom raspoloženju, hteo da stvori zamisao o nekoj osobi čija valjanost daleko nadmašuje njegovu vlastitu, njega ne bi vređala takva maštarija, ali kad nam se predstavi čovek o kome smo stvarno uvereni da je niže vrednosti, a zapažamo u njemu izvanredan stepen gordosti i uobraženosti, to čvrsto uverenje koje on ima o svojoj vrednosti deluje na našu uobrazilju i umanjuje nas u sopstvenim očima, na isti način kao i kad bi on stvarno posedovao sve te dobre osobine koje tako štedro pripisuje sebi. Ovde je naša predstava tačno u onoj sredini koja je potrebna da bi delovala na nas upoređenjem. Kad bi predstavu pratilo uverenje, i kad bi se pokazalo da osoba ima onu istu vrednost koju sebi pridaje, ona bi imala oprečno dejstvo, i delovala bi na nas saosećanjem. Uticaj tog principa bio bi jači od uticaja uopređenja, suprotno onome što se zbiva kad se čini da je vrednost osobe ispod njenih pretenzija.

Nužna posledica ovih principa jeste da gordost, ili naduvena uobraženost, mora biti poročna; jer ona u svih ljudi izaziva nelagodnost, i pruža im svakog časa neprijatno upoređenje. Otrcana je opaska u filozofiji, pa čak i u običnom životu i razgovoru, da nam je sa naše sopstvene gordosti tako neugodna gordost u drugih; i da nam je sujeta nepodnošljiva u drugih samo zato što smo sami sujetni. Veseli se prirodno druže sa veselima, a zaljubljeni sa zaljubljenima; ali gordi nikad ne podnose gor-

² Knjiga II, deo II, odeljak 10.

de, i radije traže društvo onih koji su suprotne naravi. Pošto smo svi gordi u izvesnom stepenu, sav ljudski rod kudi i osuđuje gordost zato što ona prirodno teži da posredstvom upoređenja izazove nelagodnost u drugih. A ta posledica mora dolaziti tim prirodnije zato što oni čija je uobraženost na slaboj podlozi neprestano prave ta upoređenja; i oni nemaju drugog načina da podrže svoju sujetu. Čovek pametan i vredan zadovoljan je sobom, nezavisno od svih tuđih obzira; ali budala mora uvek da nađe neku osobu koja je još budalastija da bi se srećno razmetao svojom darovitošću i svojom pameću.

No mada je naduvena uobraženost o našoj vlastitoj vrednosti neprijatna, ništa ne može biti pohvalnije nego ceniti svoju vredost kad stvarno imamo kvalitete koji su vredni. Korisnost i preimućstvo nekog kvaliteta po nas izvor je vrline kao god i prijatnosti po druge; i izvesno je da ništa nije korisnije po nas, u upravljanju životom, nego što je odgovarajući stepen gordosti, koji nas čini svesnim naše vlastite vrednosti i daje nam pouzdanje i smelost u svim našim zamislima i poduhvatima. Ma kakvom sposobnošću mogao čovek biti obdaren, to je potpuno beskorisno za nj ako on nju ne poznaje i ne obrazuje pogodne za nju planove. Potrebno je u svakoj prilici znati našu vlastitu snagu, pa ako bi bilo dozvoljeno grešiti na jednoj ili na drugoj strani, bilo bi korisnije preceniti svoju vrednost negoli stvarati o njoj predstave koje su ispod njenog pravog standarda. Sreća je obično naklonjena smelim i preduzimljivim; a ništa nas toliko ne nadahnjuje smelošću kao što to čini dobro mišljenje koje imamo o sebi.

Dodajte tome da iako je gordost, ili samoodobravanje, katkada neprijatno drugima, ono je uvek prijatno nama, kao što, u drugu ruku, skromnost, iako čini zadovoljstvo svakome ko je zapazi, stvara često nelagodnost licu koje je njome obdareno. Sad, zapaženo je već da naši vlastiti oseti određuju porok i vrlinu nekog kvaliteta, kao god i one osete koje on može izazvati u drugih.

Samo-zadovoljnost i sujeta mogu biti ne samo dozvoljeni no i potrebni nekom karakteru. Izvesno je, međutim, da dobar odgoj i pristojnost zahtevaju da se klonimo svih zakona i izraza koji teže neposredno da ispolje tu strast. Mi smo, svi od nas, čudesno pristrasni prema sebi samima, i kad bismo uvek davali oduška našim osećanjima u tom pogledu uzajamno bismo iza-

zivali najveću rasrđenost u jednoga prema drugome, ne samo usled neposrednog prisustva tako neprijatnog predmeta upoređenja no, isto tako, usled oprečnosti naših sudova. Zato, na sličan način kao što uspostavljamo *zakone* prirode, da bismo obezbedili svojinu u društvu i sprečili suprotstavljanje samo — interesa, mi uspostavljamo *zakone dobrog odgoja*, da bismo sprečili suprotstavljanje ljudske gordosti i načinili razgovor prijatnim i neuvredljivim. Ništa nije neprijatnije nego čovekova naduvena uobraženost. Bezmalobli je svako jako naklonjen tom poroku. Niko ne može dobro da dvoji *u sebi* između poroka i vrline, ili da je sigurno da je njegovo cenjenje sopstvene vrednosti dobro osnovano; iz tih razloga osuđuju se sva neposredna izražavanja te strasti; i mi ne izuzimamo od ovog pravila ni ljude pametne i vredne. Njima nije dopušteno, kao ni ostalom svetu, da otvoreno, u rečima, budu pravedni prema sebi; pa čak ako pokazuju uzdržanost i potajnu sumnju da mogu biti pravedni prema sebi u svojim vlastitim mislima, mi ćemo im još više odobravati. Ona drska, i bezmalobli sveopšta ljudska naklonjenost da precenjaju sebe, stvorila je u nas takvu *predstavu* protiv samo-odobravanja da smo skloni, po *opštem pravilu*, da ga osudimo gde god naiđemo na nj; i ne bez zvesne teškoće odobravamo neku povlasticu pametnih ljudi, tek u njihovim najskrivenijim mislima. U najmanju ruku, mora se priznati da je izvesno prerušavanje u ovoj pojedinačnosti aspolutno potrebno; i da, ako gordost nalazi utočište u našem srcu, moramo pokazivati lepu spoljašnjost i imati izgled skromnosti i uzajamnosti poštovanja u svem našem vladanju i poštovanju. Moramo, u svakoj prilici, biti spremni da druge pretpostavimo sebi; da se ophodimo prema njima sa nekom vrstom poštovanja, čak iako su oni ravni nama; da se činimo uvek najniži i najmanji u društvu, u kojem se mnogo ne izdvajamo iznad njega; pa ako se pridržavamo tih pravila u našem ponašanju, ljudi će imati više poštovanja za naša potajna osećanja, kad ih ispoljimo na većma okolišan način.

Niko, verujem, ko ima iskustva u svetu i ume da prodre u prisna osećanja ljudi, neće tvrditi da poniznost koju dobar odgoj i pristojnost zahtevaju od nas, ide dalje od spoljašnjosti, ili da se potpuna iskrenost u tom pogledu smatra stvarnim delom naše dužnosti. Naprotiv, možemo zapaziti da istinska i iskrena gordost ili samo-poštovanje, ako je dobro prikrivena i dobro osnovana, jeste bitna po karakter čoveka od časti, i da nema kva-

liteta uma koji je neophodnije potreban da bi se zadobilo odobravanje i poštovanje ljudskog roda. Postoje izvesni obziri i uzajamne poniznosti koje običaj zahteva od ljudi različitih rangova u odnosu jednih prema drugima; i ko pretera u tom pogledu, ako li iz interesa, optužuje se zbog podlaštva, ako li iz neznanja — zbog prostodušnosti. Nužno je, prema tome, da znamo svoj rang i položaj u svetu, bilo da to određuje naše rođenje, imanje, uposlenje, talent, ili ugled. Nužno je da smo svesni osećanja i strasti gordosti u saglasnosti sa tim, i da shodno tome podešavamo svoje radnje. A ako bi se kazalo da razboritost može biti dovoljna da reguliše naše radnje u tom pogledu, bez kakve stvarne gordosti, primetio bih da je ovde cilj razboritosti da saobražava naše radnje opštoj praksi i običaju; i da je nemoguće da bi ona prećutna superiorna držanja ikad nastala, i postala osveštana običajem, da ljudi uopšte nisu gordi i da ta strast nije uopšte primana sa odobravanjem, kad je dobro osnovana.

Ako pogledamo iz običnog života i razgovora na istoriju, ovo umovanje dobiva novu snagu kad vidimo da se sve one velike radnje i osećanja koji su zadivili ljudski rod osnivaju samo na gordosti i samopoštovanju. „Idite”, rekao je Aleksandar Veliki svojim vojnicima, kad su odbili da pođu za njim u Indiju, „idite i recite svojim zemljacima da ste ostavili Aleksandra pri okončanju osvajanja sveta.” Ove reči uvek su se naročito svidele princu od Kondea, kao što saznajemo od Sen-Evrmona. „Aleksandar”, kazao je taj princ, „ostavljen od svih svojih vojnika, među varvarima još nepokorenim potpuno, osećao je u sebi takvo dostojanstvo i takvo pravo na suverenstvo da nije mogao verovati da je moguće da neko njemu odrekne poslušnost. Bilo da je u Evropi ili u Aziji, među Greima ili među Persijancima, njemu je bilo svejedno; gde je nalazio ljude, zamišljao je da je našao podanike.”

Možemo uopšte zapaziti da sve što nazivamo *herojskom vrlinom* i čemu se divimo kao crti veličine i uzvišenosti uma nije ništa drugo doli gordost i samo poštovanje koji su postojani i dobro osnovani, ili pak ima u sebi mnogo zajedničkog sa tom strašću. Hrabrost, neustrašivost, častoljublje, slavaljublje, velikodušnost, i sve druge blistave vrline te vrste, jasno imaju u sebi jaku mešavinu samopoštovanja, i veliki deo njihove vrednosti vodi otuda svoje poreklo. Isto tako vidimo da mnogi ver-

ski besednici kude te vrline kao čisto paganske i prirodne, i izlažu nam odličnost *hrišćanske* religije koja daje poniznosti rang vrline, i ispravlja sud sveta, pa čak i filozofâ, koji se mahom dive svim postugnućima gordosti i častoljublja. Ja neću pokušati da odgovorim da li je ta vrлина poniznosti bila pravilno shvaćena. Zadovoljavam se ustupkom da ponašanje, a bez prelivanja u one nedolične izraze sujete koji mogu da povrede sujetu drugih.

Vrednost gordosti ili samopoštovanja potiče iz dve okolnosti, naime, njene korisnosti, i, za nas, njene prijatnosti; ona nas osposobljava za poslove, i u isto vreme pruža nam neposredno zadovoljenje. Kad pređe svoje prave granice, ona gubi svoje prvo preimućstvo, i čak postaje štetna; to je razlog što osuđujemo preteranu gordost i slavaljublje, ma kako njima upravljali obziri dobrog odgoja i učtivosti. Ali kako je takva strast još uvek prijatna, i prenosi oset uznesen i uzvišen licu koje je nadahruto njome, saosećanje sa tim zadovoljenjem znatno umanjuje osudu koja prirodno prati njen opasni uticaj na naše vladanje i ponašanje. Isto tako, možemo zapaziti da preterana hrabrost i velikodušnost, naročito kad se ispoljavaju pod mrgođenjem sreće, doprinose u velikoj meri stvaranju karaktera heroja, i načiniće čoveka predmetom divljenja potomstva, a u isto vreme uspostaviti njegova poslovanja i navesti ga u teškoće i opasnosti koje inače nikad ne bi upoznao.

Herojstvo, ili vojnička slava, veoma zadivljuje najveći deo ljudskog rada. Ljudi smatraju da je to najuzvišenija vrednost. Oni koji hladno razmišljaju nisu tako sangvinični u pohvali herojstva. Beskrajne pometnje i neredi koje je ono prouzrokovalo u svetu umanjuju mnogo njegove zasluge. Kad ljudi hoće da se suprotstave popularnim mnijenjima o tome, oni uvek slikaju zla koju je ova zamišljena vrлина proizvodila u ljudskom društvu; prevrate u carstvima, pustošenja u pokrajinama, pljačkanja u gradovima. Dokle god su ta zla prisutna, većma smo skloni da mrzimo nego da se divimo slavaljublju herojâ. Ali kad upremo pogled na samu ličnost, na čoveka koji je tvorac svega tog zla, ima nečeg tako zasenjujućeg u njegovom karakteru da sama pomisao na to tako uznosi um da ne možemo da mu uskratimo divljenje. Bol koji osećamo usled težnje herojstva da deluje na užtrb društva nadvladan je jačim i neposrednijim saosećanjem.

Tako, naše objašnjenje valjanosti i nevaljanosti koji prate stepen gordosti ili samopoštovanja može poslužiti kao snažan

argument za prethodnu hipotezu, time što pokazuje posledice onih gore objašnjenih principa u svim varijacijama naših sudova koji se tiču te strasti. I to umovanje neće biti korisno samo po tome što pokazuje da razlikovanje vrline i poroka nastaje iz ona *četiri principa koristi i zadovoljstva samog lica i drugih osoba* već može isto tako da nam pruži snažan dokaz o nekim pod-delovima ove hipoteze.

Niko ko ispravno razmotri ovu strast neće se nimalo ustezati da prizna da nam je svaka pojava ružnog odgoja i svako aspoljavanje gordosti i oholosti neprijatno samo zato što to vređa našu vlastitu gordost i, putom saosećanja, odvodi nas upoređenju koje prouzrokuje neprijatnu strast poniznosti. Sad, pošto se drskost te vrste osuđuje čak i u lica koje je uvek bilo uljudno prema nama naročito, štaviše i u onoga čije ime znamo samo iz istorije, to sledi da naše neodobravanje dolazi iz saosećanja sa drugima, i od pomisli da je takav karakter veoma neprijatan i mrzak svakome ko opšti ili ima ma kakva dodira sa licem koje taj karakter poseduje. Mi saosećamo sa tim ljudima u njihovoj nelagodnosti; a kako njihova nelagodnost dolazi delom od saosećanja sa licem koje ih vređa, ovde možemo zapaziti dvogub odskos saosećanja, što je princip veoma sličan onome koji smo zapazili u jednoj drugoj prilici.¹

ODELJAK III

O dobroti i dobrotvornosti

Pošto smo tako objasnili poreklo one hvale i odobravanja koji prate sve što nazivamo *velikim* u ljudskim naklonostima, sad idemo dalje da objasnimo njihovu *dobrotu*, i da pokažemo otkuda njihova vrednost potiče.

Kad smo iskustvo jednom stekli pouzdano poznavanje ljudskih poslova, i kad nas je ono naučilo meri u kojoj oni stoje prema ljudskoj strasti, opažamo dalje da je štedrost, darežljivost, plemenitost, velikodušnost ljudi veoma ograničena, i da se retko pruža dalje od prijatelja i porodice, ili, najviše, dalje od njihove otadžbine. Budući tako upoznati sa prirodom čoveka, mi ne očekujemo od njega nikakve nemogućnosti; već, da bismo

¹ Knjiga II, deo II, odeljak 5.

obrazovali sud o njegovom moralnom karakteru, ograničavamo naše sagledanje na onaj uski krug u kojem se čovek kreće. Kad ga prirodna težnja njegovih strasti upućuje da bude uslužan i koristan unutar svoga delokruga, mi odobravamo njegov karakter i volimo njegovu osobu, saosećajući sa čuvstvima licâ koja su u bližem dodiru sa njim. Usled neprestanih protivrečnosti na koje nailazimo u društvu i razgovoru, od strane licâ koja se ne nalaze u istom položaju i nemaju iste interese koje i mi, brzo smo prisiljeni da zaboravimo svoj vlastiti interes u sudovima te vrste. Jedina tačka gledišta u kojoj naša osećanja sudejstvuju sa osećanjima drugih jeste ona kad razmatramo težnju neke strasti da proizvede korist ili štetu onima koji stoje u neposrednom odnosu i opšte neposredno, sa licem koje je obuzeto tom strašću. Pa ipak ta korist ili šteta može biti veoma udaljena od nas, ipak, usled saosećanja, ona nam je katkad veoma blizu i jako nas interesuje. Taj interes lako proširujemo na druge slučajeve koji su slični kad su ovi veoma udaljeni, naše je saosećanje srazmerno slabije, a naša hvala ili kuđenje bleđi i neizvesniji. Slučaj je ovde isti kao i u našim sudovima koji se tiču spoljašnjih tela. Sve objekte čini se da umanjuje njihova razdaljina; no mada prvobitno merilo po kojem sudimo o objektima jeste njihov izgled kakav se pokazuje našim čulima, ipak, ne kažemo da se oni stvarno umanjuju usled daljine, već, ispravljajući izgled pomoću refleksije, dolazimo do stalnijeg i utvrđenijeg suda o njima. Na sličan način, iako je saosećanje mnogo bleđe nego što je naš interes za nas same, i saosećaje za lica daleka od nas mnogo bleđe negoli za lica bliska i dodirna, ipak mi zapostavljamo sve te razlike u našim smirenim sudovima koji se tiču karaktera ljudi. Pored toga što sami često menjamo svoj položaj u tom pogledu, mi se svakodnevno susrećemo sa licima koja su u drukčijem položaju nego što smo mi, i koja nikad ne bi mogla da opšte sa nama, kad bismo ostali stalno u tom položaju i na tom stanovištu koji su nama svojstveni.

Prema tome, razmena osećanja u društvu i opštenju doprinosi obrazovanju nekog opšteg neizmenljivog merila pomoću kojeg odobravamo ili ne odobravamo karaktere i ponašanje. Pa iako srce ne saučestvuje uvek sa tim opštim pojmovima, i ne podešava svoju ljubav i mržnju prema njima, ipak, oni su dovoljni za razgovor, i služe svim svrhama u društvu, na predikaciji, na pozornici i u školama.

Na osnovu tih principa možemo lako da objasnimo onu vrednost koja se obično pripisuje *plemenitosti, čovečnosti, samilosti, zahvalnosti, prijateljstvu, vernosti, usrdnosti, nesebičnosti, velikodušnosti* i svim onim drugim kvalitetima koji obrazuju karakter dobrih i blagonaklonih. Naklonjenost ka nežnim strastima čini čoveka prijatnim i korisnim u svim okolnostima života, i daje ispravan pravac svim njegovim drugim kvalitetima koji bi inače mogli postati štetni po društvo. Hrabrost i slavloljublje, kad njima ne upravlja dobrotvornost, podesni su jedino da stvore tiranina i razbojnika. Isti je slučaj sa rasuđivanjem i sposobnošću, i svim kvalitetima te vrste. Oni su sami po sebi ravnodušni prema interesima društva, i teže ka dobru ili zlu ljudskog roda, prema tome kako ih ove druge strasti upute.

Kako je ljubav *neposredno prijatna* licu koje je nadahnuto njome, a mržnja *neposredno neprijatna*, to ovo isto tako može biti znatan razlog zašto hvalimo sve strasti koje imaju udela u prvoj, a kudimo sve one koje imaju iole znatnijeg udela u drugoj. Izvesno je da nas nežno osećanje beskrajno dira, kao god i veliko osećanje. Suze nam prirodno nadiru na oči kad samo pomislimo na nj; i ne možemo se uzdržati da ne damo maha istoj nežnosti prema licu koje nežnost ispoljava. Sve to, meni se čini, dokazuje da naše odobravanje, u ovim slučajevima, ima drukčije poreklo nego što je izgled na korisnost ili preimućstvo po nas ili po druge. Tome se može dodati da ljudi, prirodno, bez razmišljanja, odobravaju onaj karakter koji je najbliži njihovom vlastitom. Čovek blage naravi i nežnih čuvstava, obrazujući zamisao o najsavršenijoj vrlini, dodaje joj više od dobrotvornosti i čovečnosti nego čovek hrabar i preduzimljiv, koji prirodno gleda na izvesnu uzvišenost uma kao na najsavršeniju crtu. To očevidno mora dolaziti od *neposrednog* saosećanja koje ljudi imaju prema karakterima koji su slični njihovom vlastitom. Oni ulaze sa više topline u takva osećanja, i osetnije uživaju u zadovoljstvu koje proizilazi iz njih.

Upadljivo je da ništa ne dira čovečno biće više nego primer izvanredne nežnosti u ljubavi i prijateljstvu, kad je lice pažljivo prema najsitnijim obzirima svoga prijatelja i voljno da im žrtvuje svoje najznatnije interese. Takve nežnosti imaju malo uticaja na društvo, zato što nas nagone da se obaziremo na najmanje tričarije: ali one su tim privlačnije što je interes sićušniji, i dokaz su najviše valjanosti onoga ko je kadar da ih oseti.

Strasti su tako prenošljive da one prelaze sa najvećom lakoćom sa jednog lica na drugo, i proizvode odgovarajuće nemire u svima ljudskim grudima. Kad se prijateljstvo javlja u veoma upadljivim primerima, moje srce obuzma ista strast, i toplo mi je od onih toplih osećanja koja se preda mnom ispoljavaju. Takvi prijatni nemiri nužno stvaraju nežnost prema svakome ko ih izazove. To je slučaj sa svim onim što je u jednoj osobi prijatno. Prelaz od zadovoljstva ka ljubavi je lak, ali prelaz ovde mora biti još lakši, jer prijatno osećanje koje je saosećanjem izazvano jeste sâma ljubav; i tu nije potrebno ništa drugo doli da se promeni objekt.

Otuda naročita vrednost dobrotvornosti u svim njenim oblicima i ispoljavanjima. Otuda su čak i njene slabosti vrle i mile; i čovek čija bi tuga zbog gubitka prijatelja bila pregolema, bio bi cenjen zbog toga. Njegova nežnost daje vrednost, kao god što pruža zadovoljstvo, njegovoj melanholiji.

Ne treba, međutim, da zamišljamo da su ove gnevne strasti poročne zato što su neprijatne. Postoje, u tom pogledu, izvesne povlastice za ljudsku prirodu. Gnev i mržnja su strasti nerazlučno spojene sa samim našim sklopom i sastavom. Njihova odsutnost, u nekim prilikama, može čak biti dokaz slabosti i maloumnosti. A kad se one jave samo u malom stepenu, mi ih ne samo opravdavamo zato što su prirodne već ih čak i hvalimo zato što su slabije nego one koje se javljaju u većine ljudi.

Kad ove gnevne strasti narastu do svireposti, one postaju najomraženije od svih poroka. Sve sažaljenje i briga koje osećamo za nesrećne žrtve toga poroka okreću se protiv njegovog vinovnika, i stvaraju tako jaku mržnju kakve nismo svesni ni u jednoj drugoj prilici.

Čak i kad porok nečovečnosti naraste do tog krajnjeg stepena, na naša osećanja o njemu veoma mnogo utiču refleksije o zlu koje proizilazi iz njega. I možemo uopšte zapaziti da, ako možemo da nađemo neki kvalitet u nekom licu koji ga čini neugodnim onima koji žive i opšte s njim, mi uvek dopuštamo, bez daljeg ispitivanja, da je po sredi neka greška ili mana. U drugu ruku, kad nabrajamo dobre kvalitete nekog lica, uvek pominjemo one odlike njegovog karaktera koje ga čine pouzdanim drugom, dobrim prijateljem, blagim gospodarem, prijatnim mužem i popustljivim ocem. Mi ga posmatramo u svim njegovim odnosima u društvu; i volimo ga ili mrzimo, prema tome kakve stra-

sti izaziva u onih koji imaju neposrednih odnosa sa njim. I najizvesnije je pravilo da, ako nema odnosa u životu u kojem bih mogao da ne poželim da ostanem uz neko lice, karakter tog lica mora biti priznat kao savršen. Ako je to lice isto tako malo nedostatno sebi kao što je drugima, njegov je karakter potpuno savršen. Ovo je presudni ispit vrednosti i vrline.

ODELJAK IV

O prirodnim sposobnostima

Nema uobičajenijeg razlikovanja u svim etičkim sistemima nego što je razlikovanje između *prirodnih sposobnosti* i *moralnih vrlina*: prve se tu postavljaju u isti plan sa telesnim darovima, i smatra se da im ne pripada nikakva valjanost ni moralna vrednost. Ko god razmotri tu stvar pravilno, videće da bi prepirka oko te tačke bila samo prepirka oko reči, i da, iako ti kvaliteti nisu sasvim iste vrste, oni se ipak slažu u najvažnijim okolnostima. I jedni i drugi podjednako su mentalni kvaliteti: i jedni i drugi podjednako čine zadovoljstvo; i, naravno, podjednako teže da pribave ljubav i poštovanje ljudskog roda. Malo je ljudi koji nisu isto toliko surevnjivi na svoj karakter, u pogledu zdravog razuma i znanja, koliko na svoju čast i hrabrost, a mnogo više nego u pogledu umerenosti i trezvenosti. Ljudi se čak boje da ih ne smatraju za dobroćudne, da se *to* ne bi uzelo kao nedostatak inteligencije, i često se hvale sa veće razuzdanosti nego što su joj se stvarno podavali, da bi dali sebi izgled vatrenosti i bujnosti. Ukratko, utisak koji čovek ostavlja u svetu, prijem na koji nailazi u društvu, poštovanje koje mu ukazuju poznanici — sva ta preimućstva zavise bezmalo isto toliko od njegove zdrave pameti i rasuđivanja koliko i od ma kojeg drugog dela njegovog karaktera. Neka čovek ima najbolje namere na svetu, i neka je najdalje od svake nepravde i nasilja, ljudi se nikad neće mnogo obzirati na nj ako ne bude imao, u najmanju ruku, umeren udeo sposobnosti i inteligencije. Pošto, dakle, prirodne sposobnosti, iako možda niže, ipak su na ravnoj nozi, kako u pogledu svojih uzrokâ tako i posledicâ, sa onim kvalitetima koje nazivamo moralnim vrlinama, zašto bismo onda pravili neko razlikovanje između njih?

Premda prirodnim sposobnostima osporavamo naziv vrlinâ, moramo priznati da one pribavljaju ljubav i poštovanje ljudskog roda; da daju nov sjaj drugim vrlinama; i da čovek koji ih poseduje ima mnogo više prava na našu blagonaklonost i usluge negoli onaj koji je njih potpuno lišen. Može se odista reći da osećanje odobravanja koje proizvode ti kvaliteti, pored toga što je *niže*, isto je tako donekle različno od onog koje prati druge vrline. No to, po mome mišljenju, nije dovoljan razlog da se oni isključe iz spiska vrlinâ. Svaka vrlina, čak dobrotvornost, pravda, zahvalnost, čestitost, izaziva različno čuvstvo ili osećanje kod posmatrača. Karakteri Cezara i Katona, kako ih je prikazao Salust, vrli su u najstrožem smislu reči, ali na različne načine: pa nisu potpuno ista ni osećanja koja od njih dolaze. Jedan izaziva ljubav, drugi poštovanje; jedan je mio, drugi uzvišen; prvi bismo mogli poželeti da vidimo kao karakter u prijatelja, za drugim bismo mogli slovoljubivo žudeti da je naš vlastiti. Na sličan način, odobravanje koje prati prirodne sposobnosti može biti donekle drukčije za osećanje od onog odobravanja koje dolazi od drugih vrlina, a da ih to ne čini potpuno različenom vrstom. I odista, možemo zapaziti da prirodne sposobnosti, ništa manje negoli druge vrline, ne proizvode, sve od njih, istu vrstu odobravanja. Zdrav razum i darovitost rađaju poštovanje; duhovitost i humor izazivaju ljubav.¹

Oni koji prikazuju razlikovanje između prirodnih sposobnosti i moralnih vrlina kao veoma važno mogu reći da su one prve potpuno nehotimične, pa prema tome ne prati ih nikakva zaslužnost.

¹ Ljubav i poštovanje su u osnovi iste strasti i nastaju iz sličnih uzroka. Kvaliteti koji ih proizvode prijatni su i pružaju zadovoljstvo. Ali kad je to zadovoljstvo strogo i ozbiljno, ili kad je njegov objekt veliki i čini jak utisak, ili kad proizvodi neki stepen poniznosti i strahopoštovanja — u svim tim slučajevima strast koja nastaje iz zadovoljstva ispravnije se naziva poštovanjem negoli ljubavlju. Dobrotvornost prati obe strasti; ali ona je spojena sa ljubavlju u višem stepenu, pošto ne zavise od slobode ni od slobode volje. Na to odgovaram, *prvo*, da mnogi od onih kvaliteta koje svi moralisti, naročito antički, obuhvataju pod nazivom moralnih vrlina, podjednako su nehotimični i nužni kao god i kvaliteti rasuđivanja i uobražavanja. Prirode su postojanost, čvrstina, velikodušnost; i, ukraj, i oni kvaliteti koji čine *velikog* čoveka. Mogao bih, donekle, reći to isto o drugim vrlinama; jer bezmalo je nemoguće da um izleći svoj karakter u nekoj važnoj tački, ili da se izleći od strastvene ili mladenačke

No iako razlikovanje između hotimičnog i nehotimičnog nije dovoljno da opravda razlikovanje između prirodnih sposobnosti i moralnih vrlina, ipak, prvo razlikovanje pružiće nam verovatan dokaz zašto su moralisti izumeli ono drugo. Ljudi su zapazili da, iako prirodne sposobnosti i moralni kvaliteti stoje uglavnom na ravnoj nozi, postoji, ipak, između njih ova razlika: one prve bezmalo ne menja veština ni radljivost, dok su ove druge, ili bar radnje koje proishode iz njih, mogu menjati pobudama nagradâ i kazne, pohvale ili pokude. Otuda su zakonodavci i bogoslovi i moralisti nastojali da regulišu tê hotimične radnje, i trudili su se da stvore dodatne pobude za poštovanje vrline u tom pogledu. Oni su znali da bi imalo tek malo dejstva kazniti čoveka zbog ludosti, ili savetovati mu da bude oprezan i pametan, mada bi iste kazne i savete, u pogledu pravde i nepravde, mogle imati znatnog uticaja. Ali kako ljudi, u običnom životu i opštenju, nemaju u vidu te ciljeve, već prirodno hvale ili kude sve što im godi ili ne godi, oni, čini se, ne obaziru se mnogo na ovo razlikovanje, već uzimaju smotrenost pod vidom vrline kao i dobrotvornost, pronicljivost, a i pravdu. Štaviše, vidimo da svi moralisti čiji sud nije izopačen isuviše strogim pridržavanjem nekog sistema, slede isti način mišljenja; i da se antički moralisti, naročito, nisu nimalo dvoumili da stave mudrost na čelo kardinalnih vrlina. Ima jedno osećanje cennjenja i odobravanja, koje se može izazvati u uzvesnom stepenu bilo kojom sposobnošću uma, koja je u savršenom stanju i prilikama; a posao je *filozofâ* da to stanje objasni. *Gramatičarima* pripada zadatak da ispitaju koji kvaliteti imaju pravo na naziv

site naravi, kad su mu one urođene. Što je veći stepen tih pokudnih kvaliteta, to oni postaju većma poročni, a, ipak, oni su tim manje hotimični. *Drugo*, hteo bih da mi neko navede razlog, vrline i porok ne mogu biti nehotimični, isto onako kao lepota i rugoba. Ta moralna razlikovanja dolaze od prirodnih razlikovanja bola i zadovoljstva; pa kad primamo ta osećanja iz opšteg razmatranja nekog kvaliteta ili karaktera, mi ovaj nazivamo poročnim ili vrlim. Dakle, verujem da niko neće tvrditi da neki kvalitet nikad ne može izazvati zadovoljstvo ili bol u lica koje ga razmatra, osim ako je kvalitet potpuno hotimičan u lica koje ga poseduje. *Treće*, što se tiče slobodne volje, pokazali smo da njoj nema mesta u pogledu radnjâ, kao ni u pogledu ljudskih kvaliteta. Ne sledi ispravan zaključak — da ono što je hotimično jeste slobodno. Naše radnje većma su slobodne negoli naši sudovi; ali mi nemamo više slobode u jednima nego u drugima.

vrline; i videće, kad pokušaju, da taj zadatak nije tako lak kao što na prvi pogled mogu biti skloni da pomisle.

Glavni razlog zašto se prirodne sposobnosti cene jeste zbog njihove težnje da budu korisne licu koje ih poseduje. Nemoćno je izvesti uspešno ijedan naum, ako čoveka u tome ne vode mudrost i razboritost; a sama valjanost naših namera nije dovoljna da pribavi srećan ishod našim poduhvatima. Ljudi su iznad životinja uglavnom zahvaljujući nadmoći svoga razuma; a stepeni iste sposobnosti postavljaju takvu beskrajnu razliku između jednog čoveka i drugog. Sva preimućstva veštine duguemo ljudskom razumu; i kad sreća nije veoma čudljiva, najznatniji deo tih preimućstava mora pasti u tál mudrima i razumnima.

Čovek može da se upita da li je vrednije brzo ili sporo shvatanje i da li onaj koji na prvi pogled proniče u predmet, ali ne može ništa da izvede pomoću proučavanja, ili pak suprotan karakter koji sve postiže samo pomoću marljivosti; da li bistra glava, ili bogata mašta; da li duboka genijalnost, ili poudanost suda — ukratko — koja je crta ili sposobnost uma odličnija nego neka druga? Očevidno je da ne možemo da odgovorimo ni na jedno od tih pitanja, a da ne razmotrimo koji od onih kvaliteta najbolje osposobljavaju čoveka da živi u svetu, i najdalje ga vodi u njegovim poduhvatima.

Postoje mnogi drugi kvaliteti uma čija vrednost vodi isto poreklo. *Vrednoća, istrajnost, strpljenje, nadljivost, pažljivost, marljivost, postojanost*, zajedno sa drugim vrlinama te vrste, kojih je lako opomenuti se, smatraju se vrednim samo zbog njihove korisnosti u upravljanju životom. Isti je slučaj sa *umereñoću, čuvārnošću, štedljivošću, odlučnošću*, kao što, u drugu ruku, *rasipnost, ljubav prema raskoš, neodlučnost, neizvesnost*, jesu poročni, prosto stoga što nas vode u propast, i onesposobljavaju nas da radimo i vodimo svoje poslove.

Kao što se mudrost i dobra pamet cene zato što su korisne licu koje ih poseduje, tako se *duhovitost i rečitost* cene zato što su *neposredno prijatne* drugima. U drugu ruku, *dobročudnost* voli se i ceni zato što je *neposredno prijatna* samome licu. Očevidno je da je razgovor sa duhovitim čovekom veoma ugodan; isto tako, veseo i dobroćudan drug rasprostire neku radost preko celog društva, usled saosećanja sa njegovom veselošću. Ovi

kvaliteti, prema tome, budući prijatni, prirodno rađaju ljubav i cenjenje i slažu se sa svima crtama vrline.

Teško je reći, u mnogim prilikama, što je to što čini razgovor jednog čoveka tako prijatnim i zabavnim, a razgovor nekog drugog tako suvoparnim i bezukusnim. Kako je razgovor, kao god i knjige, jedan prepis uma, isti kvalitet koji čine vrednim jedno moraju nas navesti da cenimo i ono drugo. Ovo ćemo razmotriti docnije. U međuvremenu, može se potvrditi, uopšteno, da sva vrednost koju čovek može polučiti od svog razgovora (a koja, bez sumnje, može biti veoma znatna) ne dolazi ni od čega drugog doli od zadovoljstva koje razgovor pričinjava prisutnim osobama.

U ovom pogledu, *čistoću* isto tako valja smatrati vrlinom, jer ona nas prirodno čini prijatnim drugima, i veoma je znatan uzrok ljubavi i naklonosti. Niko neće osporiti da nemar u ovom pogledu jeste pogreška; a kako pogreške nisu ništa drugo doli manji poroci, a ova pogreška ne može imati drugo poreklo sem neugodnih oseta koje izaziva u drugih, to možemo u ovom slučaju, na izgled tako tričavom, otkriti poreklo moralnih razlikovanja poroka i vrline u drugim slučajevima.

Pored svih tih kvaliteta koji jedno lice čine ljupkim ili urednim, postoji isto tako izvesno *je-ne-sçai-quoi** prijatnog i zgodnog, koje sadejstvuje sa istim rezultatom. U tome slučaju, kao i u slučaju duhovitosti i rečitosti, moramo potražiti pomoć kod izvesnog čuvstva, koje dela bez refleksije, i ne obazire se na težnje kvaliteta i karakterâ. Neki moralisti objašnjavaju sva osećanja vrline pomoću ovog čuvstva. Njihova hipoteza veoma je plauzibilna. Samo posebno ispitivanje može dati prvenstvo nekoj drugoj hipotezi. Kad vidimo da bezmalo sve vrline imaju takve posebne težnje, i kad isto tako vidimo da su te težnje same dovoljne da daju jako osećanje odobravanja, ne možemo sumnjati, posle toga, da kvalitete odobravamo srazmerno koristima koje proishode iz njih.

Prikladnost ili *neprikladnost* nekog kvaliteta, s obzirom na dob, ili karakter, ili položaj, doprinosi isto tako njegovoj pohvali ili pokudi. Ta prikladnost zavisi u velikoj meri od iskustva. Obično vidimo da ljudi sa godinama gube svoju lakoumnost.

* Ne znam što, nešto neodređeno (francuski). Prim. red.

Prema tome, takav i takav stepen ozbiljnosti pokazuje se u našim mislima sa takvim i takvim godinama. Kad vidimo da su one razdvojene u karakteru nekog lica, to čini neku vrstu nasilja na našu uobrazilju, i nama je neprijatno.

Duševna moć koja je, od svih drugih, najmanje značajna po karakter, i najmanje ima od vrline ili poroka u svojim raznim stepenima, a u isto vreme dopušta veliku raznovrsnost stepenâ, jeste *pamćenje*. Ako se ono ne uzdiže do one ogromne visine da nas iznenađuje, ili ne pada tako nisko da donekle remeti suđenje, mi obično ne obraćamo pažnju na njegove varijacije, niti ih pominjemo da bismo neko lice pohvalili ili pokudili. Imati dobro pamćenje tako je daleko od neke vrline da se ljudi obično prenemažu da tobože imaju loše pamćenje, i trudeći se da uvere svet da je ono što govore potpuno njihovo izumevanje, žrtvuju svoje pamćenje hvali svoje genijalnosti i svoje oštroumnosti. Pa ipak, ako bi se stvar razmotrila teorijski, teško bi bilo navesti razlog zašto moć istinskog i jasnog sećanja na prošle predstave ne bi imala isto toliko vrednosti kao i moć svrstavanja naših sadašnjih predstava u takav poredak da se iz njega obrazuju istinite postavke i mnjenja. Razlog za tu razliku zacelo je taj što se pamćenje obavlja bez ikakvog oseta zadovoljstva ili bola, i u svim svojim srednjim stepenima služi bezmalo podjednako dobro u radu i svakodnevnom poslovanju. Ali najmanje odstupanje u rasuđivanju osetno se primećuje po svojim posledicama; a u isto vreme ta se moć nikad ne upotrebljava u većem stepenu bez izvanrednog uživanja i zadovoljstva. Saosećanje sa ovom korisnošću i zadovoljstvom daje valjanost umu, a odsutnost tog saosećanja doprinosi da pamćenje smatramo kao moć koja je veoma ravnodušna prema kuđenju ili hvali.

Pre nego što ostavim ovaj predmet o *prirodnim sposobnostima*, moram zapaziti da jedan izvor cenjenja i naklonosti koji ih prate dolazi možda od *važnosti* i *težine* koje one daju čoveku koji ih poseduje. On postaje od veće važnosti u životu. Njegove odluke i radnje utiču na veći broj njegovih bližnjih. I njegovo prijateljstvo i neprijateljstvo imaju značaja. Pa je lako zapaziti da ko god se uzdigne, na taj način, iznad ostalih ljudi, mora izazivati u nas osećanja cenjenja i odobravanja. Sve što je važno zauzima našu pažnju, privlači našu misao, i razmatramo ga sa zadovoljenjem. Istorije kraljevstava zanimljivije su nego domaće povesti; istorije velikih carstava negoli istorije malih gradova

i kneževina; a istorije ratova i revolucija negoli istorije reda i mira. Mi saosećamo sa licima koja pate, u svim onim raznim osećanjima koja pripadaju njihovim udesima. Um je zabavljen mnoštvom objekata, i snažnim strastima koje su ispoljene. I ta zabavljenost ili nemir uma obično je prijatna i zabavna. Ista teorija objašnjava cenjenje i obzire koje ukazujemo ljudima izvanrednih darova i sposobnosti. Dobro i zlo svetine združeno je s njihovim radnjama. Sve što ona preduzmu važno je i zahteva našu pažnju. Ništa što se nje tiče ne sme se prevideti ni zapostaviti. I kad čovek može da izazove ta osećanja, on ubrzo stiže naše poštovanje, sem ako ga druge crte njegovog karaktera ne čine mrkim i neprijatnim.

ODELJAK V

Neke dalje refleksije o prirodnim vrlinama

Bilo je zapaženo, prilikom izlaganja o strastima, da povoljnosti ili nepovoljnosti *uma*, *tela* ili *imetka* izazivaju gordost ili poniznost, ljubav ili mržnju; i da te povoljnosti ili nepovoljnosti imaju tu posledicu usled toga što proizvode poseban utisak bola ili zadovoljstva. Bol ili zadovoljstvo koji nastaju iz opšteg razmatranja ili sagledanja neke radnje ili kvaliteta *uma* sačinjavaju njegov porok ili vrlinu, i rađaju naše odobravanje ili kuđenje, što nije ništa drugo doli bleđa i neprimetnija ljubav ili mržnja. Mi smo označili četiri različna izvora ovog bola i zadovoljstva; i, da bismo potpunije opravdali tu hipotezu, možda je umesno da ovde zapazimo, da povoljnosti i nepovoljnosti *tela* i *imetka* proizvode bol ili zadovoljstvo iz jednih te istih principa. Težnja nekog objekta da bude koristan njegovom posedavaocu ili drugim ljudima, da čini *zadovoljstvo* njegovom posedavaocu ili drugim ljudima — sve te okolnosti čine neposredno zadovoljstvo licu koje razmatra taj objekt i zahtevaju njegovu ljubav i odobravanje.

Da počnemo sa povoljnostima *tela*; možemo zapaziti jednu pojavu koja može izgledati pomalo ništavna i smešna, ako bi moglo biti ništavno nešto što potvrđuje tako važan zaključak, ili smešno što služi jednom filozofskom umovanju. Opšta je opaska da oni koje nazivamo dobrim *ženskarima*, koji su se ili

proćuli sa svojih ljubavnih podviga, ili čija telesna građa obećava izvanrednu snagu te vrste, nailaze na dobar prijem kod lepoga pola, i prirodno uživaju naklonost čak i onih žena čija čestitost osuđuje svaku nakanu da bi im ikad dopustila upražnjavanje tih talenata. Ovde je očevidno da sposobnost takvog lica da pruži uživanje jeste stvarni izvor one ljubavi i cenjenja na koje ono nailazi kod ženskinja; u isto vreme, da žene koje ga vole i cene bez izgleda da same dožive to uživanje mogu biti samo taknute saosećanjem sa onom ženom koja je u ljubavnom odnosu sa tim čovekom. Ovaj je primer jedinstven i zaslužuje našu pažnju.

Još jedan izvor zadovoljstva koje nam pruža razmatranje telesnih povoljnosti je njihova korisnost po lice koje ih poseduje. Izvesno je da se znatan deo lepote muškaraca, kao i kod životinja, sastoji u takvoj podešenosti udova da to prati, vidimo iz iskustva, snaga i hitrina, i da stvorenje osposobljava za svaku radnju ili izvršenje. Široka ramena, vitak stas, čvrsti zglobovi, tanki kraci — sve je to lepo u našoj vrsti zato što su to znaci snage i krepkosti, koji, budući korisni, prirodno izazivaju naše saosećanje i prenose na gledaoca deo onog zadovoljstva koje pričinjava posedavaocu.

Toliko što se tiče *korisnosti* koja može pratiti neki telesni kvalitet. Što se tiče *zadovoljstva*, izvesno je da izgled zdravlja, kao i snage i hitrine, čini znatan deo lepote; i da je bolešljiv izgled u drugoga uvek neprijatan, usled one predstave bola i nelagodnosti koju nam donosi. U drugu ruku, godi nam pravilnost naših vlastitih crta, premda ona nije korisna ni nama ni drugima; i nužno nam je, u izvesnoj meri, da se postavimo na udaljenost, da bi nam to donelo neko zadovoljenje. Mi obično posmatramo sebe onako kako izgledamo u tuđim očima, i saosećamo sa laskavim osećanjima koja drugi gaje o nama.

Koliko povoljnosti *imetka* proizvode cenjenje i odobravanje usled istih principa, možemo se uveriti kad se opomenemo prethodnog umovanja o tome predmetu. Zapazili smo da se naše odobravanje za one koji poseduju povoljnosti imetka može pripisati trima različitim uzrocima. *Prvo*, onome neposrednom zadovoljstvu koje nam bogat čovek pruža, s obzirom na lepu odeću, kola, vrtove, ili kuće, koje on poseduje. *Drugo*, koristi kojoj se nadamo da ćemo imati od njegove velikodušnosti i darežljivosti. *Treće*, zadovoljstvu i koristi koje on sam ima od

svojih posedovanja, a što u nas izaziva prijatno saosećanje. Bilo da naše cenjenje bogatih i velikih pripisujemo jednom ili svima tim uzrocima, možemo jasno videti tragove onih principa koji rađaju osećanje poroka ili vrline. Verujem da će većina sveta, na prvi pogled, biti sklona da naše cenjenje bogatih pripiše samointeresu i izgledu na korist. Ali pošto je izvesno da naše cenjenje ili poštovanje prevazilazi izgled na ličnu korist, očevidno je da to osećanje mora dolaziti iz saosećanja sa ljudima koji zavise od lica koje cenimo i poštujemo, i koji stoje u nekom neposrednom odnosu sa njim. Mi to lice smatramo kao osobu koja je kadra da doprinese sreći ili zadovoljstvu svojih bližnjih, čija osećanja prema njemu mi prirodno prihvatamo. Ovo razmatranje biće dovoljno da opravda moju hipotezu koja *treći* princip pretpostavlja prvom i drugom, i pripisuje naše cenjenje bogatih saosećanju sa zadovoljstvom i korišću koje oni sami dobivaju od svojih posedovanja. Jer, kako prva dva principa ne mogu delovati dovoljno široko ni objasniti sve pojave pribegavanja saosećanju ove ili one vrste, mnogo je pouzdanije izabrati ono saosećanje koje je blisko i neposredno negoli ono koje je daleko i posredno. Ovome se može dodati da kad su bogatstvo ili moć veoma veliki, i čine lice veoma značajnim i važnim u svetu, cenjenje koje im se pridaje može se delom pripisati jednom drugom izvoru, drukčijem od tri prethodna: oni interesuju um s obzirom na brojnost i na važnost njihovih posledica; mada, da bismo objasnili delanje tog principa, možemo isto tako pribeci saosećanju, kao što smo zapazili u prethodnom odeljku.

Možda neće biti neumesno, u ovoj prilici, zapaziti gipkost naših osećanja i razne promene koje ona tako lako primaju od objekata sa kojima se združuju. Sva osećanja odobravanja koja prate neku naročitu vrstu objekata imaju veliku sličnost jedna sa drugima, iako potiču iz različnih izvora; i, u drugu ruku, ta čuvstva, kad su upućena različnim objektima, različno se osećaju iako potiču iz istog izvora. Tako, lepota svih vidljivih objekata prouzrokuje zadovoljstvo prilično isto, iako ono katkad potiče od same *vrste* i izgleda objekta; katkad iz saosećanjâ i predstave njihove korisnosti. Na sličan način, kad god razmatramo radnje i karaktere ljudi, a bez nekog naročitog interesa za njih, zadovoljstvo ili bol koji nastaje iz razmatranja (sa nekim sitnim razlikama) uglavnom je iste vrste, iako može postojati

velika raznovrsnost u uzrocima iz kojih oni potiču. U drugu ruku, udobna kuća i veliki karakter ne prouzrokuju isto osećanje odobravanja, čak iako je izvor našeg odobravanja isti, i potiče iz saosećanja i predstave o njihovoj korisnosti. Ima nešto što je veoma neobjašnjivo u ovoj varijaciji naših načina na koje osećamo, ali takvo je naše iskustvo u pogledu svih naših strasti i osećanja.

ODELJA VI

Završetak ove knjige

Tako, u celini uzev, ja se nadam da ništa ne manjka tačnom dokazu ovog sistema etike. Uvereni smo da je saosećanje veoma moćan princip u ljudskoj prirodi. Isto tako, uvereni smo da ono ima velik uticaj na naše osećanje lepote, kad posmatramo spoljašnje objekte kao god i kad sudimo o moralu. Vidimo da je ono dovoljno jako da nam dâ najsnažnije osećanje odobravanja, kad deluje sâmo, bez sadejstva nekog drugog principa, kao u slučajevima pravde, podaništva, čednosti i dobrog ponašanja. Možemo zapaziti da se sve okolnosti potrebne za njegovo delovanje nalaze u većini vrlinâ, koje, najvećim delom, teže dobru društva, ili dobru lica koje ih poseduje. Ako uporedimo sve tê okolnosti, nećemo sumnjati da je saosećanje glavni izvor moralnih razlikovanja, naročito kad razmislimo da se nîkakav prigovor ne može izneti protiv ove hipoteze u jednom slučaju, a da se on ne bi protekao na sve slučajeve. Pravda se zacemento odobrava, ni iz kojega drugog razloga nego zato što teži javnom dobru; a za javno dobro mi smo ravnodušni, izuzev ukoliko nas saosećanje interesuje za nj. Možemo pretpostaviti slično u pogledu svih drugih vrlina koje slično teže javnome dobru. One moraju izvoditi svu svoju valjanost iz našeg saosećanja sa onima koji imaju neke koristi od njih, kao što vrline, koje teže dobru osobe koja ih poseduje, izvode svoju valjanost iz našeg saosećanja sa njom.

Većina ljudi lako će se složiti da su korisni kvaliteti uma vrli zbog svoje korisnosti. Ovaj način mišljenja tako je prirodan, i javlja se u tolikim prilikama, da će se malo ljudi dvoumiti oko njegovog prihvatanja. Kad se to jednom prihvati, jačina

saosećanja mora se priznati. Vrlina se smatra sredstvom ka nekom cilju. Sredstva ka nekom cilju cene se samo ukoliko se cilj ceni. No sreća neznanaća dotiče nas se jedino putom saosećanja. Tome principu, prema tome, valja da pripišemo osećanje odobravanja koje nastaje iz razmatranja svih onih vrlina koje su korisne po društvo, ili po lice koje ih poseduje. Ove obrazuju najznačajniji deo morala.

Da se pristoji, pri ovakvom predmetu, da podmićivanjem pribavljamo čitaočev pristanak, ili da upotrebimo ma šta drugo sem čvrstog argumenta, ovde bismo imali obilje tema da zadobijemo čuvstva. Svi prijatelji vrline (a takvi smo svi u teoriji, ma koliko se mogli izmetati u praksi) moraju zacelo biti zadovoljni kad vide da moralna razlikovanja potiču iz takvog plemenitog izvora, koji nam daje ispravno mnjenje i o *blagorodnosti* i o *sposobnosti* ljudske prirode. Potrebno je vrlo malo poznavanje ljudskih poslova da se opazi da moralno čulo jeste suštinski princip u duši i jedan od najmoćnijih koji ulaze u njen sastav. Ali to čulo mora zacelo steći novu jačinu kad, odražavajući se na samom sebi, odobrava one principe iz kojih je poteklo, i u svo- me postanku i poreklu nalazi samo ono što je veliko i dobro. Oni koji razlučuju moralno čulo na izvorne instinkte ljudskoga uma mogu braniti stvar vrline sa dovoljno autoriteta, ali njima nedostaje preimućstvo koje poseduju oni koji to čulo objašnjavaju širokim saosećanjem sa ljudskim rodom. Prema njihovom sistemu, mora se odobravati ne samo vrlina već isto tako i čulo vrline: ne samo to čulo već isto tako principi iz kojih ono potiče. Tako da ništa nije izneseno ni sa koje strane, sem onoga što je pohvalno i dobro.

Ova opaska se može proširiti na pravdu i na druge vrline te vrste. Premda je pravda veštačka, osećanje njene moralnosti je prirodno. To je ljudsko organizovanje u jednom sistemu ponašanja koje čin pravde čini blagotvornim po društvo. Ali kad čin jednom ima tu težnju, mi ga *prirodno* odobravamo; a ako ne bismo tako učinili, nemoguće je da bi organizovanje ili konvencija mogli ikad da proizvedu to čuvstvo.

Većina ljudskih izuma podložna je promeni. Oni zavise od raspoloženja i čudi. Neko vreme su u modi, pa onda padnu u zaborav. Može se možda pomisliti: ako bi se uzelo da je pravda ljudski izum, onda bi se i ona morala postaviti na isti nivo. Ali slučajevi su veoma različni. Interes na kojem se pravda osniva

najviši je koji se može zamisliti, i proteže se na sva vremena i na sva mesta. Nijedan drugi izum ne može vršiti njen posao. Ona je očevidna i javlja se pri sâmom prvom obrazovanju društva. Svi ovi uzroci čine pravila pravde čvrstim i nepromenljivim; u najmanju ruku, nepromenljivim koliko je to ljudska priroda. A ako bi se osnivala na izvornim instinktima, da li bi mogla imati veću stabilnost?

Isti princip može nam pomoći da obrazujemo ispravno mnene o *sreći*, kao i o *dostojanstvu* vrline, i on može zainteresovati sve principe naše prirode da prigrle i neguju taj plemeniti kvalitet. Ko odista ne oseća višak radosti pri sticanju znanja i sposobnosti svake vrste, kad pomisli da mu tē tekovine, pored preimućstva koja iz njih neposredno proishode, daju nov sjaj u očima ljudi i da ih prati opšte poštovanje i odobravanje? I ko može smatrati da je neko preimućstvo imetka dovoljna nadoknada za najmanji prekršaj *društvenih* vrlina, kad pomisli da ne samo njegov karakter u očima drugih već isto tako njegovo spokojstvo i zadovoljnost sa samim sobom potpuno zavise od strogog poštovanja tih vrlina; i da duh nikad neće moći da podnese da sama sebe pogleda u oči ako je manjkavo igrao svoje uloge u društvu i u ljudskome rodu? Ali ja se klonim da ostanem pri ovoj temi. Takve misli zahtevaju posebno delo, mnogo drukčije nego što je duh ovoga. Anatom ne treba nikada da se nadmeće sa slikarom, ni da u svojim tačnim paranjima i opisima najmanjih delova ljudskog tela traži da svojim oblicima daje ljubak i privlačan stav i izraz. Ima čak nečeg groznog, ili u najmanju ruku sućušnog, u izgledu stvari koje on daje; i nužno je da se objekti postave više na udaljenost, i da se više zaštite od vida, da bi postali privlačni za oko i za uobrazulju. Ipak, anatom je divno pogodan da slikara posavetuje; i čak je nemogućno postići odlučnost u drugoj veštini bez pomoći prve. Moramo tačno poznavati delove, njihov položaj i odnos, pre nego što možemo crtati sa iole krasote i tačnosti. Pa tako najapstraktnija razmišljanja o ljudskoj prirodi, ma koliko hladna i nezanimljiva, postaju uslužna sredstva praktičnom moralu: i mogu načiniti ovu drugu nauku tačnijom u svojim propisima, i uverljivijom u svojim savetovanjima.¹

¹ Vidi Dodatak.

DODATAK

Ništa ne bih radije nego da ulučim priliku da priznam svoje greške; i takav povratak istini i razumu smatrao bih časnijim nego najnepogrešnije suđenje. Čovek koji je slobodan od pogrešaka ne može polagati pravo na pohvalu, osim sa ispravnosti svoga razuma; ali čovek koji ispravlja svoje greške pokazuje u isti mah ispravnost svoga razuma i otvorenost i čestitost svoga karaktera. Ja još nisam imao sreće da otkrijem veoma krupnih grešaka u umovanjima izloženim u prethodnim knjigama, osim jednoj tački; no video sam iz iskustva da neki moji izrazi nisu bili tako dobro probrani da bi se čitaoci zaštitili od svake greške; i uglavnom da bih popravio taj nedostatak, priložio sam ovaj Dodatak.

Nikad ne primamo da verujemo u neku činjenicu osim kad su nam dati njen uzrok ili njena posledica, ali bilo je malo ljudi tako radoznalih da se upitaju: kakva je priroda toga verovanja koje nastaje iz odnosa uzroka i posledice? Po mome mišljenju, ova nedoumica je neizbežna. Ili je verovanje neka nova predstava, kao što je predstava *stvarnosti* ili *postojanja*, koju združujemo sa prostim poimanjem nekog objekta; ili je ono samo neko naročito *osećanje* ili *čuvstvo*. Da ono nije nova predstava, prisajedinjena prostom poimanju, može se videti iz ova dva argumenta. *Prvo*, mi nemamo apstraktnu predstavu postojanja primetno različnu i odeljivu od predstave pojedinačnih objekata. Prema tome, nemoguće je da se ta predstava postojanja može prisajединiti predstavi nekog objekta, ili obrazovati razliku između prostog poimanja i verovanja. *Drugo*, um ima vlast nad svim svojim predstavama i može da ih razdvaja, sjedinjuje, meša i menja kako god mu se svidi; tako da, kad bi se verovanje sastojalo samo u novoj predstavi prisajedinjenoj poimanju, bilo bi u čovekovoј vlasti da veruje šta hoće. Stoga možemo zaključiti da se verovanje sastoji prosto u izvesnom osećanju ili čuvstvu, u nečem što ne zavisi od volje, već mora da nastane od izvesnih određenih uzroka i principa kojima mi ne gospodarimo. Kad smo uvereni u neku činjenicu, mi nju samo poimamo, zajedno sa izvesnim osećanjem, drukčijim od onog što prati puka *sanjarenja* uobrazilje. A kad izrazimo svoju nevericu u pogledu neke činjenice, označujemo da argumenti u priilog činjenice ne proizvode to osećanje. Kad se verovanje ne bi

sastojalo u osećanju drukčijem od našeg pukog poimanja, svaki objekt koji bi nam prikazala najneobuzdanija uobrazilja stajao bi na ravnoj nozi sa najpotvrđenijim istinama osnovanim na istoriji i na iskustvu. Nema ničega sem osećanja ili čuvstva da bi se razlikovalo jedno od drugoga.

Prema tome, budući da se ovo smatra nesumnjivom istinom — *da verovanje nije ništa drugo do li naročito osećanje, drukčije od prostog poimanja* — sledeće pitanje koje se prirodno javlja jeste: *kakva je priroda toga osećanja ili čuvstva, i da li je ono slično nekom drugom čuvstvu ljudskoga uma?* Ovo je značajno pitanje. Jer ako to čuvstvo nije slično nijednom drugom, ne možemo se nadati da ćemo objasniti njegove uzroke, no moramo ga smatrati kao neki izvorni princip ljudskoga uma. Ako je ono, slično nekom drugom čuvstvu, možemo se nadati da ćemo njegove uzroke objasniti analogijom i pripojiti ga opštijim principima. Svako će rado priznati da ima više postojanosti i čvrstine u poimanjima koja su objekti uverenja i pouzdanja negoli labavim i lenim maštarijama sanjala. Ona prva doimaju nas se sa više jakosti; ona su u nama prisutnija, um ih drži čvršće, i ona ga više podstiču i pokreću. On pristaje uz njih, i, na neki način, opredeljuje se za njih i počiva na njima. Ukratko, ona su bliža utiscima koji su nam dati; pa prema tome slična su mnogim drugim radnjama uma.

Nema, po mom mišljenju, druge mogućnosti da se izbegne ovaj zaključak, sem da se ustvrdi da se verovanje, pored prostog poimanja, sadrži u nekom utisku ili osećanju, različnom od poimanja. Ona ne menja poimanje, i ne čini ga većma prisutnim ni jačim: ono se samo pripaja njemu, kao što se *volja* ili *žudnja* pripajaju pojedinačnim poimanjima dobra i zadovoljstva. No sledeća razmatranja, nadam se, biće dovoljna da uklone ovu hipotezu. *Prvo*, ona je neposredno suprotna iskustvu i našoj trenutnoj svesti. Svi ljudi su uvek dopuštali da je umovanje samo radnja naših misli i predstava; pa ma kako način osećanja tih predstava mogao varirati, u naše *zaključke* ulaze samo predstave, ili naša bleđa poimanja, i ništa drugo. Na primer, čujem glas neke osobe koju poznajem, i taj glas dolazi iz susedne sobe. Taj utisak mojih čula odmah prenosi moje misli na tu osobu, zajedno sa svim okolnim objektima. Ja ih slikam sebi onakve kakvi sada postoje, sa istim kvalitetima i odnosima koje sam ranije znao da poseduju. Ove predstave brže osvajaju moj um ne-

goli predstave o čarobnom zamku. Ja njih drukčije osećam, ali njih ne prati poseban ili odelit utisak. Isti je slučaj kad se opomenem raznih doživljaja na putovanju ili istorijskih događaja. Svaka pojedinačna činjenica tu je objekt verovanja. Njena se predstava preinačuje drukčije nego labave maštarije sanjala: ali nema posebnog utiska koji prati svaku posebnu predstavu, ili poimanje činjenice. Ovo jasno pokazuje iskustvo. Ako se ikad to iskustvo može osporiti u nekoj prilici, to je kad um uznemiravaju sumnje i teškoće; i docnije, kad uzme objekt sa nove tačke gledišta, ili kad otkrije nov argument, on se opredeljuje i počiva na jednom uspostavljenom zaključku i verovanju. U ovome slučaju postoji osećanje jasno i odelito od poimanja. Prelaz iz sumnje i nemira u spokojstvo i pouzdanje, donosi umu zadovoljenje i zadovoljstvo. Ali uzmimo neki drugi slučaj. Recimo, ja vidim noge i bedra neke osobe u pokretu, a neki poprečen predmet skriva ostatak tela. Tu, zacelo, uobrazilja uspostavlja celu figuru. Ja joj dajem glavu i pleća, grudi i vrat. Te delove ja zamišljam, i verujem da ih osoba ima. Ništa nije očividnije nego da celu ovu radnju obavlja misao ili uobrazilja sama. Prelaz je neposredan. Predstave nam se odmah javljaju. Njihova uobičajena spojenost sa datim utiskom menja ih i preinačuje na izvestan način, ali ne proizvodi nikakav čin uma odelit od ove osobenosti poimanja. Ispitajte vlastiti um pa ćete videti da je ovo istina.

Drugo, kakav god mogao biti slučaj, u pogledu ovog odelitog utiska, mora se priznati da um čvršće drži, ili postojanje poima, činjenice negoli izmišljotine. Zašto onda istraživati dalje, ili bez potrebe umnožavati pretpostavke?

Treće, mi možemo da objasnimo *uzroke* čvrstog poimanja, ali ne *uzroke* odelitog utiska. I ne samo to, već *uzroci* čvrstog poimanja iscrpljuju ceo predmet i ne ostaje ništa da bi se proizvela neka druga posledica. Zaključivanje o nekoj činjenici samo je predstava nekog objekta koji je često spojen, ili je udružen sa datim utiskom. To je sve. Svaki deo je potreban da bi se, na osnovu analogije, objasnilo čvršće poimanje; i ne ostaje ništa što je kadro da proizvede odelit utisak.

Četvrto, *posledice* verovanja, po uticaju na strasti i uobrazilju, mogu se sve objasniti na osnovu čvrstog poimanja; i nema razloga za pribegavanje nekom drugom principu. Ovi argumenti, sa mnogim drugim, nabrojanim u predhodnim knjigama, doka-

zuju dovoljno da verovanje samo modifikuje predstavu ili poimanje; i čini ih drukčijim po osećanje, ne proizvodeći pri tom neki odelit utisak.

Tako, ako bacimo opšti pogled na predmet, pojavljuju se dva važna pitanja, koja se usuđujemo da preporučimo razmatranju filozofâ. *Ima li nešto po čemu se verovanje razlikuje od prostog poimanja, osim osećanja ili čuvstva? I, da li je osećanje išta drugo sem neko čvršće poimanje, ili sigurnije zahvatanje objekta?*

Ako, posle bespristrasnog ispitivanja, filozofi potvrde isti zaključak kojim sam ja načinio, sledeći zadatak je da se ispita analogija koja postoji između verovanja i drugih činova uma i pronađe uzrok čvrstine i snage poimanja; a ja to ne smatram teškim zadatkom. Prelaz od datog utiska uvek oživljava i pojačava predstavu. Kad je neki objekt dat, predstava njegovog uobičajenog pratioca odmah nam dolazi na um, kao nešto stvarno i čvrsto. To se oseća pre negoli poima, i, po svojoj jačini i delovanju, približno je utisku iz kojeg potiče. Ovo sam dokazao opširno i ne mogu dodavati nove argumente.

Gajio sam neke nade da, ma kako manjkava mogla biti naša teorija intelektualnog sveta, biće slobodna od onih protivrečnosti i apsurdnosti koje kanda prate svako objašnjenje koje ljudski razum može da dà o materijalnom svetu. Ali posle strožeg pregledanja odeljka o *ličnoj identičnosti*, našao sam se zapleten u takav lavirint da, moram priznati, niti znam kako da ispravim svoja ranija mnjenja, niti kako da ih načinim doslednim. Ako ovo nije valjan *opšti* razlog za skepticizam, on je, u najmanju ruku, dovoljan (kad ne bih već bio obilato snabdeven) za mene da budem bojažljiv i skroman u svim svojim rešenjima. Izneću argumente i *za* i *protiv*, i počecu sa onima koji su me naveli da osporim identitet i prostotu „ja” ili mislećeg bića, u strogom i pravom smislu tih reči.

Kad govorimo o „ja” ili *kontinualnom postojanju*, moramo imati neku predstavu koja je pripojena tim pojmovima, inače oni su potpuno neinteligibilni. Svaka predstava potiče od predhodnih utisaka; a mi nemamo utisaka o „ja” ili supstanci, kao nečem prostom i pojedinačnom. Prema tome, mi o njima nemamo predstave u tome smislu.

Sve što je odelito, razaznamljivo je; a sve što je razaznamljivo, razdvojljivo je pomoću misli ili uobrazilje. Svi opažaji su

odeliti. Prema tome, oni su razaznanljivi, i razdvojljivi, i mogu se pojmiti kao odvojena postojanja, i mogu postojati odvojeno, bez ikakve protivrečnosti ili apsurdnosti.

Kad gledam ovaj sto i onaj kamin, dati su mi samo posebni opažaji koji su slične prirode sa svima drugim opažajima. Ovo je doktrina filozofâ. Ali ovaj sto, koji mi je dat, i onaj kamin, mogu postojati, i odista postoje, odvojeno. Ovo je doktrina prostog sveta, i ne povlači sobom nikakvu protivrečnost. Prema tome, nema protivrečnosti ako se ista doktrina proširi na sve opažaje.

Uopšte, sledeće umovanje izgleda zadovoljavajuće. Sve predstave dolaze od predhodnih opažaja. Naše predstave objekata, prema tome, potiču iz tog izvora. Sledstveno, nijedna postavka ne može biti inteligibilna ni dosledna u pogledu objekata koja nije takva u pogledu opažajâ. Ali inteligibilno je i dosledno reći, da objekti postoje odelito i nezavisno, bez neke zajedničke *proste* supstance ili subjekta nerazlučne vezanosti. Ova postavka, prema tome, ne može biti apsurdna u pogledu opažajâ.

Kad svoju misao okrenem na sebe, nikad ne mogu da opazim to „ja” bez nekog ili nekih opažaja; niti ikad mogu da opazim išta drugo sem opažajâ. Prema tome, njihov je sastav ono što obrazuje „ja”.

Mi možemo da zamislimo da neko misleće biće ima mnogo ili malo opažaja. Recimo da je um sveden na život čak niži nego što je život ostrige. Recimo da on ima samo jedan opažaj, kao žeđ ili glad. Razmotrite ga u tome stanju. Zamišljate li išta drugo osim prosto taj opažaj. Imate li ikakvo saznanje o „ja” ili o *supstanci*? Ako ga nemate, dodavanje drugih opažaja ne može vam nikad dati to saznanje.

Uništenje koje, kao što neki zamišljaju, sledi posle smrti, i potpuno razara to „ja”, samo je gašenje svih pojedinih opažaja, — ljubavi i mržnje, bola i zadovoljstva, misli i oseta. Ovi, prema tome, moraju biti istovetni sa „ja”, pošto jedno ne može da nadživi ono drugo.

Je li „ja” istovetno sa *supstancom*? Ako jeste, kako se može postaviti to pitanje o supstanci samoga „ja” u slučaju promene supstance? Ako su odeliti, kakva je razlika između njih? Što se mene tiče, ja nemam saznanja ni o jednom ni o drugom, ako se oni zamisle odelitim od pojedinih opažaja.

Filozofi počinju da se mire sa principima *da mi nemamo predstave o spoljašnjoj supstanci, odelite od predstavâ pojedinih kvaliteta*. Ovo mora da utre put sličnom principu u pogledu uma — *da mi ne možemo da zamislimo um odelito od pojedinih opažaja*.

Dovde, čini se, pratilo me je dovoljno osvedočenja. Ali, pošto sam tako razlabavio sve naše pojedinačne opažaje, svestan sam, kad uzmem da objasnim princip vezivanja koji ih spaja i doprinosi da im pripisujemo stvarnu prostotu i identitet, da je moje objašnjenje veoma manjkavo, i da me je samo prividno osvedočenje prethodnih umovanja moglo navesti da ga prihvatim. Ako su opažaji odelita postojanja, oni obrazuju celinu samo svojim vezivanjem jednih sa drugima. Ali ljudski razum nije nikad otkrio povezanosti između odelitih postojanja. Mi samo *osećamo* neku vezanost ili opredeljenost misli da prelazi sa jednog objekta na drugi. Sledi, prema tome, da samo misao oseća lični identitet, kad odražava tok prošlih opažaja koji sačinjavaju um; njihove predstave osećaju se da su povezane i prirodno uvode jedna drugu. Ma koliko neobičan mogao izgledati ovaj zaključak, on ne treba da nas iznenadi. Većina filozofâ izgleda sklona mišljenju da se lični identitet rađa iz svesti, a svest je samo odražena misao ili opažanje. Data filozofija, prema tome, ima dovde izgled koji obećava. Ali sve moje nade isčezavaju kad uzmem da objasnim principe koji ujedinjuju naše sukcesivne opažaje u našoj misli ili našoj svesti. U toj tački ne mogu da otkrijem ni jednu teoriju koja me zadovoljava.

Ukratko, postoje dva principa koja ne mogu da usaglasim, a nije u mojoj moći da se odrekнем ni jednog od njih, naime, *na svi naši odeliti opažaji jesu odelita postojanja*, i *da um nikad ne opaža stvarnu spojenost među odelitim postojanjima*. Kad bi naši opažaji bili ili usko spojeni sa nečim prostim i individualnim, ili kad bi um opažao neku stvarnu povezanost između njih, u tome slučaju ne bi bilo teškoće. Što se mene tiče, moram da se pozovem na povlasticu skeptika i da priznam da je ta teškoća pregolema za moj um. Ja, ipak, ne pokušavam da objavim da je ona nepremostiva. Drugi će, možda, ili ću ja sam, posle zrelog razmišljanja, otkriti neku hipotezu koja će pomiriti tē protivrečnosti.

Koristiću isto tako ovu priliku da priznam još dve druge manje važne greške, koje mi je zrelije razmišljanje otkrilo u mo-

jemu umovanju. Prva se može naći u prvoj knjizi (str. 62)¹ gde kažem da se razdaljina između dva tela saznaje, između ostalog, pomoću uglova koje svetlosni zraci, proističući iz telâ, stvaraju između sebe. Izvesno je da su ovi uglovi nepoznati umu, pa, sledstveno, ne mogu nam nikad pomoći da otkrijemo razdaljinu. Druga greška može se naći u prvoj knjizi (str. 98)² gde kažem da se dve predstave istog objekta mogu razlikovati samo po različnim stepenima jakosti i živosti. Verujem da postoje i druge razlike među predstavama, koje se ne mogu obuhvatiti ovim pojavama. Da sam kazao da se dve predstave istog objekta mogu razlikovati po svome različnom osećanju, bio bih bliže istini.



¹ Tom I, knjiga I, deo II, odeljak 5. Prim prev.

² Tom I, knjiga I, deo III, odeljak 7. Prim prev.



POGOVOR

JOVAN ARANĐELOVIĆ

**PRISTUP FILOZOFIJI
DEJVIDA HJUMA**

Potpuno je prirodno što se događa da jedna filozofija postaje značajna i za razvoj ljudske misli bitna po onome što u njoj samoj nije najosnovnije. Štaviše, moguće je da se uticaj jedne misli temelji i na krivom ili čak potpuno nastranom tumačenju njenog stvarnog smisla. Može se dogoditi i to da stvarni temelj jedne filozofije bude shvaćen kao nešto što ona u suštini razara, te da se tako njen uticaj zasniva a vrednost vidi u nečemu što je, dakle, potpuno strano ne samo njenim težnjama nego i onome što ona odista postiže. Sve je to ne samo moguće nego se na sudbinama velikih filozofija stalno potvrđuje i ponavlja, postajući tako nešto prirodno i razumljivo.

Ali, kad ono čime jedna filozofija utiče na razvoj misli postaje zapreka poimanju njenog stvarnog smisla, kad ono čime deluje postaje izvor pogrešnih predstava o njoj samoj, o onome što je njeno stvarno značenje, onda to više ne može biti ni razumljivo ni prirodno. Moguće je, dakle, da se on po čemu je jedna misao u razvoju filozofije delotvorna i živa u toj meri osamostali i da tako snažno određuje predstave o toj misli da se ora sama pojavljuje u iskrivljenom, izopačenom obliku. To se događa uvek kad se o smislu jednog filozofskog učenja ne sudi toliko po njegovoj sopstvenoj celini, koliko po onome što se o njemu pokazuje, što postaje vidno iz celine razvoja same filozofije. Kad god su te dve celine u nesaglasnosti, bilo u tom smislu što se jedna od njih gubi iz vida ili što se podređuje onoj drugoj ili, najzad, što su one bez ikakvog stvarnog odnosa — kao dva naporedna ili čak protivstavljena toka kad god je, dakle, to slučaj, napor da se prodre u suštinu jedne filozofije ostaje bez rezultata.

1. Mora se poći od celine Hjumove misli

Potpreba za takvim razlikovanjem između stvarne suštine jedne filozofije i onog suštinskog što se u tom obliku pokazuje u samoj celini razvoja filozofije, dakle u njenoj istoriji, ima poseban značaj kad je reč upravo o Hjumu.¹ Na primeru njegove misli vidi se sa svom očiglednošću od kolikog je značaja jasno razlikovanje onih dveju celina i valjano poimanje njihovog stvarnog odnosa — ono razlikovanje koje je ovde nagovešteno ne u opštem, apstraktnom obliku nego, naprotiv, tako da ono ima puni značaj s obzirom na Hjuma i sudbinu njegove filozofije.

Preterana, jednostrana nastojanja da se o Hjumu sudi uglavnom prema mestu i značaju njegovog učenja u razvoju same filo-

¹ Dejvid Hjum se rodio u Edinburgu, u Škotskoj, 1711. U kratkom spisu „Moj život (‘‘My Own Life’’) koji je nastao aprila 1776, nekoliko meseci pre Hjumove smrti, sam kaže da potiče iz dobre porodice koja nije bila bogata. Sklonost prema učenju, marljivost i trezvenost naveli su njegovu porodicu na pomisao da je pravo prikladan poziv za njega. „Međutim, kaže Hjum u pomenutom spisu, ja sam osećao nesavladivu odbojnost prema svemu osim prema bavljenju filozofijom i opštim znanjima” (D. Hjum, *Essays Moral, Political and Literary*, Oxford 1963, 608). Hjum, takođe, pominje i svoju strasnu privrženost književnosti koja ga je rano obuzela, ostajući trajni izvor njegovih velikih zadovoljstava. Svoje najznačajnije delo *Raspravu o ljudskoj prirodi* (‘‘A Treatise of Human Nature’’, London, vols. I and II, 1739; vol. III, 1740) dovršio je 1736. u svojoj dvadesetpetoj godini. „Nikada nije jedan književni pokušaj bio nesretniji, pisao je Hjum, od moje *Rasprave o ljudskoj prirodi*. Ona je izišla iz štampe mrtvorodena”. (Ibid., 608). Na bolji prijem naišli su *Moralni i politički ogledi* (*Essays Moral and Political*, Edinburgh 1741, vol. II, 1742). Uveren da je neuspeh pri objavljivanju *Rasprave* proizišao „više iz stila nego iz sadržaja” (Ibid., 610.) i da je bilo nepromišljeno što je knjigu prerano objavio, Hjum se prihvata posla da preradi svoje živočno delo u tri posebna spisa. Prvi je *Istraživanje o ljudskom razumu* (*An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748) i uglavnom odgovara I knjizi *Rasprave*. Ovaj spis je na naš jezik preveo Ivo Vidin (Kultura — Zagreb 1956). Drugi spis je *Istraživanje o principima morala* (*An Enquiry concerning the Principles of Morals* 1751) i nastao je preradom treće knjige *Rasprave*. Najzad, znatnim skraćanjem druge knjige *Rasprave* nastao je mali spis *Raspravljanje o strastima* (*Dissertation on the Passions*, 1757). Te godine pojavila se i *Prirodna istorija religije* (*The Natural History of Religion*, 1757). U isto vreme nastao je i drugi značajni spis iz ove oblasti: *Razgovori o prirodnoj religiji* (*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779) ali je objavljen tek posle Hjumove smrti. Najzad, treba svakako pomenuti i čuvenu *Istoriju Engleske* (*The History of England*, 1754—62) kojom je stekao slavu jednog od najvećih istoričara svog vremena.

zofije, prema onome što se pokazuje u njenoj istoriji, vodila su tome da se gotovo u potpunosti izgubila iz vida — ne, dakle, da je izbledela nego se nije ni pojmla — stvarna celina njegove filozofije pa je predstava o njoj izgrađivana ne toliko prema njegovom delu, ne na temelju pažljivog proučavanja njegovih spisa, koliko po onome što je ona značila, s jedne strane, u odnosu na svoje velike filozofske uzore i s druge strane, prema slici koju su o njoj izgrađivali njeni savremenici i oni koji su pali pod njen uticaj.

Da bi se nagovestilo koliko takav pristup može zavesti, koliko Hjumovi savremenici mogu biti daleko od valjanog razumevanja njegove filozofije, dovoljno je ukazati da je on odlučno odbacivao ili dovodio u pitanje neka od najukorenjenijih verovanja svog vremena, među ovima i takva koja će dugo posle Hjuma ostati temeljne pretpostavke različitih oblika filozofskog mišljenja. Uostalom, da bi se naznačilo u kojoj je meri, već za života, Hjum bio žrtva ovakvog „istorijskog” pristupa, vredno je pomenuti da se on, neposredno pred smrt, odrekao² svog život-

² U izdanju *Sabраних огледа* (*Collected Essays*, 1777), koji su objavljeni neposredno posle njegove smrti, prvi put se pojavilo "Obaveštenje" ("Advertisement") u kojem se Hjum odriče svoje *Rasprave* ističući želju da se samo *Istraživanja* smatraju radovima koji izražavaju njegovu filozofsku misao i načela. (V. D. Hume, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford 1957, 2). To je bio „potpun odgovor” Tomasu Ridu i Džemu Bitiju koji su učinili najviše što se moglo u izopačavanju smisla Hjumovih ideja iz *Rasprave* dajući ovom delu značenje spisa koji razara Lokovu teoriju ideja kao polazište filozofije, koji završava potpunim skepticizmom u pogledu svih oblika ljudskog znanja itd. Kant je među prvima, u „Predgovoru” *Prolegomeni za svaku buduću metafiziku*, oštro osudio njihovo „tumačenje” koje će dugo i bitno određivati uobičajene predstave o Hjumu i koje ni do danas nije u potpunosti napušteno. Hjum je bio svestan mnogih slabosti svoje *Rasprave*, sam je označio njenu strukturu kao „vrlo nesavršenu”, odustao je od formalnog plana koji je njome najavljen i prema kojem je četvrtu knjigu *Rasprave* trebalo da čine istraživanja problema politike i istorije a petu knjigu estetičke studije. Umesto toga zadovoljio se objavljivanjem svojih političkih, pravnih, ekonomskih i istorijskih radova kao i estetičkih studija u obliku posebnih ogleda ili knjiiga koji su bez formalnog odnosa prema „sistemu” zamišljenom u *Raspravi*. Ali, ako se odustalo od sistema u formalnom smislu, plan istraživanja zamišljen *Raspravom* ostvaruje se bez bitnih odstupanja. U tom smislu se može reći da je jedino pravo stanovište samog Hjuma prema *Raspravi* ono koje je izraženo razlikovanjem stila i sadržaja (v. belešku 1).

nog dela — *Rasprave o ljudskoj prirodi* — ogorčen tumačenjima koja zapostavljaju njegovu sopstvenu misao i njen razvoj, odrekao se najranijeg spisa iako je upravo u njemu u celini dat i u bitnome razvijen plan unutar koga će se kretati celokupno filozofsko i naučno stvaralaštvo samog Hjuma.

Mora se, dakle, paziti da se praćenjem onog čime deluje u filozofiji ne izgubi iz vida celina njegove sopstvene misli bez koje se, konačno, pojmiti smisao onog živog, čime je i uticao na druge. Uostalom, zašto se ne bi pomislilo na mogućnost da se u toj celini danas mogu prepoznati i izdvojiti neke druge strane Hjumovog učenja, značajnije od onih koje su pobuđivale pažnju njegovih savremenika i, takođe, vrednije od onih koje su ostavile dublji trag u razvoju filozofskog mišljenja?

Pogovori se ponekad pišu tako da se stiče utisak kako je čitanje dela, u koje bi oni trebalo da uvode, u suštini nepotrebno, čak suviše bar za one koji se ne upuštaju u sve pojedinosti i, pogotovu, za one kojima je najvažnije da se upoznaju s „osnovnim” idejama. Takav je pogovor obično na mestu kad potiče od samog pisca dela jer u takvom slučaju može pomoći čitaocu pri odlučivanju vredi li se upuštati u dalje proučavanje, ali je potpuno neprimeren kao uvod u spise velikih filozofa čija se misao mora izvorno upoznati — u živoj celini svog izvođenja.

S obzirom na to iskustvo, ovaj se pogovor usredsređuje na neka zapažanja koja mogu biti značajna za sam princip Hjumu, jer od toga šta će se u njegovoj misli izdvojiti kao jezgro oko kojeg se drži sve ostalo, bitno zavisi kako će biti shvaćen osnovni smisao njegove filozofije, od toga kako se poima njena celina, bitno zavisi kako će biti shvaćene pojedine temeljne ideje i težnje njegovog učenja, najzad, od toga kako se određuje mesto i značaj pojedinih njegovih strana i nastojanja u konkretnoj celini samog tog učenja, bitno zavisi šta će biti pojmljeno kao suštinsko određenje njegove filozofije.

Sada se može naznačiti ono što ovde treba ukratko pokazati. Kad se ovlada celinom Hjumove misli, onim osnovnim u njoj, njenim svrhama i najdubljim pobudama, onda ono tvrđenje — iz stare, uvrežene i oveštale slike o njemu — o skepticizmu kao o nečem što bi trebalo da bude najdublje određenje njegove filozofije, postaje gotovo potpuno neshvatljivo! Jednako je tako teško ostati na predstavi — koje se drži čak i Hegel — o središnjem značaju teorijske filozofije, predstavi prema kojoj je ana-

liza saznanja, kritika metafizičkih pojmova kao što je uzročnost itd., ono polazno u Hjumovoj misli što će on „potom protegnuti“, proširiti, primeniti i na ono što Hjum naziva područjem „moralne filozofije“ ili „moralnih nauka“, dakle na istraživanja u etici i estetici, politici, istoriji i pravu, ekonomici i analizi religije.

Ako je ono tvrđenje o skepticizmu vodilo tome da se Hjum pročuje kao čovek koji je Kanta probudio iz dogmatskog dremeža i još više po tome što je iznutra „razorio“ empirizam „engleske“ filozofije ili temelj na kojem je i sam stajao, onda je ono drugo mišljenje o odnosu teorijskog i praktičnog ili „moralnog“ dela njegove misli vodilo ne manjem iskrivljavanju smisla i značaja njegovog učenja time što je odvrćalo pažnju od stvarnih ciljeva Hjumovih nastojanja, od onog što tek čini mogućim snalaženje i njegovom naglašenom uvažavanju skepticizma, u iscrpnom razmatranju problema teorije saznanja, u njegovom „napadu“ na razum, staru metafiziku itd.

S druge strane, iz celine razvoja filozofije, iz određenja mesta koje Hjumu pripada u njenoj istoriji, postaje vidno — nasuprot uobičajenog slici o njemu — kako je on, više nego bilo ko pre njega, doprineo učvršćivanju položaja razuma kao „najviše“ ljudske moći, „ugledu“ onog stanovišta koje počiva na toj „savršenoj“ čovekovo sposobnosti. Hjum, razume se, nije ni slutio mogućnost stvarne *kritike* razuma — jer „iznad“ ove moći ne vidi nikakvu drugu na kojoj bi moglo počivati saznanje, nikakav um u smislu Hegelove filozofije, čak nikakav „drugi mogući razum“ osim pojmovnog („diskurzivnog“) koji u obliku jedne ideje sluti Kant u *Kritici moći suđenja*.³ Hjum je, dakle, daleko od svake pomisli o mogućnosti prevladavanja razumskog stanovišta koje će biti ostvareno s Hegelom u filozofiji i s Marksom u naukama o čoveku i njegovom svetu. Naprotiv, sa stanovišta

³ Govoreći o ideji „jednog drugog mogućeg razuma nego što je ljudski“ Kant piše: „Naš razum ima naime to svojstvo, da u svojoj spoznaji, na pr. uzroka nekog produkta, mora ići od *analitičko-općega* (od pojmova) k posebnome (danome empirijskom zoru)... No mi sebi možemo zamišljati i razum, koji ide k posebnome od *sinetično-općega*, od cijeloga k dijelovima, jer nije poput našeg diskurzivan, nego intuitivan, dakle koji kao i njegova predodžba cjeline ne sadržava u sebi *slučajnost* veze dijelova, da bi omogućio neku određenu formu cjeline, koja je potrebna našem razumu, koji mora ići od dijelova kao općenito pomišljenih osnova k različitim mogućim formama kao

ove celine, pokazuje se da niko nije više učinio na stvarnom širenju domašaja razuma izvan uskog područja metafizičkih i prirodnih nauka, da niko više od samog Hjuma, nije doprineo žilavosti razuma kojom se on i danas održava ne samo u moralnim naukama nego i u jednom vrlo uticajnom načinu filozofiranja.

Ignorantski stav „pozitivne“ misli prema onoj stvarnoj kritici i prevladavanju razuma, potpuna nemoć u suočavanju s njom, učinili su da se ta misao danas sve jače vezuje za Hjuma, da se vraća njegovoj odbrani razumskog stanovišta ili, tačnije, da uviđa kako se to stanovište, ako ono treba da opstane kao jedino moguće, mora kretati u okvirima odbrane čije je temelje prvi odredio sam Hjum.

Ali, to oživljavanje Hjuma, to vraćanje njemu — koje proizlazi iz uviđanja da je on duboko pronikao u suštinu naučnog duha u onom njegovom obliku u kojem se ovaj i danas suvereno održava kako u vladajućoj, nekritičkoj nauci tako i u odgovarajućoj filozofiji — ne bi smelo biti zapreka uočavanju bitne različitosti između njega i onih koji ga i danas slede kao da u filozofiji a do izvesne mere i u naukama nije bilo, posle njega, nikakvog razvoja. Dijalektička misao, koju Hjum nije ni slutio, želi se potisnuti, zaobići vraćanjem njemu, oživljavanjem njegovog učenja kao da se u filozofiji nije ništa dogodilo, kao da tome što će se s razumskim stanovištem zbiti nije ništa doprineo i sam Hjum. U stvari, oživljavanje Hjuma može samo prikriti istorijski značaj njegove filozofije za rađanje duha moderne nauke i, posebno, značaj njegovog „napada“ na razum. Jer, ako nas njegovo stanovište danas ne zadovoljava, onda to ne znači da u napredovanju do tog nezadovoljstva ne učestvuje i sama Hjumova filozofija. Bilo bi to apstraktni, nepovesni način posmatranja ako bi se o Hjumu sudilo prema značenju koje njegove ideje imaju danas, posebno u onom vidu u kojem ih oživljavaju različni oblici „pozitivne“

posljedicama, koje treba supsumirati pod nju.” (I. Kant, *Kritika razumne snage*, Kultura — Zagreb 1957, 246). Nazivajući ga *intellectus archetypus*, Kant kaže da je taj „viši razum“ samo jedna moguća ideja jer je podvođenje posebnog, kao nečeg slučajnog, pod opšte večita granica ljudskog razuma. Po Lukaču, ova Kantova ideja jedna je od „najvažnijih istorijskih polaznih tačaka klasične nemačke filozofije“. Po njemu, „*intellectus archetypus* je program za savlađivanje granica metafizičkog mišljenja, program dijalektike.” (D. Lukač, *Mladi Hegel*, Kultura — Beograd 1959, 433).

misli. Hjum traži izlaz iz bespuća, iz onog stanja u kojem je oblast moralnih istraživanja ostala potpuno po strani i izvan okvira nauka. Savremeni pozitivizam se vraća Hjumu da bi istrajavao na bespuću u koje, posle Hegelove i Marksove kritike razumske metafizike, zapada i ostaje svako istraživanje na metodama prirodno-naučnog saznanja i u istraživanju društvenih „pojava”, svako ono stanovište koje ne dospeva do osobenosti tih pojava u odnosu na prirodne. Hjum je veliki ako mu prilazimo kao misliocu koji je *tražio* izlaz iz onog bespuća, koji je verovao u mogućnost takvog izlaza uviđajući ili uklanjajući neke bitne zapreke na tom putu.

Pozitivizam se vraća Hjumu, njegovom načinu postavljanja problema, njegovim rezultatima kao da njegove temeljne ideje nisu ugrađene u tokove evropske filozofske tradicije, kao da one u njoj ostaju neprevladane, razume se ne u onome što je cilj Hjumove misli — „potpun sistem nauka” — već u načinu na koji se taj cilj ostvaruje i, takođe, u samim rezultatima. Takvo vraćanje Hjumu prikriva njegov značaj i otežava da se uvidi koliko je on bio veliki mislilac prema svojim savremenim sledbenicima. Hjumova je misao velika po onome što je učinila u razvoju filozofije, ne po onome što bi se s njom, ostajanjem u njenim okvirima, moglo postići danas. Naprotiv, ostajanje na njenim rezultatima pre je zapreka razvoju moralnih nauka nego što otvara puteve ostvarivanja tog cilja Hjumove misli. Njemu se, dakle, mora prići kritički i, s druge strane, istorijski — sa stanovišta onog što je značio u svom vremenu — da bi se osetila stvarna veličina njegovog dela. Uostalom, Hjum je i sam isticao da se bavi problemima od kojih je „dosad neizvesnost odvajala mudre, a nejasnost meznalice”⁴ te da je njegov cilj da se „otkrije neki novi vidik” i da se uklone bar neke prepreke razvoju nauka.

2. Hjumov obrt

„Ljudi su sada izlečili strast za pretpostavkama i sistemima u filozofiji prirode i ne žele ni da čuju za ma kakve razloge osim onih koji su izvedeni iz iskustva. Krajnje je vreme da pokušaju sa sličnom

⁴ D. Hume, *Inquiries*, 16.

promenom u svim moralnim naučnim raspravama i da odbace svaki sistem etike, ma kako bio istančan i umno smišljen, koji nije zasnovan na činjenicama i posmatranju."

D. Hjum.

Ono najosnovnije, od čega se mora poći u svakom iole valjanom nastojanju da se ovlada celinom Hjumove misli, jeste uviđanje središnjeg značaja moralnih nauka. One su krajnja svrha svih njegovih istraživanja uključujući i ona koja naizgled nisu u vezi s tim naukama. Tu se pre svega misli na njegova razmatranja o osobenosti matematičkih saznanja, o pretpostavkama i granicama prirodne filozofije, o pravoj ulozi razuma u nastojanju da se u tim različitim područjima teorijskih nauka dospe do istine. Sva ova istraživanja, ma kako ona bila, sama po sebi, izuzetno značajna, plodna i podsticajna, potpuno su podređena osnovnoj Hjumovoj težnji — naime, stvaranju pretpostavki za slobodan i ničim neometani razvoj moralnih nauka.

Zapostavljanje toga prirodno je vodilo, kao što će biti pokazano, grubom iskrivljavanju smisla Hjumove filozofije, previđanju njenog stvarnog značaja, neosnovanom svođenju njegove misli na skepticizam — bilo potpuni ili preterani ili umereni — na „kritiku” razuma i time na razaranje samih temelja nauka i filozofije.

Kako se moglo dogoditi da ono osnovno u Hjumovoj misli bude potisnuto u drugi plan, da ono što je u potpunosti podređeno tome izbije i nametne se kao središnje u njegovom stanovištu? Ono što se može reći već sada, na početku ovih razmatranja, dovoljno je da bi se shvatilo to preokretanje ili ta zamena bitnog onim što mu je podređeno ili, naprosto, to razaranje celine Hjumove filozofije. Pre svega treba reći da njegov „napad” na staru metafiziku, na njene osnovne pojmove, njegova istraživanja o prirodi matematike, o bitnoj različitosti njenih saznanja prema onima u svim drugim naukama — da pomenemo samo ono osnovno — po svom značaju, dubini i originalnosti daleko nadmašuju sve ono što je Hjum u *sadržajnom pogledu* ostvario u moralnim naukama, dakle u onoj oblasti istraživanja kojoj su bila podređena sva ostala njegova nastojanja. S druge strane, u okviru samih moralnih nauka neuporedivo su značajniji njegovi doprinosi pre svega istoriji a zatim ekonomskoj, političkoj i prav-

noj nauci — dakle, doprinosi istraživanjima koja nisu prevashodno filozofska — nego samoj etici i estetici. Važno je pomenuti da je u svojim etičkim razmatranjima, u pogledu sadržaja, gotovo u potpunosti ostao u okvirima ideja svojih značajnih uzora (pre svega Hačesona, a zatim Šeftsberija, Mandevila, Batlera) tako da se može reći da ova strana njegovog učenja, kojoj je sam pridavao veliki značaj, nije ni mogla ostaviti neki dublji utisak na njegove savremenike.

To objašnjava zašto je filozofski prilaz Hjumovoj misli u prvi plan izdvojio ono što je u njoj bilo podređeno, što je bilo samo sredstvo ostvarivanja osnovnog cilja — otvaranja puteva prodoru naučnog istraživanja u područje „moralnih” pojava. S druge strane, postaje razumljivo kako se moglo dogoditi da se ono originalno i sa stanovišta filozofije najznačajnije osamostali prema celini Hjumove misli, čime je na samom početku presečena mogućnost valjanog tumačenja smisla i onog izdvojenog i osamostaljenog što je pobuđivalo pažnju.

Ali, ako njegova ispitivanja u moralnim naukama, bar sa stanovišta filozofije, nisu pružala u pogledu sadržaja neke bitno nove, originalne doprinose, onda se to nipošto ne može reći u pogledu opštih teorijskih, logičko-metodoloških razmatranja o samoj mogućnosti tih nauka i o pretpostavkama njihovog razvoja. U stvari, Hjumov napor bio je usredsređen pre svega u ovom pravcu. Radilo se, dakle, ne toliko o novim saznanjima koliko o pretpostavkama njihove mogućnosti, o uklanjanju onoga što je odvajkada bilo zapreka razvoju tih nauka. Tek kad se s ovog stanovišta priđe Hjumu, pokazuje se izuzetno veliki značaj njegovih istraživanja o problemima ovih nauka. Ujedno, samo se tako može dospeti do celine njegove misli i do sagledavanja njenog središta. Pokazuje se da su sva njegova razmatranja problema metafizike i teorijske filozofije neodvojiva od ovog htenja da se uklone bitne prepreke koje su oduvek sprečavale da se u istraživanju „moralnih” pojava iziđe na put nauke.

U stvari, ako se ne uoči da je najdublji motiv Hjumovih temeljnih proučavanja prirode saznanja u teorijskim naukama proizišao iz njegovog potpuno osnovanog uviđanja da se u neodrživim shvatanjima o toj prirodi kriju najdublje zapreke razvoju moralnih nauka, onda se neće daleko odmaći u valjanom tumačenju i oceni značaja njegove misli. Velika je to ideja da se, s jedne strane, u duboko ukorenjenim shvatanjima o prirodi

saznanja i, posebno, o metodi njihovog sticanja u različitim oblastima razvijenih nauka i, druge strane, u htenju da se matematika, njena saznanja i metoda njihovog sticanja, shvate kao uzor svakog pravog naučnog istraživanja, kriju najteže prepreke razvoju moralnih nauka. Tu postaje potpuno očigledno zašto je u okviru osnovnog Hjumovog nastojanja bilo neophodno s najvećom pažnjom ući u oblast metafizičkih i opštih teorijskih razmatranja i, takođe, zašto su ona neodvojiva od osnovnog Hjumovog napora da se oblast naučnih istraživanja protegne izvan uskih okvira matematike i proučavanja prirode. U stvari, samo ovo postavljanje pitanja, ovo dovođenje u odnos naizgled različitih i međusobno nepovezanih stvari bilo je značajno otkriće.

Sada se može postaviti pitanje o suštini *Hjumovog obrta* koji treba da otvori put nauci i u oblast „moralnih” pojava. U istraživanju tih pojava, priznaje Hjum, ni na koji način se ne može postići ona potpuna izvesnost ili ona nemogućnost da se zamisli suprotno, koju poseduju matematička saznanja.⁵ Razum, na kojem su u celini utemeljena ta saznanja, ne može biti ona ljudska moć koja bi bila dovoljna za uspostavljanje moralnih nauka. Naprotiv, stvarni temelj svakog valjanog saznanja „moralnih” pojava — onih koje bi trebalo da ispituju etika, politika, istorija, ekonomija itd. — jednako tako kao i najdublji izvor čovekovog delovanja kojim te pojave i nastaju, sadržan je u ljudskoj prirodi pa je po tome upravo ona središnji pojam Hjumovog obrta, ono uporište koje, po njegovom mišljenju, može podneti teret „potpunog sistema nauka” ili onog što je osnovni cilj poduhvata započetog u *Raspravi o ljudskoj prirodi* i ostvarivanog u svim ostalim Hjumovim delima. Po njegovim rečima, nema nijednog pitanja „koje se može rešiti s ma kakvom izvesnošću” pre nego se upoznamo s naukom o ljudskoj prirodi.⁶ Kad je reč o saznanju, onda to znači da ono u moralnim naukama ne počiva na logičkoj nužnosti nego na činocima ljudske prirode kao što su osećanja, strasti. Ako se, pak, radi o ljudskom delovanju, onda je njegova suština u tome da je ono podređeno i rukovođeno ne toliko razumom, ponajmanje samo njime, koliko ljudskom prirodom, najrazličitijim oblicima strasti.

⁵ Prema Malbranšu u etici, politici, medicini i drugim praktičnim naukama, prinuđeni smo da se zadovoljimo verovatnim znanjima. (V. Malenbranche, *Recherche de la vérité*, I, III §2. *Oeuvres Complètes* I, 63. Paris 1962).

⁶ D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, vol. I, 307. London 1882.

Hjum priznaje sve to što se oduvek shvatalo kao zapreka prodoru nauka u ovu oblast ali, nasuprot drugim misliocima, i ne pomišlja da iz toga izvuče skeptički zaključak u pogledu same mogućnosti ovih nauka. Naprotiv, ono što Hjumu pada napamet temeljna je ideja njegovog obrta kojim izvanredno duboko ponire u duh modernih nauka o čoveku i njegovom svetu i to u vremenu kad se taj duh tek začinje, kada je, dakle, bio daleko od toga da u potpunosti zahvati te nauke i ovlada njima. Nezavisno od toga koliko su njegove ideje određivale taj duh, koliko su uticale na razvoj i samo uobličavanje njegove složene prirode — velika zapreka tom uticaju svakako je bilo verovanje u skeptički smisao njegove filozofije i nerazumevanje osobenosti modernog skepticizma nasuprot antičkom — sigurno je da Hjumova misao duboko ponire u samu suštinu onog što i danas određuje najrazličitije oblike „pozitivne“ misli, kako filozofske tako i naučne.

U čemu je, dakle, Hjumov obrt? Priznajući da moralne nauke nisu ni izbliza ono što su matematičke, on tvrdi — nasuprot svojim velikim savremenikima — da one to u principu ne mogu ni biti već i zbog same prirode predmeta kojim se bave. I više od toga, on snažno ističe misao da se matematika mora dubokom provalijom odvojiti od moralnih nauka.

Kakav divan prizor — ono što se smatralo uzorom svih nauka, pa i moralnih, postaje odjednom nešto što je, u ovom pogledu, bez stvarnog odnosa prema njima! Ako se ranije verovalo da je nemogućnost postavljanja moralnih istraživanja na „sigurnom temelju“ matematičkog saznanja ono što ih suštinski osujećuje, ostavljajući ih izvan okvira nauke i ako se izlaz tražio u premošćivanju tog jaza koji odvaja ove dve oblasti proučavanja, onda je sa Hjumom upravo to verovanje ono prvo što se mora napustiti.

Ono što dopunjava taj prizor ili, tačnije, ono što je njegovo jezgro jeste tvrđenje da se u ovom pogledu moralne nauke ni po čemu ne razlikuju od prirodnih. To tvrđenje da se na sigurnom temelju matematike ne može podići ni zgrada prirodnih nauka predstavljalo je, u punom smislu reči, skandal, neshvatljiv, „bezobčan“ izazov razumu ili onom stanovištu koje počiva na potpunoj veri u njegovu neograničenu moć u naukama. Na mesto razuma, pojavljuje se i u oblasti istraživanja same prirode novi temelj bez kojeg razum ne bi bio u stanju da izdrži. To novo,

pomocu čega se premošćuje jaz između prirodnih i moralnih nauka, jeste sama ljudska priroda, bez čije potpore je razum potpuno nemoćan u celokupnoj oblasti izvan one koju proučava matematika.

Tu postaje vidno kako se Hjumova misao od svog središta širi prema drugim stranama svoje sopstvene celine, kako se, dakle, od istraživanja o mogućnosti i temelju moralnih nauka *mora preći* na preispitivanje uvreženih shvatanja o prirodnim naukama i matematici, kako se mora narušiti mir u kojem su one pre Hjuma, bar u filozofskim predstavama, učmalo dremale.

Tako se kao Hjumov cilj pojavljuje „sistem nauka”. Dakle, ostvarivanje želje da se ispita mogućnost naučnog pristupa u proučavanju „moralnih” pojava, postaje u Hjumovom izvođenju veoma složeno i odvodi ga određivanju međusobnog odnosa svih osnovnih naučnih područja. „Nastojeći da objasnimo principe ljudske prirode, mi u stvari predlažemo potpun sistem nauke, izgrađen na temelju koji je gotovo sasvim nov i jedini na kojem one mogu stajati s ma kakvom sigurnošću.”⁷

Iz ove opšte slike se još ne vidi mesto načela sumnje, još se ne nazire kakva je uloga i u čemu je značaj skepticizma u Hjumovoj filozofiji. Ali, to se ne vidi samo zato što se još nije dospelo do pitanja kako se konkretno ostvaruju ovi ciljevi *proširivanja* moći nauke izvan okvira matematike i istraživanja prirode. Skepticizam je i ovde, kao i inače u modernom mišljenju, na velikom poslu *stvaranja* — potpuno podređen njegovim ciljevima. S druge strane, da bi se nekako shvatilo kako se moglo dogoditi da samo ta filozofija bude shvaćena kao skepticizam, mora se dospeti do pitanja njenog odnosa prema uvreženim, u filozofskoj tradiciji duboko ukorenjenim verovanjima koja će se dugo i uporno održavati i posle Hjuma doprinoseći, pored ostalog, znatnom izobličavanju smisla i značaja njegove misli.

3. Izdvajanje matematike — izjednačavanje moralne i prirodne filozofije

Razum, na čijoj je snazi izgrađena matematika, idealna je i savršena ljudska moć ali je ona suviše nejaka da bi mogla izdržati teret „potpunog sistema nauka”. U samu osnovu, na ko-

⁷ *Loc. cit.*

joj treba da počiva ova građevina, prevelika za krhku moć razuma, mora se ugraditi novi oslonac — Hjum misli da to pojačanje jeste ljudska priroda.

Saglasno tome, u uspostavljanju „sistema nauka” osnovni značaj imaju dva koraka: prvi je *izdvajanje* matematike, njeno oštro protivstavljanje ostalim naukama a drugi je *izjednačavanje* prirodnih i moralnih nauka uklanjanjem svega onoga što je od vremena Aristotelovih razmatranja o svetu „ljudskih stvari” bilo shvatano kao nesavladiva zapreka prodoru znanja u taj osobeni, promenljivi svet čovekovog delovanja.⁸

Ono što je u ovom Hjumovom izvođenju bilo najnesхватljivije jeste način na koji on poima prirodne nauke. Ne samo da ih oštro odvađa od matematike, nego ih, s druge strane, u svemu bitnom za određivanje njihovog smisla, izjednačava s moralnim naukama. Potpuno je razumljivo da je dokazivanju toga Hjum morao posvetiti najveću pažnju ali ne samo zato što je to njegovo shvatanje odudaralo od duboko ukorenjenih *filozofskih* nazora o prirodno-naučnom saznanju već i zato jer je od uverljivosti tog novog poimanja prirodne filozofije zavisilo ono bitno

⁸ „Ljudske stvari” ili ono o čemu se može odlučivati ostaju izvan domašaja znanja i pojavljuju se kao predmet praktične mudrosti. „Niko, međutim, kaže Aristotel, ne odlučuje o onome što ne može da bude drukčije (što je nužno) ili što nema nikakvog cilja, a cilj je ono dobro koje treba da se postigne delanjem.” (Aristotel, *Nikomahova etika*, Beograd — Kultura 1958, VI, 7, 1141 b.) Ovim povezivanjem delanja s odlučivanjem za jedan određeni cilj, uočena je, odnosno postavljena granica saznanju koju ono dugo neće moći da savlada. Ispitivanje o „ljudskim stvarima” kao o onom što nastaje delanjem, može se smatrati zadovoljavajućim, po Aristotelu, ako se njime dospe do uviđanja koja važe uglavnom ili pretežno, koja se, dakle odnose na većinu slučajeva. Tako je svaki zakon pozitivnog pisanog prava, jedna opšta odredba koja se ne može pravedno primeniti na sve pojedinačne slučajeve nego obično važi za njihov veći deo. „Materija svih ljudskih akcija je nužno takva.” (*Loc. cit.*) To znači da se ovde ne može otkriti *opštost* kao u teorijskim naukama. Pri tom, nedovoljnost zakona o kojoj govori Aristotel, nije u njima samima niti je u zakonodavcu, nego proizlazi iz osobene prirode ljudskog delanja koje nije odredno nužnošću nego odlučivanjem za određeni cilj. Tako se Aristotelu čini po sebi razumljivim da se u ovoj oblasti istraživanja čovek „mora zadovoljiti time da se istina ocrtala samo u najgrubljim, opštim potezima”. Upozoravajući na to, Aristotel kaže da „obrazovan čovek zahteva u svakoj oblasti tačnost samo utoliko ukoliko to priroda predmeta dopušta” (I, 3, 1094 b). Prema tome, matematičar se ne može služiti ubeđivanjem, kao što se od besednika ne može tražiti da izvodi stroge dokaze.

do čega je Hjumu pre svega stalo — naime, zavisila je uverljivost samog njegovog stanovišta o mogućnosti znanja, odnosno nauke i o „ljudskim stvarima“, o onome što je po Aristotelu prednet praktične mudrosti ili životnog iskustva a ne čistog ili filozofskog posmatranja (kontemplacije)⁹ kao jedinog izvora pravih znanja, mogućih samo u onome „što ne može biti drukčije nego što jeste“.¹⁰

Matematika je, prema svom bitnom određenju, apstraktna nauka — njena saznanja ne zavise od iskustva već se otkrivaju čisto misaonom radnjom. Njihov je temelj logička nužnost, razum u strogom smislu reči. „Meni se čini, kaže Hjum, da su veličina i broj jedini predmeti apstraktne nauke ili strogog dokaza (demonstration) i da svi pokušaji proširivanja te savršenije vrste znanja izvan ovih granica predstavljaju puku sofistiku i obmanu.“¹¹

Suprotnost onome što je izvedeno strogim dokazom ne može se zamisliti pa se po tome matematičko saznanje mora oštro razgraničiti od svih drugih i oštro se suprotstavlja ne samo „saznanju“ u moralnoj nego na jednak način i u prirodnoj filozofiji. Pred potpunom, savršenom izvesnošću matematičkog saznanja sve ostalo postaje jednako! „Svi predmeti ljudskog uma ili istraživanja mogu se, kaže Hjum, podeliti u dve vrste, naime u *odnose ideje* i *činjenice*. U prvu vrstu spadaju nauke — geometrija, algebra i aritmetika — i, ukratko, svako tvrđenje čija se izvesnost osniva ili na intuiciji ili na strogom dokazu... Stavovi te vrste otkrivaju se samo misaonim postupkom i ne zavise od onog što postoji bilo gde u svetu... Činjenice, koje predstavljaju drugu

⁹ Praktična mudrost se razlikuje od znanja po tome što je ovo utemeljeno na dokazivanju. Sve što spada u oblast delanja mora biti promenljivo. Praktična mudrost je „sposobnost delanja s pravilnim rasuđivanjem o onome što je za čoveka dobro ili zlo.“ (Aristotel, *Nikomahova etika*, VI, 5, 1140 b). Zato se smatra da ljudi koji poseduju praktičnu mudrost, kao Perikle, treba da upravljanju državnim poslovima i, uopšte, da odlučuju o stvarima koje se tiču politike, privrede, moralnog ponašanja, zakonodavstva itd. Znanje je shvatanje onog što je opšte i nužno i pružaju ga teorijske nauke (fizika, matematika, metafizika). Znanje nije moguće o onome što je predmet bilo praktične mudrosti bilo umetnosti jer je ovaj promenljiv, takav da može biti i drukčiji. *Ibid.*, VI, 6, 1141 a).

¹⁰ „Objekt nauke u pravom smislu, kaže Aristotel, jeste ono što ne može biti drukčije nego što jeste.“ (Aristotel, *Organon*, Kultura — Beograd 1965, 261.)

¹¹ D. Hume, *Enquiries*, 163.

vrstu predmeta ljudskog uma ne mogu se ustanoviti na isti način, niti je naše svedočanstvo (evidence) o njihovoj istinitosti, ma kako bilo veliko, jednake prirode kao ono ranije. Suprotnost bilo kojoj činjenici još uvek je moguća jer to nikada ne može uključivati protivrečnost i duh je uvek može zamisliti s istom lakoćom i jasnošću, kao da je u punom skladu sa stvarnošću. *Da sunce neće sutra izići* nije manje shvatljiv stav i ne uključuje više protivrečnosti nego tvrđenje *da će ono izići*. Zato bi smo uzalud pokušavali da dokažemo njegovu lažnost. Kad bi se strogim dokazom mogla pokazati njegova neistinitost, ona bi uključivala protivrečnost i duh je nikada ne bi mogao jasno zamisliti."¹²

Nije teško shvatiti zašto je Hjumu toliko stalo da pokaže bitnu različitost, u pogledu pouzdanosti i, takođe, s obzirom na osobenost svedočanstva, između matematičkih i prirodno-naučnih saznanja. Naime, izjednačavanje prirodno-naučnih i „moralnih“ istraživanja, ukoliko se ona žele postaviti na sigurnu osnovu iskustva ili „eksperimentalnog metoda rasuđivanja“, ostaje puki san ako se matematika, s obzirom na metod i potpunu izvesnost svojih saznanja, ne izdvoji i osamostali kao apstraktna nauka, ako se ne suprotstavi iskustvenim naukama.

Da bi se to uvidelo, možda je najbolje poći od Dekarta, od njegovog tvrđenja da „oni koji traže pravi put istine ne treba da se bave nijednim predmetom o kojem se ne može imati izvesnost koja bi bila jednaka izvesnosti dokaza aritmetike i geometrije“, dakle onih nauka koje su bez ikakve „senke lažnosti ili neizvesnosti“.¹³ Po Dekartu, postoji samo jedna metoda koja dovodi do istine — to je metoda matematičkog saznanja. Iako je on uviđao da izvesnost nauka proizlazi iz toga što se „one jedine bave tako čistim i prostim predmetom, da ništa ne pretpostavljaju što bi iskustvo učinilo neizvesnim i što se čitave sastoje iz zaključaka koji se racionalno dedukuju“,¹⁴ on ipak misli da se prirodne nauke mogu izgraditi upravo na takvom temelju. Iako je, naime, u tim naukama iskustvo bitna osnova saznanja, Dekart veruje u mogućnost da se u njima postigne potpuna iz-

¹² *Ibid.*, 25—6.

¹³ Rene Dekar. *Praktična i jasna pravila*, Beograd 1952, 93.

¹⁴ *Ibid.*, 93.

vesnost. Ono što se na ovom sigurnom temelju matematike¹⁵ ne može izgraditi jeste oblast „životnog delanja” pa se tu čovek mora oslanjati na načela „privremenog morala”.¹⁶

Ali, nije stvar samo u tome da Dekart priznaje kao valjan samo jednu metodu saznanja — onu koja je prvobitno otkrivena u matematici — nego tvrdi da treba „smatrati skoro lažnim sve što je samo verovatno”¹⁷ iako je jasno uočavao osobenost predmeta različitih oblika naučnog saznanja i, apstraktnost onoga što ispituje matematika.

Dekartova istraživanja su pokazala da se na metodi „racionalne dedukcije” ne može izgraditi „potpun sistem nauka” do kojeg je Hjumu stalo, da izvan tog sistema ostaje oblast „moralnih” pojava kao nedostupna nauci i pravom saznanju. Ako se oblast nauke uopšte može proširiti, onda se mora priznati da pored metoda matematike postoji i neka druga, primerena osobenom predmetu koji čine ove pojave.

Nasuprot Dekartu, Džon Lok, koji kao empiričar ulazi u tradiciju koja dublje određuje Hjumov misaoni razvoj, tvrdi da su, u pogledu izvesnosti i izvora, matematičkom saznanju jednaka etička i politička a ne prirodno-naučna saznanja.¹⁸ Ono što je u

¹⁵ U spisu *Reč o metodi* Dekart piše: „Naročito mi se sviđala matematika zbog izvesnosti i očevidnosti njenih razloga; ali u to vreme još nisam shvatao njenu pravu upotrebu i smatrajući da služi samo mehaničkim veštinama, čudio sam se što na njenim tako čvrstim i tako solidnim temeljima nije izgrađeno ništa uzvišenije. Kao što sam, s druge strane naprotiv, upoređivao etičke spise starih pagana sa prekrasnim i veličanstvenim palatama sazidanim na pesku i blatu.” (*Ibid.*, 176).

¹⁶ *Ibid.*, 186.

¹⁷ *Ibid.*, 176. Drugim pravilom se određuje da se „samo onim predmetima treba baviti, za čije izvesno i nesumnjivo saznanje se vidi da je naš duh dovoljan... Tako ovim pravilom odbacujemo sva saznanja koja su samo verovatna i utvrđujemo da se može poverovati samo u ono što je savršeno saznato i u što se ne može sumnjati.” (*Ibid.*, 91).

¹⁸ Lok veruje da bi, pod određenim pretpostavkama, „moralnost postala nauka koja se može dokazati demonstracijom; ne sumnjam da bismo tada, izvođenjem nužnih zaključaka iz postavki koje su same po sebi očevidne i nepobitne kao i one u matematici, mogli da stvorimo merila pravde i nepravde za svakog ko bi hteo da se toj nauci posveti sa istom pažnjom sa kojom se posvećuje recimo matematici...” (Džon Lok, *Ogled o ljudskom razumu*, Beograd — Kultura 1962, II, 605). Govoreći o teškoćama saznanja moralnih ideja i o njihovom uklanjanju on kaže: „Ja sam siguran da će ljudi, ako bude istra-

Lokovom stanovištu podsticajno i ono što je ohrabrialo, to nije njegovo apstraktno tvrđenje o jednakosti matematičkih s etičkim i političkim saznanjima, jer ono nije niti proizlazilo iz istraživanja niti je ovima otvaralo put. Iz tog tvrđenja Lok izvodi i postavlja apstraktni zahtev da u pravcu izjednačavanja filozofija mora usredsrediti svoje napore kako bi se postigla sigurnost u čovekovom (moralnom) delanju. Međutim, ono što je moglo biti od koristi Hjumu to je Lokovo „srozavanje” prirodnih nauka 'spod razine moralnih u pogledu pouzdanosti saznanja. „Ma koliko ljudska marljivost unapredila praktično i eksperimentalno znanje o fizičkim stvarima, rekao bih, piše Lok, da će naučno znanje o tome ipak ostati van dohvata... U tim stvarima ne možemo pretendovati na sigurnost i demonstrativno dokazivanje” niti možemo „postići naučno saznanje ni okrenuti opšte naučne, nesumnjive istine”.¹⁹ Nasuprot tome, tvrdi Lok, „znanje o moralu može biti isto tako pouzdano i realno kao i matematičko”.²⁰

To što, nasuprot Dekartu, tvrdi Lok o prirodnim naukama više je od onog što je Hjumu bilo neophodno da bi pristupio utemeljenju ideje o „sistemu nauka”. Prema ovom Lokovom preterivanju²¹ kako u pogledu nemogućnosti naučnih znanja o prirodi tako i u pogledu izvesnosti moralnih saznanja, ono što se moglo naći u Njutnovoј prirodnoj filozofiji mnogo neposrednije izvodi na put ostvarivanja Hjumove velike zamisli o „sistemu”. Njutn, za razliku od Bekona i njegovih brojnih sledbenika, povezuje metodu eksperimentalnih nauka s pojmom verovatnoće i na toj osnovi jasno razgraničava prirodno-naučna od matematičkih

živali moralne istine sa istim metodama i istom objektivnošću kojom istražuju matematiku, naći da one imaju jaču međusobnu vezu, da nužnije proizlaze iz jasnih i određenih ideja, i da su bliže mogućnosti savršenog demonstriranja nego što se obično zamišlja.” (*Ibid.*, 608). Naravno, Lokova uverenost u mogućnost potpuno izvesnih etičkih, političkih i drugih „moralnih” ideja nije nova. Pored Spinoze, koji svoju *Etiku* izlaže „geometrijskim redom” može se pomenuti i Lajbnic koji smatra da se *la science morale* i moralni zakoni mogu izjednačiti sa aritmetikom i zakonima mehanike. (G. Leibniz, *Nouveaux Essais* I, 2).

¹⁹ Dž. Lok, *Ogled o ljudskom razumu*, II, 613.

²⁰ *Ibid.*, II, 622.

²¹ Hjum menja Lokovu podelu rasuđivanja kako bi naglasio da iskustvo može biti osnova takvih izvođenja koja se u pogledu pouzdanosti razlikuju od matematičkih, ali koja ne ostavljaju mesta sumnji. (V. D. Hume, *Enquiries*, 56n).

saznanja koja su potpuno izvesna i zasnovana na strogom dokazu.

Nasuprot upornim nastojanjima filozofa, koja počinju s Bekonom i traju do Mila i Vevela, da se pokaže mogućnost potpuno izvesnih saznanja dobijenih primenom iskustvene metode, među najznačajnijim predstavnicima prirodne nauke XVII i XVIII veka, kao i među matematičarima tog vremena,²² jasno se uobličava misao o razlici između metode apstraktnih i metode iskustvenih istraživanja. Pored pojma izvesnosti, postepeno se u jeziku naučnika učvršćuje pojam verovatnoće kao ravnopravan, kao nezaobilazan u svakom nastojanju da se izrazi osobenost empirijskih nauka, odnosno njihovih saznanja. Prema jednom od Njutnovih „pravila rasuđivanja o filozofiji“, pomoću indukcije se dolazi do stavova koji su vrlo blizu istini i koji se, ispitivanjem novih pojava, mogu menjati.²³ U *Optici* Njutt na sličan način ukazuje da zaključci dobijeni indukcijom nisu konačne istine već verovatna saznanja koja su podložna promeni. „Iako dokazivanje na osnovu eksperimenata i posmatranja, pomoću indukcije nije strogi dokaz opštih zaključaka, ipak je ono, po Njuttu, najbolji način dokazivanja koji dozvoljava priroda stvari.“²⁴

Međutim, da bi se na putu izjednačavanja načinio odlučan korak prema cilju, nije ni iz daleka bilo dovoljno pokazati — oslanjanjem na naučnu tradiciju i u protivstavu prema filozofskoj — različitost matematike i prirodnih nauka ili osobenost i izuzetnost apstraktnih znanja. Ono što bi u ispitivanju prirodno-naučnih saznanja vodilo najbliže ideji „sistema“ tek je trebalo učiniti. Naime, trebalo je pokazati da je temelj tih saznanja u ljudskoj prirodi, dakle u onome u čemu bi se, sa sčanovišta na kojem je stajao Hjum, uopšte mogao tražiti temelj moralnih nauka. Hjum, razume se, taj korak čini uvodeći *naviku* (custom) ili *običaj* (habit) kao „opšte priznato i dobro poznato“ načelo ljudske prirode. Po njegovim rečima, „navika je velika vodilja

²² U matematičkim ispitivanjima koja su se prvobitno nametala u vezi s igrama na sreću a zatim i u vezi s istraživanjima u raznim oblastima iskustvenim naukama, pojam verovatnoće ima široku upotrebu. To je temeljni pojam matematičke teorije verovatnoće čija istorija počinje sredinom sedamnaestog veka istraživanjima B. Paskala.

²³ Isac Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and system of the World*, Cambridge 1934, 400.

²⁴ V. *Theories of Scientific Method*, ed. by E. Madden, Seattle 1960, 120.

života. Zahvaljujući jedino tom načelu, postaje nam naše iskustvo korisno i ono (to načelo) čini da u budućnosti očekujemo niz događaja sličan onome koji se pojavljivao u prošlosti”.²⁵ Nikakvo iskustvo, ma kako ono bilo potpuno i nikakvo rasuđivanje, ma kako ono bilo valjano, ne može voditi pouzdanom očekivanju budućih događaja bez pomoći navike. Prema tome, „u svim rasuđivanjima na temelju iskustva duh čini jedan korak koji nije poduprt razlozima ili razumskim procesom”.²⁶

Bitno je ovo Hjumovo *uopštavanje* kojim se tvrdi da razum ne može biti oslonac u jednom koraku zajedničkom svim „rasuđivanjima na temelju iskustva”, dakle ne samo u ovoj ili onoj posebnoj oblasti već *svuda* izvan okvira matematičkih istraživanja. Da bi jasno naznačio opštost tog oblika rasuđivanja Hjum ga naziva *moralnim*. „Sva rasuđivanja mogu se podeliti u dve vrste, naime, u stroge dokaze (demonstrative reasoning) ili one koji se tiču odnosa ideja i moralna rasuđivanja (moral reasoning) ili ona koja se tiču činjenica i postojanja.”²⁷ *Moralna rasuđivanja* Hjum često naziva i *verovatnim rasuđivanjima* upotrebljavajući ta dva izraza u potpuno istom značenju.

Time je istraživanje sa strane novog poimanja prirodno-naučnih saznanja dovedeno do kraja, dakle do tačke na kojoj se pokazuje da ona nisu ni u kom bitnom pogledu različita ili u „boljem” položaju prema saznanju o „moralnim” pojavama ili o postojanju, odnosno do tačke na kojoj se izjednačavanje može ostvariti.

Svrha ovog istraživanja je, dakle, *prilagođavanje* prirodnih nauka, novo tumačenje njihovog smisla, preispitivanje njihovih mogućnosti dovođenjem u odnos prema ljudskoj prirodi, pri čemu sve to skupa treba da omogući izjednačavanje ili da otvori prolaz naučnom pristupu „moralnim” pojavama.

Međutim, to je tek jedan deo posla koji se mora obaviti. Ostaje da se put koji vodi istom tom cilju prevale i sa strane samih moralnih nauka. Tu je, razume se, u središtu pažnje problem određenja prirode onih pojava koje te nauke ispituju kako bi se omogućila primena iskustvene metode i u istraživanju njihovih odnosa.

²⁵ D. Hume, *Inquiries*, 44.

²⁶ *Ibid.*, 41.

²⁷ *Ibid.*, 35.

Ali, pre osvrta na tu stranu Hjumovih izvođenja, treba reći da se u njegovom ispitivanju osobenosti matematike i prirodnih nauka, jednako kao i u razmatranju njihovog međusobnog odnosa sadrže duboki uvidi koji svedoče o tome da je temeljnije od svojih savremenika i ne samo od njih, prodro u suštinu modernog naučnog duha.

Hjumovo izdvajanje matematike i valjano određenje apstraktnosti njene metode nije samo značajno — zbog onog izjednačavanja svih ostalih nauka koje je, istorijski gledano, otvaralo mogućnost razvoja iskustvenih istraživanja „moralnih” pojava — nego je ono i veliko po tome što je omogućilo novo, dublje poimanje logičko-metodološke osobenosti prirodnih nauka i njenih saznanja. Najveći značaj u svemu tome ima Hjumovo suzbijanje strasti za matematičkom izvesnošću izvan oblasti apstraktnih nauka, razaranje verovanja o nužnosti i, čak, o samoj mogućnosti da sve nauke poseduju saznanja koja se ne bi razlikovala od apstraktnih, od onih koje pruža metoda strogog dokaza. Hjum je pokazao neodrživost takve vere što mu je omogućilo nove uvide koji imaju trajni značaj za valjano poimanje naučnog saznanja.

Sve ono bitno što se u tradiciji novijih istraživanja u logici indukcije i verovatnoće može naći u filozofskoj literaturi, sadržano je uglavnom u Hjumovoj *Raspravi* pa se ne treba čuditi što on uživa tako veliki ugled među savremenim teoretičarima prirodno-naučnog saznanja. Može se, takođe, pomenuti izv. „Hjumov problem” ili problem logičnog zasnivanja iskustvenih saznanja koji dobija svoje ime upravo zbog dubine i temeljnosti s kojom ga pisac *Rasprave* postavlja i razmatra. Jednako je tako značajno Hjumovo uočavanje izuzetnog značaja pojma verovatnoće koji za njega, kao i za savremene logičare, predstavlja temeljni pojam metodološke analize iskustvenih saznanja.

S druge strane, potpuno je shvatljivo što mu je gotovo izmakla jedna bitna strana duha nove prirodne nauke, naime njena utemeljenost ne samo na iskustvu — čak je i ono, u osnovi, krajnje usko shvaćeno (kao posmatranje) — nego, takođe, i na matematici. Hjum je daleko od toga da poriče ovaj značaj apstrakne nauke i njene metode, ali iz toga ne izvodi one posledice koje je, kao duboki analitičar, mogao otkriti u Njutnovom delu da se takvo nastojanje nije sukobljavalo s osnovnom po-

trebem njegovog „sistema nauka“ — naime, s težnjom za izjednačavanjem prirodne i moralne filozofije. To da je knjiga prirode, „velika knjiga univerzuma“, prema poznatoj slici Galileja, uvek otvorena i da je može čitati onaj ko razume njen jezik, jer je ona „napisana matematičkim jezikom“, to se iz Hjumovog učenja o odnosu matematike i prirodne nauke ne vidi. U prirodnim naukama matematika je temelj najdubljih saznanja; u ostalim naukama nema ni traga od toga — ali, to bi vodilo uočavanju razlika unutar iskustvenih nauka a ovo je izvan okvira onog što je Hjumu važno s obzirom na ideju „sistema“. Iako je Njutna smatrao najvećim genijem, on se u nekim bitnim tačkama svog shvatanja prirodne filozofije manje drži njega a više Bekona koga je, takođe, visoko cenio.

4. *Rađanje moralnih nauka*

To što Hjum posvećuje izuzetnu pažnju matematici i prirodnim naukama, ispitivanju njihovih međusobnih odnosa, ne sme biti prepreka uviđanju onoga što je njegov osnovni cilj. On je dobro znao da su prirodne nauke — po njegovom mišljenju zahvaljujući, pre svega, Bekonovoj filozofiji i Njutnovoj fizici — načinile odlučujući prodor na putu ovladavanja pravom metodom istraživanja. Ono što shvata svojim životnim ciljem, verujući da je to ujedno zadatak pred kojim stoji njegovo vreme, jeste stvaranje pretpostavki za primenu iskustvenog metoda u istraživanju „moralnih“ pojava. Uviđajući da se duboke prepreke ostvarivanja tog cilja kriju upravo u poimanju prirode razvijenih nauka i njihovih saznanja, on misli da se zbog toga ovim naukama mora prići s najvećom ozbiljnošću. Međutim, uvek je vidno da se njima bavi pre svega ili isključivo s ozbirom na svoj osnovni cilj — naime, ukoliko ono treba da omogući uklanjanje prepreka razvoju samih moralnih nauka.

Novo tumačenje smisla prirodnih nauka trebalo je da omogući njihovo izjednačavanje s moralnim naukama. Kad se u središte Hjumovih istraživanja pojavljuju ove posledice, onda je cilj isti — omogućiti ono izjednačavanje — ali se ovaj ne ostvaruje, kao u slučaju prirodnih nauka, prosto *razgraničenjem* od

matematike već, naprotiv, *ugledanjem* na prirodne nauke, nastojanjem da se ukloni sve ono što se obično shvata kao osobenost „moralnih” pojava kako bi se one odredile po uzoru na prirodne pojave. Ono najosnovnije u ovom delu Hjumovog učenja jeste upravo taj odnos prema prirodnim naukama. One postaju, u izvesnom smislu, uzor moralnih nauka a ne matematika jer je ova već izdvojena i protivstavljena svim ostalim naukama. Pri tom je važno uočiti da ovom ugledanju na prirodne nauke *prethodi* novo tumačenje njihovog smisla kojim se one „poboljšavaju” dovođenjem u odnos prema ljudskoj prirodi.

Za razliku od pozitivista XIX veka i, posebno, savremenih, Hjum pre ima na umu izjednačavanje prirodnih i moralnih nauka nego odnos u kojem bi prve bile stvarni uzor drugim. Ugledanje na prirodne nauke, odnošenje prema njima kao prema uzoru, nipošto ne znači da su one, same po sebi, nekakav ideal u onom smislu u kojem je matematika oduvek bila za sve ostale nauke pa i za samu filozofiju. Naprotiv, reč je prosto o tome da je na prirodne nauke eksperimentalna metoda već ranije bila uspešno primljena, pa su stečena dragocena iskustva za svaki pokušaj proširivanja primene ove metode i izvan oblasti filozofije.

Hjum polazi od toga da je metoda svih iskustvenih istraživanja jedna — ona na kojoj je već izgrađena prirodna nauka i na kojoj tek treba utemeljiti moralne nauke. S obzirom na takav početak, potpuno je razumljivo da je bilo najvažnije dati pogodno tumačenje samih „moralnih” pojava, naime shvatiti ih tako da se na njih može uspešno primeniti metoda iskustvenog istraživanja. Ono što je bilo po sebi razumljivo, s obzirom na metodu od koje se pošlo *kao od nečeg poznatog što je trebalo naprosto primeniti*, jeste to da se „moralne” pojave moraju shvatiti po uzoru na svet prirodnih stvari. Sa stanovišta Aristotelovog poimanja osobenosti svrhovitog i promenljivog sveta ljudskog delanja, Hjumov napor se, na prvi pogled, pokazuje kao pokušaj *svođenja* slučajnog na nužno, posebnog na opšte, onog što može biti i drukčije, budući da je stvar ljudskog izbora i volje, na ono što može biti samo takvo kakvo jeste. Rečeno je na prvi pogled, jer se pri bližem posmatranju pokazuje da je onim novim tumačenjem prirodne filozofije, njenih saznanja i njihovog predmeta, potpuna grubost ili surovost svođenja donekle time

što je prirodni svet jasno razgraničen od sveta razumske ili logičko-matematičke nužnosti i opštosti.²⁸

To je osnovno Hjumove stanovište ali treba reći da na mnogim mestima, posebno u svojim „zrelim“ radovima, u *Istraživanjima* i *Ogledima*, iznosi mišljenje da se pri „pravom posmatranju“ razlike među naukama gube pa se tako ona njegova strast za uopštavanjem ne ograničava samo na izjednačavanju moralne i prirodne filozofije, već obuhvata i same matematičke nauke.²⁹ Naravno, ostaje se na razlikovanju u pogledu metoda — postoje dve metode saznanja a ne jedna — ali se sveobuhvatno izjednačavanje nauka postiže tvrdjenjem da je moć i jedne i druge metode u osnovi slična.

U ogledu „Politika može biti svedena na nauku“, koji već i svojim naslovom izražava suštinu Hjumovog napora, jasno se određuje osnova i priroda samog izjednačavanja u ovom najobuhvatnijem smislu: „Toliko je velika moć zakona i posebnih oblika vladavine i toliko malo oni zavise od naravi i sklonosti ljudi, da su posledice, koje se iz njih ponekad mogu izvesti, jednako tako opšte i izvesne kao i one koje nam pružaju matematičke nauke.“³⁰

Po sebi je razumljivo da je jednakost pojava koje ispituju prirodne i moralne nauke potpuna u svemu što je od značaja

²⁸ Izdvajajući matematiku i strogo dokazivanje na kojem ona počiva, Hjum kaže: „Sva ostala ljudska istraživanja tiče se samo činjenica ili postojanja; a ova se očigledno ne mogu strogo dokazati. Sve što jeste, može ne *biti*. Poricanje bilo koje činjenice ne uključuje protivrečnost. Ne postojanje bilo kog bića bez izuzetka, jeste jednako jasna i razgovetna ideja kao i njegovo postojanje. Stav koji tvrdi da ono nije, ma kako lažan, nije teže zamisliti i shvatiti nego onaj koji tvrdi da ono jeste. Drukčiji je slučaj u naukama u pravom smislu. U njima svaki stav, koji nije istinit, jeste nejasan i nerazumljiv.“ (D. Hume, *Inquiries*, 164).

²⁹ Hjum upoređuje matematičke i moralne nauke i piše: „Ako se te nauke posmatraju u pravom svetlu, može sa sigurnošću ipak tvrditi da su njihove prednosti i nedostaci približno međusobno uravnoteženi, pa se obe svode na stanje jednakosti... Glavna prepreka našem napredovanju u moralnim i metafizičkim naukama je, dakle, nejasnost ideja i dvoznačnost izraza. Osnovna teškoća u matematici jeste dužina izvođenja i domet mišljenja... Kako se čini da je dosada moralna filozofija manje napredovala bilo od geometrije ili od fizike, to možemo zaključiti da ako u ovom pogledu ima ma kakve razlike među tim naukama onda teškoće koje sprečavaju napredak prve, traže veću pažnju i sposobnost da bi se prevazišle.“ (D. Hume, *Inquiries*, 61).

³⁰ D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, 14.

za primenu eksperimentalne metode u njima. Po Hjumu ljudska priroda „ostaje uvek ista“ u svojim načelima i delovanju. „Ljudi su toliko jednaki, u svim vremenima i prostorima, da nas istorija ne obaveštava na ovom području ni o čemu novom i neobičnom. Osnovna korist od nje je jedino u otkrivanju stalnih i opstih principa ljudske prirode, time što pokazuje ljude u svojoj raznolikosti stanja i prilika i što nam pruža građu iz koje uobličavamo svoja zapažanja i upoznajemo prve pobude ljudskog delanja i ponašanja. Ti podaci o ratovima, spletkama, pobunama i revolucijama jesu zbirke iskustava, kojima političar ili moralni filozof utvrđuje principe svoje nauke, na isti način na koji fizičar ili prirodni filozof upoznaje prirodu biljaka, minerala i drugih spoljašnjih predmeta... Zemlja, voda i drugi elementi, koje su ispitivali Aristotel i Hipokrat, nisu u većoj meri slični onima koje sada možemo posmatrati, nego što su ljudi koje su opisivali Polibije i Tacit slični onima koji danas vladaju svetom.“³¹

Kad čovek čita Hjuma, sliče utisak da je neizvesnost saznanja o prirodi veća od one koja je svojstvena saznanjima u istoriji, politici, ekonomiji ili etici. Kad se nešto pomeće kao teškoća naučnih razmatranja o čoveku, onda Hjum nikada ne zaboravi da upozori kako je to slučaj svuda, u svim istraživanjima na temelju iskustva. S druge strane, kad govori o saznanju prirode, onda je po pravilu težište na onome što ograničava, otežava ili, čak, onemogućava puni zamah istraživanja. Ukazujući na jedinstvenost ljudskih pobuda i postupaka, na jednolikost ponašanja, Hjum upozorava: „Ipak, ne treba očekivati da će ta jednolikost (uniformity) ljudskih postupaka, ići tako daleko, da će svi ljudi, u istim okolnostima, uvek postupati na potpuno isti način, bez obzira na razlike u karakteru, predrasudama i mišljenjima. Takva jednoličnost u svim pojedinostima ne može se naći ni u jednom delu prirode. Naprotiv, iz posmatranja raznolikosti postupaka različitih ljudi, možemo doći do veće raznolikosti načela koja još uvek pretpostavljaju jedan stupanj jednoličnosti i pravilnosti.“³²

³¹ D. Hume, *Inquiries*, 83—4. Na sličan način u *Raspravi* (D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, II, 148).

³² D. Hume, *Enquiries*, 85. U istom smislu Hjum piše „da je gotovo u svakom delu prirode sadržana velika raznolikost pokretača i principa“ ali se pažljivim ispitivanjem otkriva da ona ne potiče od neke „slučajnosti u uzroku, već iz skrivenog delovanja suprotnih uzroka“. (*Ibid.*, 87).

S druge strane, činioci ljudske prirode koji su, pored razuma, temelj svih nauka osim apstraktnih, shvaćeni su na jedan potpuno osobeni način, naime tako da se stiče utisak kako je upravo taj temelj sam uslov moralnih nauka, ona srećna okolnost koja ih uopšte čini mogućim i, takođe, koja daje sigurnost njihovim saznanjima. Kao da bi razum, ako bi se pretpostavilo da je on dovoljan oslonac ljudskog delovanja i jedino uporište saznanja pojava koje tim delovanjem nastaju, bio izvor prevelike raznolikosti i promenljivosti samog predmeta ili onih pojava, nasuprot strastima, osećanjima koji čine osnovu neophodne opštosti i stalnosti ne samo ponašanje nego i samog verovanja i „moralnog” rasuđivanja. Drugim rečima, strasti čine predmet istraživanja racionalnim, dostupnim naučnom pristupu, takvim da se njega, kao i na samu prirodu, iskustvena metoda istraživanja može primeniti bez teškoća. Jednako tako, one su pravi oslonac sigurnosti i vere u valjanosti saznanja moralnih nauka.

Ova strana Hjumovog učenja posebno je naglašena u *Istraživanju o ljudskom moralu*, odnosno u etičkim razmatranjima iako je ona jasno izražena i u ostalim njegovim radovima. „Pojam morala, kaže Hjum sadrži izvestan osećaj zajednički celom rodu, koji preporučuje isti predmet opštem odobravanju i čini da se svi ljudi ili većina njih slažu u istom mišljenju ili odluci o njemu.”³³ Hjum je dosledan mislilac: ako ljudska priroda ostaje „uvek ista”, onda je potpuno razumljivo da se u proširivanju primene iskustvene metode izvan oblasti prirodnih nauka na toj njenoj stalnosti i nepromišljenosti može mnogo postići u smislu ideje „potpunog sistema nauka”.

Ova strana Hjumovih etičkih razmatranja ima poseban značaj jer se u njoj najjasnije pokazuje jedan opšti motiv Hjumovog „napada” na razum, odnosno njegovog izdvajanja apstraktnih nauka kako bi se izjednačavanjem prirodnih i „moralnih” pojava protekla iskustvena metoda na celu ovu oblast istraživanja. Moderni filozof, po Hjumu, trude se da razliku između vrline i poroka izvedu metafizičkim rasuđivanjem i dedukovanjem iz najapstraktnijih načela razuma. Tome on protivstavlja zahtev da se do opštih principa, na kojima treba da počiva etika, dolazi primenom iskustvene metode, na temelju konkretnih istra-

³³ D. Hume, *Enquiries*, 272.

živanja a ne metodom koja se primenjuje u matematici. Iako je ova druga metoda „savršeniji po sebi” ona, ipak, „manje pogoduje nesavršenoj ljudskoj prirodi i opšti je izvor obmana i zabluda” u ovim kao i u ostalim istraživanjima izvan oblasti nje-ne primerene upotrebe. Ljudi su se već oslobodili strasti za apstraktnim sistemima prirodne filozofije pa se to isto mora postići i u etici ili, uopšte, u svim moralnim naukama.³⁴

Nigde se jasnije, nego ovde, na početku *Istraživanja o principima morala*, ne otkriva druga bitna pobuda Hjumovog izdavanja metode apstraktnih nauka ili njegovog „napada” na razum — sužavanjem područja njegove primene, ograničavanjem njegove moći. Razum je, naime, osnova metafizičkog zasnivanja etičkih sistema koje je bitna prepreka primeni iskustvenog metoda istraživanja. Prema tome, matematika i njena metoda moraju se izdvojiti — mora se, dakle, razbiti predrasuda o toj metodi kao o idealu svakog temeljnog istraživanja — ne samo zato da bi se prirodne nauke svele na svoju „pravu” meru i izjednačile s moralnim, nego i zato da bi se presekla sama mogućnost metafizičkog zasnivanja morala ukoliko ono zaobilazi iskustveno istraživanje i traži osnovu sistema etike u samom razumu.

U stavu prema razumu dolazi do izraza Hjumova zluрадost: ako se na njemu ne može izgraditi moralna filozofija, onda treba pokazati da se njime ne može puno postići ni u prirodnoj, odnosno tamo gde se oduvek pretpostavljalo da on ima potpunu suverenost. U veku koji je počivao na veri u snagu razuma, moralna filozofija se mogla na najuverljiviji način uključiti u „sistem nauka” pokazivanjem da se ona ni po čemu bitnom ne razlikuje od prirode. Ako se ranije dostojanstvo prirodnih nauka zasnivalo na ubeđenju da su one izgrađene na sigurnom temelju matematike, onda je sada ugled moralnih nauka trebalo postići njihovim izjednačavanjem s prirodnim, s onim naukama na čijem se ogromnom ugledu već moglo parazitirati. S druge strane, ako ljudska priroda kao temelj prirodne filozofije, nije bila zapreka njenog razvoja, onda se čini po sebi razumljivim da ona to ne može biti ni kad je reč o moralnoj filozofiji.

Trajnu, neprolaznu vrednost ima Hjumovo ohrabrivanje istraživanja u oblastima izvan one koju ispituju razvijene nauke,

³⁴ *Ibid.*, 170, 172—3.

ta njegova uverenost da se sličan napredak može postići i u moralnim naukama. Ali, ako je u njegovom vremenu izjednačavanje prirodne i moralne filozofije velika ideja, onda je danas, za ostvarivanje iste one osnovne Hjumove svrhe razmaha istraživanja, pre potrebno da se, poput onog njegovog jaza između matematike i svih ostalih oblasti znanja, načini s jednakom pristrasnošću i jednostranošću provalija između prirode i sveta čovekovog društveno-istorijskog praktičnog delanja kako bi se stalo na put zamahu „pozitivne“ misli, kako se ne bi izgubila osobenost sveta „ljudskih stvari“ o kojoj je govorio i Aristotel. Hjumova era u mogućnost moralnih nauka i Aristotelovo uviđanje težine problema — to je ono što bi danas vodilo mnoge od Hjuma prema Hegelu i Marksu ili od razumskog mišljenja dijalektici, odnosno povesnom mišljenju.

5. Hjum i granice razumskog stanovišta

Neograničena vera u moć razuma vodila je tome da on postane merilo nauka i izvor njenih pravih znanja — granice njegove primene postaju ujedno i granice naučnog mišljenja. To je značilo veliko sužavanje predmeta nauka: u strogom izvođenju ostaju matematika i odnosi koje ona ispituje.

Da bi se razbilo takvo stanje i krenulo novim putem, da bi se nekako proširio predmet istraživanja i sam pojam nauke, Hjum misli da se mora suziti moć razuma, da se mora pokazati kako je njegova snaga suviše ograničena da bi mogla biti jedini stvarni temelj nauka, jedina osnova njihovih pravih saznanja. Razbijanjem sprege razuma i nauke Hjum ovoj otvara nove prostore. Nauka, dakle, može proći i tamo gde razum zastaje. Nije ništa dalje od istine nego verovanje da Hjumov „napad“ na razum, da njegov osobeni skepticizam razara osnovu na kojoj počivaju nauke i filozofija.³⁵ Naprotiv, svrha je uspostavljanje te

³⁵ „Nikada nisam mislio, piše Tomas Rid, da dovođim u pitanje opšte prihvaćena načela ljudskog razuma, dok se 1739. nije pojavila *Rasprava o ljudskoj prirodi*. Pronicljiv autor te rasprave izgradio je na Lokovim načelima — koji nije bio skeptik — jedan sistem skepticizma, koji ne daje nikakvu osnovu da se više veruje u bilo koju stvar nego u njenu suprotnost... Mislim da je nerazumno prihvatiti pretpostavku koja, po mom mišljenju, razara celu filozofiju, svu religiju, moral i zdrav razum.” (T. Reid, *Inquiry into the Human Mind*, 1764; *Works*, 1863, I, 95—6).

osnove, razaranje kartezijanskog zida kojim su „moralne” pojave bile odvojene od nauka. Treba, dakle, razoriti tu zapreku proširivanju naučnog saznanja izvan uske oblasti apstraktnih nauka. Skepticizam je ovde na velikom poslu tog rešenja ili, što je isto, na poslu stvaranja pretpostavki za korenito proširivanje oblasti naučnog istraživanja. Tu se pokazuje kako sumnja u moć razuma da bude temelj nauka nema ničeg zajedničkog sa skepticizmom ukoliko se taj pojam upotrebljava u uobičajenom smislu.

Potrebno, je dakle, pokazati granice moći razuma u teorijskoj filozofiji kako bi se moć nauka protekla i na istraživanje „moralnih” pojava. Veliko u Hjumovom naporu je to što je pokazao da se unutar onog oblika racionalnosti koji svu svoju snagu ispoljava u apstraktnim naukama, ne može postupiti drukčije do da se sudbina moralnih nauka veže za prirodne nauke. Ako naučno ispitivanje ili ono u kojem iskustvo ima stvarni značaj, treba da bude uopšte moguće, onda nema drugog puta, unutar razumskog stanovišta i njegove logike, nego da se, u krajnjem izvođenju, svet „ljudskih stvari” svede na svet stvari bez ikakvog daljeg određenja i da se u istraživanju „moralnih” pojava *primeni* metoda prirodne filozofije. Ali, već time je postignuto dosta u pravcu velike Kantove slutnje jednog „višeg razuma”.

Rađanje one nove, dijalektičke racionalnosti ili povesnog mišljenja — u kojem se budućnost ne pojavljuje kao izvod iz prošlog nego, naprotiv, kao oblik u kojem se njegove granice prevladavaju, kao nešto novo i različito prema osnovi iz koje se rađa — pretpostavlja da su iscrpene mogućnosti razumskog mišljenja, da se dospelo do njegovih krajnjih granica. U kretanju prema tom cilju i prema Kantovoj ideji *intellectus-a arche-typus-a* uloga Hjumovog „napada” na razum nije uopšte ocenjena. U tom smislu bi se možda moglo reći da Hjum ne ulazi samo u tradiciju „pozitivne” misli — svojim rešenjima, rezultatima, svojim načinom ostvarivanja zamisli o „sistemu nauka” — nego i u tradiciji „negativnog” mišljenja, time što je dospeo do samih granica zdravorazumske, nedijalektičke racionalnosti.

Hjumov je problem kako ukinuti osobenost, izuzetnost ljudskog sveta jer se ova, unutar *posebnog oblika* racionalnosti koji mu se priviđa kao jedini, izvan koga ne vidi nikakav drugi, ne može pojmiti. Dijalektička misao se usredsređuje na očuvanje osobenosti — ona i nastaje iz potrebe da se ta osobenost održi. Ona je može izraziti jer ono novo, što nastaje istorijskim delo-

vanjem, ne mora pojmiti kao proizvod, kao izvod iz osnove već ga može odrediti kao ono što razara tu osnovu, što prevladava unutrašnje granice njenog razvoja. Kod ovakvog prilaza postaje jasno u kojim se okvirima kreće Hjumova „kritika” razuma. U stvari, prava kritika razuma moguća je samo sa stanovišta koje uviđa različitost prirodnih i moralnih nauka, koje se s tom različitosti ozbiljno suočava tražeći izlaz u posebnom obliku mišljenja, u osobenoj metodi saznanja koja se razlikuje kako od matematičke tako i od prirodno-naučne.

Iako Hjum kaže, govoreći o engleskoj kulturi XVIII veka: „Verujem da je ovo istorijsko doba i da je ovo istorijski narod”,³⁶ iako je uviđao naglašavao značaj istorijskog saznanja ipak se, u njegovom razmatranju o metodi i predmetu „moralnih nauka”, ne nalazi ništa bitno što bi svedočilo da su on i njegovo doba odista imali smisao za istoriju, za ono suštinsko u njenom toku čime će tako suvereno ovladati dijalektička misao. Da je odista imao razvijen osećaj za istoriju, Hjum bi morao uvideti da nikakva metoda ma kako pouzdanog „izvođenja” (dedukovanja) ili uopštavanja iz iskustva ne može biti dovoljna osnova saznanja u svetu u kojem je ljudska priroda, prema Kantovim rečima, „sklona boljem”,³⁷ u kojem je buduće nepredvidljivo samo na temelju iskustvenog uopštavanja ili izvođenjem iz prošlog.

Tako se pokazuje, da su Hjumova razmatranja otvarala put razvoju moralne filozofije u obliku pozitivne nauke a samu filozofiju suočavala s problemom mogućnosti nekakvog drukčijeg oblika mišljenja. On vidi da razum ne može izneti sav teret istraživanja u moralnim naukama ali, da bi otvorio put iskustvenim istraživanjima u ovoj oblasti, nastoji da pokaže kako je ra-

³⁶ *The Letters of David Hume*, ed. J. Greig, 2 vols. Oxford 1932, II, 444.

³⁷ Kant govori o Francuskoj revoluciji kao o „događaju” koji je nosio sobom različita obeležja, koji je bio ispunjen i „nevoljama i svirepostima”. Ali, uprkos svemu tome, takva revolucija izaziva naklonost veoma bliske oduševljenju. Takva pojava u istoriji čovečanstva nikada se ne može zaboraviti, jer ona dokazuje da u ljudskoj prirodi postoji raspoloženje i sklonost ka boljem, koje nijedan političar nije bio u stanju da predvidi sažimanjem toka ranijih događaja. (V. J. Kant, *Um i sloboda*, Beograd 1974, 187) Uostalom i kod Kanta je to samo jedan uvid, jedno zapažanje koje zatičemo u njegovoj misli ali tako da je ono ne prožima u celini, da ne nalazi u njoj svoje izvođenje i utemeljenje.

zum nedovoljan i tamo gde se u njegovu moć nije ni sumnjalo. Mada Hjum ne sluti nikakvu „višu” moć saznanja, ipak je njegov „napad” na razum, sam po sebi, upućivao na pomisao o mogućnosti nekakve drukčije moći od one na kojoj su temeljena istraživanja u razvijenim naukama. Ako se bogatstvo i osobenost ljudskog sveta ne želi svesti na prirodnu jednodolnost — a to se mora ako se ostaje na prirodno-naučnoj racionalnosti kao jedinoj, pored one apstraktne — onda je potpuno prirodno pretpostaviti mogućnost jednog osobenog postupka, primerenog svetu „ljudskih stvari”.

I nigde se s većom očiglednošću nego na filozofiji Dekarta i Hjuma ne pokazuje koliko je Hegel bio u pravu kad je u *Fenomenologiji duha* tvrdio da filozofija nije mala svoju metodu. Dekartove oči uprte su u matematiku; Hjum misli da se napredak u naukama o čoveku može ostvariti prihvatanjem i primenom iskustvene metode prirodnih nauka. Hjum govori o nepoznatom, budućem kao da je ono iste vrste bilo da je reč o prirodi ili „moralnom” svetu, kao da ljudsko, istorijsko vreme nije različito od onog prirodnog.

S obzirom na ovo poimanje smisla njegove „kritike” razuma, koja treba da omogući ostvarivanje zamisli o „potpunom sistemu nauka”, mora se uzeti samo *cum grano salis* i ona predstava o Hjumu kao velikom kritičaru prosvetiteljskog racionalizma. I prema poznatoj Kantovoj odredbi iz spisa „Was ist Aufklärung?”, prosvetiteljstvo je ne samo odvažnost da se čovek služi svojim vlastitim razumom, nego je ono ujedno i moć da se služimo njime „bez vođstva nekog drugog”. Hjum ne dovodi u pitanje osnovni zahtev za ograničavanjem vere u autoritet; on, međutim, misli da je za *potpuno* ostvarivanje toga, za oslobađanje od „vođstva nekog drugog”, razum nedovoljan. Suprotnost veri u autoritet, njegovoj moći nije naprosto razum već naučno mišljenje, nauka utemeljena na neuporedivo široj osnovi od one koju predstavlja razum — bitna strana te nove osnove jeste ljudska priroda.

Ako se, međutim, pođe od Hegelovog određenja prosvetiteljstva, onda postaje jasnije da se Hjum ne mora zamišljati kao oštri kritičar osnove na kojoj počiva kultura XVIII veka. U poglavlju „Prosvetiteljstvo i revolucija”, s kojim završava svoju *Filozofiju istine*, Hegel piše: „Nasuprot veri na temelju autoriteta postavljalo se gospodstvo subjekta s pomoću samoga sebe...” Kad se Hjumova zamisao „sistema nauka” uporedi s De-

kartom, onda postaje razumljivo kako je u njoj bitno upravo korenito sužavanje „vere na temelju autoriteta”. Osnovna svrha ograničavanja moći razuma, koje se ostvaruje u *Raspravi*, jeste ta da se suzi područje upravo te vere, kako bi se moć nauke protekla na prostrani i za čoveka neuporedivo najznačajniji svet „moralnih” pojava. Uopšteno govoreći, ne sme se izgubiti iz vida da se ograničavanjem moći razuma ne otvara prostor nikakvim iracionalnim „stranama svesti” nego naukama pri čemu su osećanja, strasti shvaćeni tako da, pored razuma, mogu biti temelj *sigurnosti* kako samog životnog delanja tako i znanja o njemu. U stvari, samo ljudska priroda, po Hjumu, lomi snagu skeptičkih dokaza i sprečava da oni značajnije utiču na razum.³⁸

Hjumovo ostajanje unutar granica razumskog mišljenja najjasnije se pokazuje u njegovoj kritici skepticizma i dogmatizma, u pokušaju da se izide iz okvira ta dva stanovišta. Treba se podsetiti da je ostvarivanje te težnje vodilo Hegela dijalektici u kojoj se, po njemu, *prevladavaju* ograničenost oba ona stanovišta „trame misli”. U Hjuma, razume se, nema ni traga od stvarnog prevladavanja protivstava dogmatskog i skeptičkog stanovišta. Ono što on postiže to je pre svojevrсно *izmirenje* kojim se odbacuju preterane tvrdnje i jednog i drugog, kojim se *prepoznaju*, razlikuju njihove „dobre i loše strane” bez mogućnosti da se one, kao takve, *izvedu* na temelju stvarnog filozofskog istraživanja. Po Hjumu su skeptički i dogmatski razlozi „iste vrste” iako su suprotni u svom ishodu i toku; kad su drugi striktni, oni u razlozima prve vrste imaju neprijatelja „jednake snage”.³⁹ Ako se imaju na umu sporovi o razumu, onda istina nije ni na strani onih koji poriču njegov značaj i ulogu, ni na strani onih koji veruju u njegovu potpunu moć. Mora se, po Hjumu, tačno odrediti mera tog značaja i moći razuma. Na mesto ideje iz *Rasprave* o razumu kao „robu strasti”, dolazi u *Istraživanjima* do izraza misao o nje-

³⁸ D. Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, 478.

³⁹ *Ibid.*, I, 478. U istom smislu o odnosu skepticizma i dogmatizma Hjum govori i u *Istraživanju o principima morala* (D. Hume, *Enquiries*, 278) i u *Razgovorima o prirodnoj religiji* u kojima se čak tvrdi da je „očigledno da je spor između skeptika i dogmatičara u potpunosti verbalan” i da takva sporenja „ne pružaju nikakva tačna određenja” o onome što je njihov predmet. (*Hume on Religion*, Selected and Introduced by R. Wollheim, London 1971, 195n).

hovom *slaganju*⁴⁰ pa je stvar iscrpnog razmatranja da se tačno odredi i razgraniče moć, uloga i značaj svake od tih posebnih čovekovih sposobnosti.

Ono nezadovoljstvo i dogmatizmom i skepticizmom, onaj zahtev da se prekorače njihove granice, velika je težnja Hjumove filozofije ali ona ostaje, u suštini, puki apstraktni zahtev koji se u okvirima njegove misli ne može ostvariti. Jer, izvan tih granica može se zakoračiti samo *kritikom* razumskog stanovišta od čega je Hjum bio daleko.

⁴⁰ Razum i osećanja slažu se, po Hjumu, u gotovo svim moralnim određenjima i zaključcima. (D. Hume, *Enquiries*, 172).

S A D R Ź A J

Napomena	— — — — —	5
Rasprava o ljudskoj prirodi	— — — — —	7

KNJIGA I — O RAZUMU

Deo I

O predstavama, njihovom postanju, sastavu, vezivanju i uopštavanju	— — — — —	15
Odeljak I		
O postanju naših predstava	— — — — —	15
Odeljak II		
Podela predmeta	— — — — —	20
Odeljak III		
Predstave pamćenja i uobrazilje	— — — — —	20
Odeljak IV		
O vezivanju ili udruživanju predstava	— — — — —	22
Odeljak V		
O odnosima	— — — — —	24
Odeljak VI		
O modalitetima i supstancama	— — — — —	26
Odeljak VII		
O apstraktnim predstavama	— — — — —	27

Deo II

O predstavama prostora i vremena — — — — —	36
Odeljak I	
O beskonačnoj deljivosti naših predstava prostora i vremena	36
Odeljak II	
O beskonačnoj deljivosti prostora i vremena — — — —	38
Odeljak III	
O drugim kvalitetima naših predstava prostora i vremena	42
Odeljak IV	
Odgovor na zamerke — — — — — — — — — —	47
Odeljak V	
Nastavak istog predmeta — — — — — — — — — —	59
Odeljak VI	
O predstavama postojanja i o spoljašnjem postojanju — —	69

Deo III

O saznanju i verovatnoći — — — — — — — — — —	72
Odeljak I	
O saznanju — — — — — — — — — — — — — —	72
Odeljak II	
O verovatnoći i o predstavi uzroka i posledice — — — —	75
Odeljak III	
Zašto je uzrok uvek nužan — — — — — — — — — —	80
Odeljak IV	
Sastavni delovi našeg umovanja o uzroku i posledici — —	83
Odeljak V	
O utiscima čulâ i pamćenja — — — — — — — — — —	84
Odeljak VI	
O zaključivanju od utiska ka predstavi — — — — — —	87
Odeljak VII	
O prirodi predstave ili verovanja — — — — — — — —	93
Odeljak VIII	
O uzrocima verovanja — — — — — — — — — — — —	97

KNJIGA II — O STRASTIMA

Deo I

O gordosti i smernosti

Podela predmeta — — — — —	243
O gordosti i smernosti, njihovim objektima i uzrocima — —	244
Odakle potiču ovi objekti i uzroci — — — — —	247
O odnosima utisaka i predstava — — — — —	249
O uticaju tih odnosa na gordost i smernost — — — —	251
Ograničenja ovoga sistema — — — — —	255
O poroku i vrlini — — — — —	258
O lepoti i rugobi — — — — —	261
O spoljašnjim povoljnostima i nepovoljnostima — — —	265
O siromaštvu i bogatstvu — — — — —	270
O ljubavi prema glasovitosti — — — — —	276
O gordosti i smernosti životinja — — — — —	282

Deo II

O ljubavi i mržnji

O objektima i uzrocima ljubavi i mržnje — — — — —	286
Ogledi da potvrde ovaj sistem — — — — —	289
Rešenje teškoća — — — — —	300
O ljubavi prema srodnicima — — — — —	303
O našem cenjenju bogatih i moćnih — — — — —	308
O blagonaklonosti i srdžbi — — — — —	315
O samilosti — — — — —	317
O zlobi i zavisti — — — — —	319
O mešavini blagonaklonosti i srdžbe sa sažaljenjem i zlobom	327
O poštovanju i preziru — — — — —	333
O ljubavnoj strasti ili o ljubavi među polovima — — —	337
O ljubavi i mržnji kod životinja — — — — —	339

Deo III

O volji i neposrednim strastima

O slobodi i nužnosti — — — — —	342
Nastavak istog predmeta — — — — —	348
O uticajućim pobudama volje — — — — —	353
O uzrocima žestokih strasti — — — — —	357
O posledicama navike — — — — —	360
O uticaju uobrazilje na strasti — — — — —	362
O dodirnosti i udaljenosti u prostoru i vremenu — — — — —	364
Nastavak istog predmeta — — — — —	368
O neposrednim strastima — — — — —	373
O radoznalosti ili o istinoljublju — — — — —	381

KNJIGA III — O MORALNOM PONAŠANJU

Deo I

O vrlini i poroku uopšte

Moralna razlikovanja ne potiču od razuma — — — —	389
Moralna razlikovanja potiču od moralnog čula — — — —	401

Deo II

O pravdi i nepravdi

Da li je pravda prirodna ili veštačka vrlina? — — — —	407
O poreklu pravde i svojine — — — — —	413
O pravilima koja određuju svojinu — — — — —	426
O prenosu svojine putom pristanka — — — — —	438
O obavezi obećanja — — — — —	439
Neka dalja razmišljanja o pravdi i nepravdi — — — —	447

O poreklu vladavine	— — — — — — — — — —	453
O izvoru podaničke vernosti	— — — — — — — — — —	458
O granicama podaničke vernosti	— — — — — — — — — —	466
O ciljevima podaničke vernosti	— — — — — — — — — —	469
O zakonima naroda	— — — — — — — — — —	480
O čednosti i skromnosti	— — — — — — — — — —	482

Deo III

O drugim vrlinama i porocima

O poreklu prirodnih vrлина i poroka	— — — — —	486
O veličini uma	— — — — —	500
O dobroti i dobrotvornosti	— — — — —	508
O prirodnim sposobnostima	— — — — —	512
Neke dalje refleksije o prirodnim vrlinama	— — — — —	518
Završetak ove knjige	— — — — —	521
Dodatak raspravi o ljudskoj prirodi	— — — — —	523

POGOVOR

Pristup filozofiji Dejvida Hjuma — — — — — 531

Dejvid Hjum

RASPRAVA O LJUDSKOJ PRIRODI

Izdavač

SOUR „Veselin Masleša”,
IRO „Sarajevo”,
OO Izdavačka djelatnost, Sarajevo

Za izdavača

Radoslav Mijatović

Lektor

Remzija Hadžiefendić

Tehnički urednik

Salih Ahmethodžić, graf. inž.

Korektori

*Nizama Busovača, Fatima Cicvara,
Željko Ivanković i Vesna Mulahalilović*

Štampa

RO Štamparija „Budućnost”, Novi Sad
Šumadijska 12

Tiraž: 1000 primjeraka