

SMITH



Teoria
uczuc moralnych



BIBLIOTEKA KLASYKÓW FILOZOFII

ADAM SMITH

TEORIA
UCZUĆ MORALNYCH

Przełożyła, wstępem i przypisami opatrzyła

DANUTA PETSCH

Przekład przejrzał

STANISŁAW JEDYNAK

1989

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	XI
Bibliografia	XXXII

TEORIA UCZUĆ MORALNYCH

Przedmowa do szóstego wydania	3
---	---

Część I

O właściwym postępowaniu

Dział I. O znaczeniu tego, co właściwe	5
Rozdział I. O sympatii	5
Rozdział II. O przyjemności, jaką daje wzajemna sympatia	13
Rozdział III. O ocenie, czy uczucia innych ludzi są właściwe, czy niewłaściwe w zależności od tego, czy są zgodne, czy nie- zgodne z naszymi własnymi uczuciami	17
Rozdział IV. Dalszy ciąg tego samego tematu	22
Rozdział V. O cnotach miłych i chwalebnych	29
Dział II. O stopniach różnych uczuć zgodnych z tym, co właściwe	34
Wprowadzenie	34
Rozdział I. O uczuciach biorących początek w organizmie ludzkim	35
Rozdział II. O uczuciach, które powstają na skutek szczególnej skłonności czy nawyku wyobraźni	41
Rozdział III. O uczuciach niespołecznych	46
Rozdział IV. O uczuciach społecznych	53
Rozdział V. O uczuciach egoistycznych	56

Dział III. O skutkach pomyślności i przeciwności dla sądów ludzkich dotyczących właściwego postępowania; oraz o tym, dlaczego łatwiej jest uzyskać aprobatę w pewnej sytuacji niż w innej	62
Rozdział I. O tym, że choć nasza sympatia ze smutkiem jest na ogół uczuciem żywszym niż nasza sympatia z radością, to zazwyczaj nie dostaje jej takiej siły, z jaką doznawała ją osoba głównie zainteresowana	62
Rozdział II. O pochodzeniu ambicji i o zróżnicowaniu pozycji ludzi	72
Rozdział III. O rozkładzie uczuć moralnych, spowodowanym tendencją do podziwiania bogatych i możnych, a pogardzania i lekceważenia ludzi ubogich i zajmujących niską pozycję	87

Część II

O zasłudze i winie, czyli o przedmiotach nagrody i kary

Dział I. O poczuciu zasługi i winy	95
Wprowadzenie	95
Rozdział I. O tym, że jeśli cokolwiek zdaje się być właściwym przedmiotem wdzięczności, to zdaje się zasługiwać na nagrodę, i tak samo, że jeśli cokolwiek zdaje się być właściwym przedmiotem resentmentu, to zdaje się zasługiwać na karę	96
Rozdział II. O właściwych przedmiotach wdzięczności i resentmentu	99
Rozdział III. O tym, że jeśli nie ma aprobaty postępowania osoby, która świadczy dobro, występuje niewiele sympatii z wdzięcznością osoby, która jest jego odbiorcą; i o tym, że odwrotnie, jeśli nie ma dezaprobaty motywów osoby, która sprawia zło, nie ma nic, co by wskazywało na sympatię z resentmentem cierpiącego to zło	102
Rozdział IV. Rekapitulacja poprzednich rozdziałów	105
Rozdział V. Analiza poczucia zasługi i winy	107
Dział II. O sprawiedliwości i dobroczynności	114
Rozdział I. Porównanie tych dwóch cnót	114
Rozdział II. O poczuciu sprawiedliwości, wyrzutach sumienia i o świadomości zasługi	121
Rozdział III. O pożytku z tej szczególnej konstytucji Natury	126

Dział III. O wpływie przypadku na uczucia ludzi odnośnie do zasługi i winy wynikających z działania	136
Wprowadzenie	136
Rozdział I. O przyczynach oddziaływania przypadku	138
Rozdział II. O zasięgu oddziaływania przypadku	143
Rozdział III. O przyczynie celowej tego, że uczucia nie są równie silne	155

Część III

O uzasadnieniu naszych ocen dotyczących
naszych własnych uczuć i postępowania
oraz o poczuciu obowiązku

Rozdział I. O zasadzie aprobaty i dezaprobaty siebie	162
Rozdział II. O tym, że człowiek lubi być chwalony i zasługiwać na pochwałę oraz o strachu przed naganą i przed zasługiowaniem na naganę	167
Rozdział III. O wpływie sumienia i jego władzy	194
Rozdział IV. O naturze okłamywania samego siebie oraz o pochodzeniu zasad ogólnych i ich stosowaniu	228
Rozdział V. O wpływie i mocy ogólnych reguł moralności i o tym, że słusznie uważa się je za prawa boskie	236
Rozdział VI. W jakich przypadkach poczucie powinności winno być jedyną zasadą naszego postępowania, w jakich zaś przypadkach winno współdziałać z innymi motywami	251

Część IV

O wpływie użyteczności na uczucie aprobaty

Rozdział I. O tym, jak aspekt użyteczności przydaje piękna wszelkim produktom sztuki i o szerokim wpływie tych rodzajów piękna	264
Rozdział II. O pięknie, które charakterom i czynom ludzi przydaje aspekt użyteczności; oraz o tym, jak dalece percepcję tego piękna można uważać za jeden z pierwotnych czynników aprobaty	276

Część V

O wpływie zwyczaju i mody na uczucia moralne
Aprobata i dezaprobata

Rozdział I. O wpływie zwyczaju i mody na nasze pojęcia piękna i szpetoty	286
Rozdział II. O wpływie zwyczaju i mody na uczucia moralne	295

Część VI

O charakterze cnoty

Wprowadzenie	313
Dział I. O charakterze jednostki, w takim zakresie, w jakim wpływa na jej własne szczęście i o rozwadze	313
Dział II. O charakterze jednostki w takim zakresie, w jakim może wpływać na szczęście innych ludzi	323
Wprowadzenie	323
Rozdział I. O porządku, jaki ustala natura powierzając naszej opiece i uwadze jednostki	324
Rozdział II. O porządku, jaki ustala natura polecając społeczeństwo naszej działalności na rzecz jego dobra	339
Rozdział III. O powszechnej życzliwości	350
Dział III. O panowaniu nad sobą	354
Zakończenie części szóstej	393

Część VII

O systemach filozofii moralnej

Dział I. O zagadnieniach, które winniśmy rozważać w teorii uczuć moralnych	398
Dział II. O różnych znanych nam poglądach dotyczących natury cnoty	400
Wprowadzenie	400
Rozdział I. O teoriach, które głoszą, że cnota polega na właściwym postępowaniu	401
Rozdział II. O teoriach, które głoszą, że cnota polega na rozwadze	440
Rozdział III. O teoriach, które głoszą, że cnota polega na życzliwości	449
Rozdział IV. O systemach libertyńskich	459

Dział III. O różnych teoriach, które powstały w związku z czynnikiem aprobaty	472
Wprowadzenie	472
Rozdział I. O teoriach, które wywodzą czynnik aprobaty z samolubstwa	473
Rozdział II. O teoriach, które głoszą, że rozum jest czynnikiem aprobaty	477
Rozdział III. O teoriach, które głoszą, że uczucie jest czynnikiem aprobaty	482
Dział IV. O tym, jak różni autorzy traktują praktyczne zasady moralności	493
Aneks. Fragment rękopisu o sprawiedliwości	517
Wprowadzenie tłumacza	517
Tekst rękopisu	518
Przypisy	523
Skorowidz osób	538
Skorowidz rzeczy	541

SŁOWO WSTĘPNE

Teoria uczuć moralnych Adama Smitha ukazała się po raz pierwszy w 1759 r. przynosząc autorowi od razu pewien rozgłos i uznanie, choć jeszcze nie taką sławę, jaką miał zyskać po publikacji *Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations* z 1776 r.¹ Pomimo że ówczesna recepcja *Bogactwa narodów* spopularyzowała przede wszystkim koncepcje ekonomiczne autora, a nie zwrócono uwagi na związek obu dzieł, taki związek niewątpliwie istnieje. Autor *Bogactwa narodów* rozwija bowiem w tym dziele w kategoriach ekonomicznych fundamentalną problematykę filozoficzną książki wcześniejszej, a przede wszystkim koncepcję wolności przyrodzonej, sprawiedliwości i czynnika ekonomicznego, koncepcji zarysowanej już w *Teorii*. To przejście Smitha do szczegółowych zagadnień ekonomicznych nie jest zjawiskiem szczególnym dla tego autora, gdyż dla pisarzy szkockich XVIII wieku ekonomia była tylko jednym z działów ogólnej teorii społeczeństwa, która obejmowała psychologię, etykę, prawoznawstwo, politykę i filozofię społeczną². Całym zespołem tych zagadnień zajmował się także Smith. Unaocznia to życiorys autora *Teorii uczuć moralnych*.

Adam Smith urodził się 5 czerwca 1723 r. w Kirkcaldy, niedużym mieście portowym położonym w szkockim hrabstwie Fife. Ojciec jego, także Adam, wybitny prawnik,

¹ Polska edycja pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekł. zbiorowy, t. 1-2, PWN, Warszawa 1954.

² Takie nastawienie uwzględniał też program nauczania na uniwersytetach szkockich, w których studenci humanistyki musieli wysłuchać kursu wykładów z filozofii, polityki i ekonomii.

pełniący ważne stanowiska publiczne, zmarł wiosną 1723 r., na kilka miesięcy przed narodzinami syna. Matka jego, Małgorzata, była córką Johna Douglasa ze Strathendry, zamożnego właściciela ziemskiego. Smith uwielbiał ją przez całe życie. Niewątpliwie wpłynął na to fakt, że nie tylko zabrakło mu ojca, ale nie miał też rodzeństwa. Od dziecka był chorowity i roztargniony. W późniejszym okresie przypisywano mu brak zmysłu praktycznego, choć wywiązywanie się z poważnych funkcji administracyjnych na uniwersytecie w Glasgow zdaje się temu przeczyć.

W dzieciństwie stał się bohaterem niecodziennej przygody. Kiedy miał cztery lata i przebywał u babki w Strathendry, porwali go Cyganie. Wysłana z dworu pogoń szybko odnalazła porywaczy i chłopczyk wrócił na łono rodziny. Opisując tę historię jego biograf John Rae, mając zapewne na uwadze słabe zdrowie Smitha, dodaje, że byłby z niego kiepski Cygan³. Zabawne, że w nader skromnych nekrologach filozofa wspomina się z reguły to właśnie wydarzenie. Ponieważ zaś słowo wstępne do dzieł nieżyjącego autora jest zawsze po części nowym nekrologiem, pozostajemy w zgodzie z tą tradycją.

Prawdopodobnie w 1733 r. zaczął Smith uczęszczać do miejskiej szkoły w Kirkcaldy, jednego z najlepszych wówczas zakładów w Szkocji. Uchodził za poważnego, pojętnego ucznia, o świetnej pamięci, zamiłowanego w lekturach. Wśród jego najbliższych przyjaciół z okresu szkolnego byli: John Drysdale, późniejszy wybitny duchowny, James Oswald, który w przyszłości miał odgrywać dużą rolę w życiu publicznym, m. in. był ministrem marynarki; oraz Robert Adam, wraz ze swoimi braćmi zaliczany do najwybitniejszych architektów Szkocji. Te

³ Informacje biograficzne czerpię przede wszystkim z książki J. Rae'a *Life of Adam Smith*, Londyn 1895. Przedtem w 1793 r. życiorys Smitha pt. *Account of the Life and Writings of Adam Smith, LL.D.*, ogłosił Dugald Stewart na podstawie swoich odczytów w Royal Society of Edinburgh. Nieścisłości Rae'a prostuje wydawcy *Teorii* w I tomie jubileuszowego (tzw. glasgowskiego) wydania dzieł Smitha D. D. Raphael i A. L. Macfie, Oxford 1979 (patrz Bibliografia).

przyjaźnie przetrwały do późnych lat życia Smitha.

W 1737 r. w wieku czternastu lat został studentem Glasgow College. Rodzinne rachuby przewidywały, że uzyska tam stypendium Snella, co umożliwiłoby mu studia w Oksfordzie. Na uniwersytecie w Glasgow znalazł trzech wybitnych nauczycieli: Aleksandra Dunlopa, uczącego greki, matematyka Roberta Simsona (którego wymienia w *Teorii uczuć moralnych*), a przede wszystkim według jego własnych słów „nigdy nie zapomnianego Hutchesona”⁴. Francis Hutcheson był istotnie świetnym wykładowcą o potężnej sile oddziaływania. O wpływie Hutchesona na koncepcje filozoficzne Smitha będzie mowa niżej.

W czerwcu 1740 r. udał się Smith konno do Oksfordu, gdzie jako stypendysta fundacji Snella pozostał w Balliol College do 1746 r. Ze względu na koszty podróży nie opuszczał miasta nawet w czasie wakacji. Był to okres złych czasów Oksfordu, który trwał prawie cały wiek. Treść nauczania wytyczały ciągle jeszcze kanony średniowieczne, proces nauczania przebiegał opieszale i większość wykładowców i tutorów nie zajmowało się pracą naukową i nie wykazywało żadnej aktywności wobec studentów. Krytyczną ocenę uniwersytetów angielskich znaleźć można w *Bogactwie narodów*⁵. Aczkolwiek Smith nie skorzystał wiele z wykładów, to jednak pobyt w Oksfordzie nie był dla niego czasem straconym. Bogato zaopatrzona biblioteka Balliol College dostarczała mu w każdym razie dzieł, których lektura zaspokoila jego zainteresowania w zakresie klasycznej literatury greckiej i łacińskiej, a także włoskiej i francuskiej. Nie jest sprawą zupełnie wyjaśnioną, czy uzyskał w Oksfordzie magisterium, gdyż w rejestrze magistrów nie ma jego nazwiska, jednakże w innych dokumentach uniwersyteckich przed

⁴ W przemówieniu po wybraniu go rektorem uniwersytetu w Glasgow w 1787 r.

⁵ Patrz op. cit., t. II, s. 501. Obserwacje te potwierdza świadectwo Edwarda Gibbona w jego *Autobiografii*, który w trochę późniejszym okresie studiował w Magdalen College. Podobnie wspomina Oksford Jeremiasz Bentham.

jego nazwiskiem umieszczono tytuł „dominus”. Prawdopodobnie nie dopełnił jakichś formalności, niezbędnych, by znaleźć się na liście magistrów.

Z Oksfordu jesienią 1746 r. wrócił do Kirkcaldy i pozostał tam do jesieni 1748 r. oczekując intratnych propozycji pracy (miał na uwadze stanowisko gubernera w zamożnej rodzinie). W tym czasie odwiedził kilkakrotnie Edynburg, gdzie ostatecznie się przeniósł z zamiarem pozostania na dłużej. Z tego okresu datuje się początek przyjaźni z Dawidem Hume'em, którego znał już wcześniej, i z Henry Home'em, późniejszym lordem Kamesem. W ciągu trzech spędzonych w Edynburgu lat prowadził publiczne wykłady z zakresu retoryki i literatury. Zimą 1750-51 r. wygłosił cykl odczytów z ekonomii i polityki pt. Prawoznawstwo, czyli prawo cywilne. Zajął się też pracą edytorską i wydał rozproszone poezje przebywającego we Francji poety-banity Williama Hamiltona z Bangour, autora m. in. poematu *Braes of Yarrow*.

Wykłady Smitha cieszyły się dużym powodzeniem i zapewne nie bez związku z tym w styczniu 1751 r. został wybrany profesorem logiki uniwersytetu w Glasgow. O logice mówił tylko w pierwszych wykładach, resztę czasu poświęcił problematyce retoryki i literatury, co mu pozwoliło wykorzystać materiały z wykładów edynburskich. Od zimowego trymestru 1752 r. zaczął także wykładać filozofię moralną w zastępstwie chorego prof. Thomasa Craigie, nominację zaś na objęcie tej katedry otrzymał 29 kwietnia tegoż roku.

W zakres filozofii moralnej wchodziły wówczas zagadnienia teologii, etyki, prawa i polityki wraz z ekonomią. Prawdopodobnie znowu wykorzystał tu wykłady z Edynburga znacznie je uzupełniając. Wykłady z filozofii moralnej, jak na to wskazują świadectwa słuchaczy (Johna Millara i Jamesa Wodrowa) stały się podstawą *Teorii uczuć moralnych* (podobnie jak załączkiem *Bogactwa narodów*), chociaż autor najprawdopodobniej uzupełnił i zmienił dość zasadniczo układ materiału. Tak widzą rzecz wydawcy *Teorii uczuć moralnych* z 1976 r. Powołując się na relacje słuchaczy i analizę tekstu przyjmują, że podstawą

publikacji stała się druga część wykładów. Uważają oni ponadto, że obecna część VII tekstu była pierwotnie wprowadzającą częścią wykładów, obejmuje ona bowiem wstępne rozważania głównych zagadnień, podczas gdy części poprzednie zawierają głębszą analizę tego, co Smith zaliczał do swojej koncepcji etycznej. W tym nowym układzie przegląd historyczny doktryn etycznych stanowi rodzaj aneksu do systematycznego wykładu głównych kategorii etycznych i ich miejsca w jego modelu teorii moralnej⁶.

Był to model, który odpowiadał tendencji etyki XVIII wieku. Maria Ossowska w omówieniu poglądów Eugène'a Dupréela zawartych w historycznej części *Traktatu o moralności*⁷ (którą polska edycja pomija), pisze: W wieku XVIII „starano się zastąpić tworzenie [...] jednej doskonałej moralności przez refleksję o moralności danej w obserwacji. Była to w rzeczywistości moralność człowieka dorosłego, zdrowego na umyśle, moralność cywilizowanego Europejczyka, wychowanego w tradycji chrześcijańskiej i pod względem moralnym szczególnie skrupulatnego. Rekonstruowano ją na podstawie generalizowanej introspekcji”. Temu nastawieniu odpowiada odżegnywanie się od wszelkich systemów, czemu daje wyraz wypowiedź Shaftesbury'ego w *Soliloquy*, że wyznawanie systemu to najlepszy sposób, by stać się wariatem. Także Hume we wstępnym rozdziale *Badani dotyczących zasad moralności* mówi, że należy „zreformować wszelkie roztrząsania moralne, odrzucając każdy najmisterniejszy choćby i najbardziej efektywny system etyki, jeśli nie opiera się na faktach i obserwacji”⁸. Tytuł pierwszego dzieła Smitha mógłby sugerować inne podejście autora. Przez „teorie” bowiem rozumie się zazwyczaj system zakładający pewien stopień abstrakcji, gdzie odniesienia do

⁶ Por. op. cit., s. 3-4 wstępu.

⁷ E. Dupréel, *Traktat o moralności*, przekł. Z. Glinki, wstępem poprzedziła M. Ossowska, s. 6, Warszawa 1969.

⁸ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeldowej, BKF, s. 10, Warszawa 1975.

danych faktów rzeczywistości nie muszą być znaczące. W istocie jednak koncepcje Smitha powstają na podstawie obserwacji doznań i uczuć jednostki żyjącej w społeczeństwie, o którym z lektury jego dzieła niemało się dowiadujemy. Nie jest to bynajmniej system apodyktyczny. Autor nierzadko sugeruje nam, byśmy sami sprawdzili, jak powstaje i działa, na przykład, sympatia. Wydaje się, że metoda Smitha całkowicie odpowiada wyżej cytowanym wymogom Hume'a. Tytuł pierwszej książki Smitha rozumiemy więc tak, że refleksja nad moralnością jest u niego rozważaniem ludzkich uczuć i treścią jej są różne uczucia. Przeto „teoria” w ujęciu Smitha to nic innego, jak „przedmiot” rozważań. Podtytuł dodany do czwartego wydania z 1774 r.: *An Essay toward an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours and afterwards of themselves* (Próba analizy zasad, za pomocą których ludzie dokonują ocen dotyczących postępowania i charakteru najpierw swoich bliźnich a potem samych siebie) uściśla przedmiot książki i wyjaśnia metodę autora, który dochodzi do swojej koncepcji moralności na podstawie analizy faktów psychologicznych, sytuacji społecznej jednostki i rozważań etycznych. Nie jest to rozbudowany system twierdzeń, lecz próba, esej, w którym autor dąży do uporządkowania zaobserwowanych doznań moralnych człowieka, odwołując się zresztą do spostrzeżeń czytelnika w tym zakresie.

Główną kategorią tej konstrukcji jest pojęcie *sympatii*, która nadaje spójność reakcjom moralnym człowieka. Według M. Ossowskiej, sympatii przypisywano zawsze szczególnie istotne miejsce w moralności. Wyróżnia ona trzy zasadnicze znaczenia sympatii jako podstawy moralności. Po pierwsze, sympatia służy do wyrażenia w sposób nader ścisły dyrektyw ludzkiego postępowania. Oznacza to, że sympatia jest podstawą ocen i norm moralnych. Po drugie, sympatia jest probierzem sądów moralnych; podstawą sądów, które oceny są słuszne, a które nimi nie są. Po trzecie, sympatia jest podstawą dodatniej postawy moralnej, postępowania moralnie chwalebego.

Te dwa pierwsze zastosowania czynnika sympatii

przypisuje autorka A. Smithowi⁹. Trzecie znaczenie można zapewne, jeśli nie narażę się na zarzut zbytniego uproszczenia, podporządkować drugiemu i w takim ujęciu znajdziemy je również u Smitha. Za sprawą sympatii powstają bowiem zgodnie z jego poglądami cnoty, a to prowadzi do chwalebного postępowania.

Nie odrzucając całkowicie pierwiastka samolubnego w postawach człowieka uznaje on sympatię za czynnik, który sprawia, że człowiek interesuje się losem innych ludzi i że potrzebne mu jest ich szczęście choćby tylko po to, by zyskać przyjemność, jaką daje fakt, że jest się jego świadkiem¹⁰. To zainteresowanie losem innego człowieka odbywa się przez współdoznawanie z nim. Przy pomocy wyobraźni stawiamy się w jego położeniu i uświadamiamy sobie „co my sami czulibyśmy w takiej samej sytuacji [...]”. Skoro bowiem ból czy cierpienie wywołuje najwyższe nasilenie smutku, to pojęcie czy wyobrażenie, że to my cierpimy, wywołuje pewien stopień tego uczucia...¹¹ Sympatia nie ogranicza się oczywiście tylko do współdoznawania z cierpieniem. Dotyczy to również przyjemności, kiedy to współodczuwanie jest nawet znacznie intensywniejsze. Reakcja człowieka na doznania innego obejmuje zresztą nie tylko uczucia, ale i niektóre wrażenia zmysłowe czy odruchy fizyczne jak w przypadku spontanicznego reagowania przez widza na ruchy akrobaty na linie.

Jednakże te reakcje motoryczne służą Smithowi jedynie po to, by uzmysłwić czytelnikowi powszechność, z jaką występuje współdoznawanie z drugą osobą. Głównie interesuje go natomiast mechanizm reakcji człowieka wobec uczuć aprobaty i dezaprobaty, sympatia jako probierz oceny moralnej biorącej początek w emocjonalnej postawie oceniającego. Człowiek dokonuje ocen po uznaniu, czy czyjeś postępowanie można uznać za chwalebne, czy naganne.

⁹ Maria Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności* Warszawa 1949, ss. 195-218.

¹⁰ Por. s. 5 nin. tomu.

¹¹ Por. s. 6 nin. tomu.

Słuszność tych ocen jest zależna od bezinteresowności i bezstronności oceniającego. Smith wprowadza tutaj „bezstronnego obserwatora”, pojęcie, które w wielu doktrynach współczesnych zyskało dalsze rozwinięcie, jako kryterium sądów moralnych. U Smitha jest to skomplikowany mechanizm oceny, która, po pierwsze, odbywa się za sprawą bezstronnego człowieka z zewnątrz; po drugie, za sprawą człowieka wewnętrznego, sumienia; a po trzecie, najwyższego autorytetu, jakim jest Stwórca Wszechświata. To postępowanie oceniające odbywa się więc w trzech instancjach. Pierwsza, dokonywana przez człowieka z zewnątrz, odpowiada na pragnienie pochwały; druga, dokonywana przez człowieka wewnętrznego, półboga, który ma siedzibę w naszym sercu, odpowiada na pragnienie, by być godnym pochwały. Od trzeciej instancji, najwyższego trybunału Natury można oczekiwać doskonałej sprawiedliwości, która jeśli jest nieosiągalna w życiu doczesnym, na pewno wystąpi w życiu przyszłym.

Przypisuje się Smithowi optymistyczny deizm, który był rozpowszechnionym sposobem myślenia wśród elity umysłowej, zwłaszcza w pierwszej połowie XVIII wieku. Światopoglądowi Smitha w tym zakresie odpowiada charakterystyka deizmu Hutchesona, którą zawdzięczamy M. Ossowskiej¹². Był to według autorki teleologiczny sposób myślenia, odwoływanie się do sprawstwa Boga w rozwiązywaniu zagadnień zmierzających do dobra i sprawiedliwości. U Smitha wszechmocny i wszechmądry życzliwy Stwórca (najczęściej określany zresztą mianem „Natura”) oprócz tego, że jest najwyższym arbitrem postępowania człowieka, nieustannie dąży do najpełniejszego szczęścia ludzi. Natura ludzka jest tak pomyślana, by mogła przeprowadzać zamierzenia boskie mające na celu przysporzenie największego szczęścia. Jest to obraz nadzwyczaj optymistyczny, dotyczy bowiem większości ludzi, gdyż wśród dwudziestu ludzi znaleźć można tylko jednego nieszczęśliwego. Nic bowiem nie trzeba dodawać do

¹² *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966; s. 211.

szczęścia człowieka, jeśli dopisuje mu zdrowie, nie ma długów i ma czyste sumienie, doświadczając w ten sposób pogodnego spokoju ducha. Życzliwość Boga ukazuje się w zręcznym dostosowaniu uczuć ludzkich do osiągnięcia tego celu. Wysoka pozycja społeczna i bogactwo nie zapewniają szczęścia. Natura sprawiła wprawdzie, że podziwiamy ludzi bogatych i możnych, ale tylko dlatego, że słusznie uznała, że porządek społeczny okaże się trwalszy, jeśli będzie się opierał na różnicy stanów niż na występującej u ludzi nieostrej różnicy między cnotą i mądrością. Taki stan rzeczy nie jest w konflikcie ze sprawiedliwością, gdyż sprawiedliwość nosi znamię najwyższego autorytetu boskiego.

Pojęcie sympatii nie było odkryciem autora *Teorii uczuć moralnych*. Termin występuje m. in. u Hutchesona, Butlera i Hume'a. Dla Hutchesona jednakże centralnym pojęciem w jego refleksji moralnej był „zmysł moralny”, czynnik, dzięki któremu człowiek reaguje na odczucia innych, na pochwałę i naganę, a nawet postrzega piękno i śmieszność. Nawiasem mówiąc, Smith nie przywiązuje wagi do poczucia moralnego. Pojęcie to, według niego, zostało późno stworzone, „i jeszcze nie można uważać, że wchodzi w zakres języka angielskiego”. Na pytanie zaś: czy możemy sprowadzić nasze uczucia moralne do sympatii, Hutcheson odpowiada negatywnie, gdyż często aprobujemy uczucia osoby nam niemiłej, nieprzyjaciela, wobec którego nie odczuwamy sympatii. Tutaj właśnie wprowadzenie bezstronnego obserwatora zdaje się w oczach Smitha przeciwdziałać takiej niekonsekwencji i uczynić sympatię uprawnionym kryterium oceny moralnej.

Pojęcie sympatii u Smitha jest także znacznie bardziej złożone niż u Hume'a. Dla autora *Badań dotyczących zasad moralności* odczuwanie aprobaty jako specyficznego rodzaju przyjemności rodzi się z sympatii wobec przyjemności wywołanej chwalebny działaniem. Według Smitha powstania takiej aprobaty nie można zawęzić do sympatii wobec przyjemności. Współdoznawanie przykrości może także być przyczyną aprobaty, gdyż wszelkie współdoznawanie (a więc i przykrości) przynosi przyjem-

ność. Występuje bowiem relacja między uczuciami współdoznającego a emocjami osoby, której to głównie dotyczy, co zawsze sprawia przyjemność. Uczucie aprobaty jest dopiero drugim z kolei uczuciem przyjemnym, nie pierwszym¹³.

Obserwator u Hume'a doświadcza sympatycznej przyjemności z powodu dobroczynnego działania (lub przykrości z powodu czynu szkodliwego), gdy u Smitha odczuwa sympatyczną przyjemność z powodu wdzięczności (lub odrazy), którą wywołało to działanie u człowieka bezpośrednio zainteresowanego.

Inaczej też podchodzi Smith do koncepcji użyteczności, niż to występuje u Hume'a. U tego ostatniego aprobatą powstaje z sympatii wobec dobroczynnych skutków działań moralnie pozytywnych i użytecznych¹⁴. U Smitha to nie korzyść jest pierwszym i zasadniczym źródłem aprobaty¹⁵. Uczucie aprobaty zawsze obejmuje poczucie, że dane działanie jest słuszne, niezależnie od tego, czy jest użyteczne. Czynniki użyteczności ma tylko wartość instrumentalną. Są uczucia, które w ogóle nie uwzględniają czynnika użyteczności, jak na przykład aprobatą sprawiedliwości, która jest impulsem spontanicznym. Aprobatą sprawiedliwości powstaje z uczucia resentymentu wobec krzywdy pokrzywdzonego i przede wszystkim reaguje się tutaj na motywy krzywdzącego działania, które w pierwszym rzędzie przynosi szkodę jednostce bezpośrednio skrzywdzonej, dopiero na drugim miejscu stawiając szkodę społeczną. Tylko w refleksji nad czynnikiem estetycznym zgadza się Smith z Hume'em w przypisywaniu użyteczności roli probierza sądów.

Uwagę czytelników zwróci Smitha koncepcja cnót. Do zakresu cnót zalicza on właściwość postępowania (*propriety*), roztropność (*prudence*), życzliwość (*benevolence*),

¹³ Por. wstęp do *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., s. 17.

¹⁴ Por. D. Hume, op. cit., s. 9: „... wszelkie postępowanie, które sprzyja dobru zbiorowości, spotyka się z sympatią, pochwałą i szacunkiem tej zbiorowości z racji pożytku i korzyści, jakie czerpie zeń każda jednostka”.

¹⁵ Por. *Teoria uczuć moralnych*, część IV, rozdział I i II ss. 264 - 85.

sprawiedliwość (*justice*) oraz dobroczynność (*beneficence*), kategorie, które stały się podstawami etyki mieszczańskiej.

Nie jest moim zamierzeniem wyczerpanie całej problematyki etycznej zawartej w *Teorii uczuć moralnych*. Nie omawiam poglądów autora na uwarunkowania właściwego postępowania, nie interpretuję jego stanowiska wobec zasługi i winy, nie analizuję poszczególnych cnót i przywar i wielu innych czynników moralnych¹⁶. Pragnę jednak dodać, że tak jak stanowisko Smitha kształtowało się w tej samej orbicie intelektualnej co poglądy Hutchesona i Hume'a, tak cała formacja myślowa autora *Teorii* powstała z atmosfery panującej w uczelniach szkockich XVIII w. Interpretacja problemów społecznych, jak to wspomnieliśmy wcześniej, z punktu widzenia filozofii i socjologii, była wówczas powszechnym zwyczajem i metodą. Całą zaś erudycję autorów szkockich znaczył swoim wpływem stoicyzm, którego recepcja odbywała się z drugiej ręki, przez pisma autorów łacińskich; Cyserona, Marka Aureliusza, Seneki i Epikteta. W studiach prawoznawstwa rzymskiego czerpano także z interpretacji Grocjusza i Puffendorfa. Rozległa wiedza Smitha nie odbiega od tego modelu (inwentarz jego biblioteki wykazuje duży zbiór tekstów stoickich, a tylko niewiele dzieł ekonomicznych). Spójna ze stoicyzmem jest jego pochwała życia zgodnego z naturą, koncepcja wolności przyrodzonej i tego, co nazwano problemem obywatela świata. Spójne jest głoszenie potrzeby dążenia do szczęścia, przyjemności i cnoty oraz pogląd na podział pracy, rozwinięty w *Bogactwie narodów*. Krytyka stoicyzmu sprowadza się do potraktowanej marginesowo koncepcji doskonałej „apatii”. Stoickie źródła filozofii Smitha są wzbogacone przez wpływ platonizmu i arystotelizmu.

Podobna tendencja intelektualna panowała zresztą i na kontynencie Europy. Stąd pierwsza książka Smitha spotkała się z żywym oddźwiękiem także we Francji, choć tam główny nurt myśli Oświecenia był skierowany na

¹⁶ Pisał na ten temat Stanisław Jedynak: *System etyczny Smitha*, „Studia Filozoficzne”, 1971, nr 5.

krytykę systemu społeczno-politycznego, która miała jeszcze za życia Smitha przyczynić się do wybuchu Rewolucji Francuskiej. W Szkocji i Anglii dzieło Smitha zostało przyjęte z uznaniem. Już w 1761 r. ukazało się drugie wydanie *Teorii*, a w ślad za pozytywnymi opiniami szedł w parze napływ nowych przedstawicieli medycyny genezyjskiej, lekarz Voltaire'a, Théodore Tronchin wysłał w 1761 r. swego syna na Uniwersytet w Glasgow, by studiował pod kierunkiem Smitha. W 1762 r. Henry Herbert, późniejszy lord Porchester, także przenosi się do Glasgow (przedtem studiował w Oksfordzie). Dostaje też Smith propozycję podróży na kontynent z młodym księciem Buccleuch w charakterze jego opiekuna intelektualnego.

Zanim ten projekt doszedł do skutku udział Smitha w życiu wszechnicy w Glasgow był znaczny. Pełnił funkcję kvestora (1758-64), dziekana wydziału (1760-62) i od 1762 r. wicerektora, co wobec częstej nieobecności rektora Sir Thomasa Millera, związanej z innymi jego obowiązkami publicznymi, dawało Smithowi możliwość samodzielnego decydowania w nader skomplikowanych sprawach uczelni. Brał też udział w życiu intelektualnym Glasgow i Edynburga. Był członkiem „Literary Society” założonego w 1752 r. i w 1753 r. wygłosił odczyt o eseju Hume'a *O handlu* wydanym w zbiorze *Political Discourses* w 1752 r.¹⁷ Brał też udział w niemało znaczącym oddziaływaniu Uniwersytetu na życie umysłowe i gospodarcze Glasgow. Podobno już wtedy w wyniku kontaktów z mieszkańcami Glasgow przekonał kupców do „wolnego handlu”. Za jego zachętą profesor nauk biologicznych John Anderson wygłosił cykl odczytów ze swej specjalności dla robotników „w ubraniach roboczych”. Warto odnotować także pomoc, jaką za sprawą Smitha zyskał ze strony Uniwersytetu James Watt, który starał się o li-

¹⁷ W polskiej edycji *Esejów z dziedziny moralności i literatury*, przekł. T. Tarkiewiczowej, BKF, Warszawa 1955, nie uwzględniono tej rozprawki ekonomicznej.

cencję na otworzenie w mieście zakładu produkującego instrumenty matematyczne. Kiedy rada miejska odmówiła zezwolenia (gdyż nie był ani synem, ani zięciem obywatela Glasgow), Watt znalazł protektora w osobie Smitha, który spowodował uchwałę Senatu, wykorzystującego przywilej niezawisłości uczelni w swoich murach i wydał patent młodemu człowiekowi wraz z przyznaniem mu pomieszczenia w obrębie Uniwersytetu. Smithowi zawdzięcza też niemało rozkwit słynnego uniwersyteckiego wydawnictwa Roberta Foulisa oraz pionierskie prace profesora astronomii Wilsona w zakresie kompozycji i odlewnictwa czcionek drukarskich pisma łacińskiego, greckiego i hebrajskiego. W 1752 r. Smith zostaje wybrany członkiem Towarzystwa Filozoficznego w Edynburgu, którego sekretarzem był Hume, a w dwa lata później działa w powołanym przy niemałym jego udziale Select Society, stowarzyszeniu uczonych, którego zadaniem była dyskusja nad bieżącymi zagadnieniami nurtującymi społeczeństwo uczonych oraz promocja sztuk. Z tego okresu datuje się jego spotkanie z Franklinem.

W lipcu 1755 r. wychodzi pierwszy zeszyt „Edinburgh Review”, na którego łamach ukazuje się recenzja Smitha ze *Słownika (Dictionary of English Language, 1755)* Samuela Johnsona, wpływowego pisarza i leksykografa. W drugim (i ostatnim) numerze ukazuje się jego artykuł przedstawiający stan współczesnej literatury w Europie. Oba artykuły ocenia się jako najważniejsze z tego, co ukazało się w tym piśmie.

W 1764 r., przed upływem semestru zimowego, uzyskawszy zgodę uniwersytetu, opuszcza Glasgow, by udać się z księciem Buccleuch na kontynent. Trasa jego podróży przebiega przez Paryż (gdzie najpierw zatrzymuje się tylko kilka dni, ale jeszcze ma okazję spotkać się z Hume'em przed jego wyjazdem do Anglii) do Tuluzy, Bordeaux, Montpellier, Genewy, by powrócić i pozostać dłużej w Paryżu. Opatrzony w listy polecające do znakomości tamtych czasów (wiele z tych rekomendacji pochodziło od Hume'a, który wówczas już przebywał w Londynie, ale miał ugruntowaną pozycję wśród umy-

słowej elity Francji), zawiera nader interesujące znajomości. Charles Bonnet, Le Sage, Quesnay, Turgot, Voltaire, d'Alembert, Helwecjusz, La Rochefoucauld to tylko niektóre nazwiska, które można wymienić. Do tego dochodzą wpływowe damy prowadzące słynne paryskie salony: Panna de l'Espinasse, hrabina Boufflers (znana m. in. z zażyłości z Hume'em i z korespondencji z nim do końca życia filozofa) oraz modna pisarka Marie-Jeanne Riccoboni. Znana jest już wówczas we Francji *Teoria uczuć moralnych* w oryginale, a jeszcze w 1764 r. ukazuje się pierwszy, choć nieudany, przekład francuski pt. *Métaphisique de L'âme ou Théorie des sentiments moraux* (tłum. Marc-Antoine Eidous). Smith pomimo słabej znajomości francuskiego (przynajmniej w pierwszym okresie pobytu we Francji), jest podejmowany prawie z takim samym entuzjazmem jak przedtem Hume. Może nie był „chodzącą modą”, jak o Humie pisał Horace Walpole, ale dyskusje z nim ceniono sobie szeroko.

Powraca do Szkocji w 1767 r., by przez następne lata spędzone w Kirkcaldy poświęcić się pisaniu *Bogactwa narodów*, dzieła zaczętego już we Francji, a może jeszcze w Glasgow. To całkowite oddanie się pracy pisarskiej umożliwiła mu wysoka dożywotnia pensja, wyznaczona przez rodzinę księcia Buccleuch. Nas ten okres życia Smitha interesuje w aspekcie związków z Hume'em. Jego przyjaźń z autorem *Traktatu o naturze ludzkiej* w tym okresie jeszcze się pogłębia, jak to ukazuje korespondencja między pisarzami. Hume osiadł na stałe w Edynburgu w 1769 r. i poza krótkim pobytom w Londynie i Bath pozostał tam do śmierci. Smith odwiedza pisarza kilkakrotnie, a przed zbliżającą się śmiercią Hume'a jego oddanie umierającemu przyjacielowi jest wzruszające. Jest jednak sprawa, którą, choć chory z ufnością powierzył „najdroższemu swemu przyjacielowi”, nie doczekała się przyjacielskiej pomocy. Chodziło o pomoc w publikacji *Dialogów o religii naturalnej* napisanych ok. 1751 r., których wydania wcześniej autor się obawiał, by nie dostarczać dodatkowych argumentów tym, którzy uważali go za ateistę. Teraz, gdy zdawał sobie sprawę ze zbliżającej

się śmierci, pragnął doprowadzić do szybkiej publikacji *Dialogów*. Smith nie okazał się pomocny w tej sprawie, jak widać z listów Hume'a do niego. Ostatnie pisał chory jeszcze 15 i 20 sierpnia 1776 r., a więc ten drugi na pięć dni przed swoją śmiercią. Nadmierną ostrożność a nawet zachowawczość ukazują listy Smitha do niego i do londyńskiego wydawcy Williama Strahana. Szczegółowy przegląd przedsięwzięć Hume'a i ujawniającej się z korespondencji postawy zachowawczej Smitha przedstawia Anna Hochfeldowa we wstępie do edycji *Dialogów*. W *Dodatku* do *Dialogów* włączono *Mój żywot* napisany przez Hume'a 18 kwietnia 1776 r. oraz *List Adama Smitha, doktora praw do Williama Strahana z 9 listopada 1776 r.*¹⁸ Zawiadamiając Strahana o śmierci filozofa opisywał Smith w duchu przypominającym Platońskiego *Fedona* ostatni okres choroby Hume'a, jego pogodne oczekiwanie końca, „wielkoduszność i hart” ostatnich dni i całkowitą gotowość pożegnania się z życiem z *Rozmowami umarłych* Lukiana w rękę. Oddawał też sprawiedliwość jego charakterowi i postawom w słowach: „[...] nie znałem zapewne nigdy człowieka, którego usposobienie byłoby — jeżeli wolno mi użyć tego wyrażenia — szczęśliwiej wyważone niż jego. [...] uważałem go zawsze zarówno za jego życia, jak i po śmierci, za męża, który zbliżył się może najbardziej, jak na to pozwala ułomność natury ludzkiej, do ideału doskonale mądrego i cnotliwego człowieka”¹⁹. Obie rzeczy ukazały się w Londynie w 1777 r. w oddzielnym wydawnictwie.

Do tego czasu ukazały się dwa wydania *Teorii*. Do śmierci Smitha wyszło jeszcze cztery wydania, a siódme pośmiertne w 1792 r. Wydawcy I tomu glasgowskiego wydania jubileuszowego pism Smitha dokonali porównania wszystkich autoryzowanych przez autora edycji oraz wydania z 1792 r. Przedtem takiej kolacji dokonał Walther Eckstein, tłumacz i wydawca *Teorii* w języku

¹⁸ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przekł. oraz wstęp A. Hochfeldowej, BKF, Warszawa 1962.

¹⁹ Op. cit., s. 254-55.

niemieckim, Lipsk 1926 r. Publikacja glosowska oparta jest na szóstym wydaniu, lecz uwzględnia w notach *sub linea* i w *Dodatku I* zmiany w poszczególnych wydaniach.

Nasze wydawnictwo opiera się na szóstym wydaniu i nie uwzględnia wszystkich, często bardzo subtelnych wariantów tekstu, odnotowując tylko w przypisach znaczniejsze zmiany w układzie tekstu, ważniejsze dodatki i uzupełnienia, ewentualnie opuszczenia paragrafów. Szczegółowy przegląd rewizji tekstu w poszczególnych edycjach znajduje się we wstępie cytowanego wydawnictwa angielskiego z 1976 r., ss. 34-46.

Tak więc wydanie II zawiera dość istotne różnice, przede wszystkim w układzie oraz niewielkie zmiany stylistyczne. Trzeba odnotować także istotne zmiany merytoryczne. Należy do nich nota w części I (s. 66 nin. tomu) w odpowiedzi Hume'owi na wyrażoną w jego liście z 28 lipca 1759 r. sugestię bliższego wyjaśnienia, że wszelkie uczucia sympatii są przyjemne. Znalazło się tu także dalsze wyjaśnienie roli sumienia, tzn. wykazanie, że ocena sumienia jest bardziej obiektywna niż opinia rzeczywistego obserwatora, który ulega złudzeniom i nie jest dobrze poinformowany (por. dodany § 49, s. 439). Była to odpowiedź na krytykę Sir Gilberta Elliota. Razem Smith dodał do tej edycji 16 nowych paragrafów.

Do wydania III dodano *Dysertację o pochodzeniu języków*²⁰. Zmiany w samym tekście *Teorii* są niewielkie; warto jednak zauważyć, że w ustępach zawierających dyskusję religijną ton wykładu jest mniej kategoriyczny, np. w części II (s. 135) zdanie „... religia, jak nam się wydaje, upoważnia nas do oczekiwania” brzmiało w poprzedniej edycji „upoważnia nas do oczekiwania”.

W wydaniu IV dodano podtytuł: *Próba analizy zasad, za pomocą których ludzie dokonują ocen...*

W edycjach III-VI wprowadzono erraty błędów drukarskich oraz częściowo unowocześniono pisownię oraz zastosowano zmiany w interpunkcji.

Największe zmiany występują w edycji VI. Według

²⁰ *Dissertation upon the Origin of Modern Languages* ukazała się pierwotnie w „*Philological Miscellany*”, t. I, Londyn 1761.

słów Smitha z listu do wydawcy Thomasa Caldella z 15 marca 1788 r. autor wprowadził liczne dodatki i zmiany, najważniejszych z nich dopatrując się w części III *O obowiązkach* i w ostatniej, którą w liście nazywa *Historia filozofii moralnej*. W toku prac (mowa o tym w liście z 31 marca 1789 r. do tego samego adresata) wprowadził jeszcze nową część VI, zawierającą praktyczny system moralności pod tytułem *O charakterze cnoty*. Do tej edycji dodał także autor przedmowę (*Advertisement*) omawiającą zmiany. Poza wymienionymi w liście do Caldella mówi w niej o zmianach w ostatnim rozdziale działu III części I. Prawdopodobnie nowe materiały zostały przesłane wydawcy dopiero w grudniu 1789 r., kiedy już był poważnie chory. Zmarł w wieku 65 lat w lipcu następnego roku.

Jest jednakże jedno szczególne pominięcie fragmentu tekstu, który był publikowany w edycjach I-V. Jest to wywód na temat pokuty. Sprawa ta wywołała później wiele dyskusji ze względu na próby ustalenia ewolucji poglądów religijnych autora *Teorii uczuć moralnych* (choć początkowo nie wywołała oddźwięku). Załączyliśmy przekład tego fragmentu w przyp. 5 do części II, zaś w aneksie podajemy przekład rękopisu ze zbiorów Biblioteki Uniwersytetu w Glasgow, który był wcześniejszym sformułowaniem poglądów Smitha na ten temat.

Przedmowa do edycji *Teorii* z 1976 r. wyliczając szczegółowo zmiany omawia także, w jakim stopniu u podstaw rewizji tekstu leżała ewolucja poglądów autora. Zapewne działo się to nie tyle z racji na krytykę czytelników — odnotować można tylko dwie korekty do wydania II omówione wyżej oraz pominięcie w rozdziale IV działu II ostatniej części krytyki La Rochefoucaulda, która występowała w edycjach I-V (por. przyp. 43 do części VII).

Recepcja książki była bowiem jak wiadomo, nad wyraz pozytywna i nie wносиła sugestii większych zmian. W liście z Londynu pisanym 12 kwietnia 1759 r. Hume pisał do Smitha o pierwszych entuzjastycznych opiniach, jakie książka wzbudziła w kołach ówczesnej elity intelektualnej. W następnym liście z 28 lipca 1759 r. (mówiliśmy już o tym liście, gdyż była w nim sugestia zmiany

w przedstawieniu koncepcji sympatii) pisze o dalszych pozytywnych głosach o książce przyjaciela. Pojawiły się też pierwsze recenzje. W lipcu 1759 r. w „Monthly Review” (XXI-1-18) nie podpisany autor (William Rose) pisał: „Nawet powierzchowny i niedbały czytelnik, choć jest niezdolny do wydania sprawiedliwej oceny teorii autora i zrozumienia jego koncepcji, będzie odczuwał satysfakcję ze względu na wielce zadowalający sposób wyjaśnienia problemów przez częste odwoływanie się do faktów i doświadczenia [...] Zasada sympatii, na której [autor] opiera swoją tezę, jest nie kwestionowaną zasadą natury ludzkiej [...] Z całą bezstronnością możemy powiedzieć, że autor jest jednym z najelegantszych i najbardziej zadowalających pisarzy z dziedziny moralności”.

Wkrótce ukazała się też recenzja w „Annual Register” pióra Edmunda Burke’a poprzedzona listem prywatnym do Smitha, w którym dziękował za przesłanie egzemplarza książki (zrobił to Hume) i oceniał nader pozytywnie pracę Smitha. Zacytujemy fragment recenzji, gdyż oceny w niej zawarte sięgają głębiej w meritum przedmiotu dzieła Smitha niż w liście do autora: „Autor doszukuje się podstaw tego, co słuszne, właściwe, przywoite w naszych najpowszedniejszych i uznanych uczuciach; czyniąc zaś aprobatę i dezaprobatę sprawdzianami cnoty i przywary i ukazując, że powstają z sympatii, z tej prostej zasady wyciąga jedną z najpiękniejszych, być może, struktur teorii moralnej, jakie kiedykolwiek się ukazały. Liczne, szczęśliwie dobrane przykłady ukazują, że autor jest człowiekiem wykazującym niezwykłą zdolność obserwacji”. Była już mowa o złożeniu Smithowi pod wpływem opinii o jego książce propozycji zajęcia się dalszą edukacją księcia Buccleuch zrealizowanej w podróży do Europy i napływu nowych studentów do Glasgow. Kiedy Smith zdecydował się zrezygnować z kariery uniwersyteckiej, w zgodzie Senatu uczelni z 1 marca 1764 r. (Smith prawdopodobnie wyjechał już po Bożym Narodzeniu 1763 r. lub zaraz po Nowym Roku, lecz rezygnację przesłał z Francji, mając przedtem pozwolenie wydziału z listopada 1763 r.), znalazło się sformułowanie, że *Teoria uczuć*

moralnych zapewniła Smithowi poważanie ze strony elity artystycznej i literackiej całej Europy.

We Francji już w październiku 1760 r. ukazała się recenzja w „Journal Encyclopédique”. Przez następne lata *Teoria* przyciągała uwagę wielu wybitnych Francuzów. Holbach, Morellet, Pani de Boufflers, księżę de la Rochefoucauld d’Anville mieli zamiar tłumaczyć dzieło, ale ukazanie się przekładu ks. Blaveta z III edycji angielskiej w 1774-75 r. zatrzymało rozpoczęte już prace. Później ukazał się jeszcze jeden przekład w 1798 r. dokonany przez wdowę po Condorcecie na podstawie siódmej edycji angielskiej wraz z *Pochodzeniem języków*. Do tej edycji autorka dodała w formie listów do Cabanisa swoje rozprawki na tematy poruszone w książce, które zdaniem autora przedmowy H. Baudrillarta, były komentarzem do dzieła Smitha.

W Niemczech pierwsze wydanie przekładu datuje się z 1770 r. Przedtem jednak dzieło przyciągnęło uwagę m. in. takich pisarzy jak Lessing, Herder, i prawdopodobnie Kant. W 1791 r. ukazał się drugi przekład, a potem po wielu latach znakomita edycja Ecksteina z 1926 r. Ostatnie wydanie niemieckie z 1949 r. jest pierwszym tomem planowanego wyboru pism A. Smitha.

W Rosji na uniwersytecie moskiewskim *Teorię* wykorzystywał w swoich wykładach S. Diesnicki, student Smitha z Glasgow, a pierwszy przekład ukazał się w 1868 r. Pierwsze wydanie amerykańskie ukazało się w Bostonie w 1817 r. Do współczesnych czasów należy zainteresowanie dziełem Smitha w Ameryce Łacińskiej i Japonii.

W Polsce zainteresowanie i znajomość pisarstwa Smitha ograniczały się do jego teorii ekonomicznych, ale w tej dziedzinie było znaczne. Z przekładów francuskich znali *Bogactwo narodów* Staszic i Kołłątaj. W 1811 r. ukazał się w Wilnie skrót w przekładzie tłumacza *Logiki* Condilaca pt. *Nauka ekonomii politycznej podług układu Adama Smitha przez Jana Żnoskę w krótkości zebrana*. W 1814 r. w Warszawie ukazała się *Rozprawa o handlu zbożem i ustawach dotyczących się handlu zbożem, wyjęta z dzieła O naturze i przyczynach bogactwa narodów z Księgi IV rozdziału V-go*. Jako autor

figuruje A. S. Pełny przekład I księgi pióra G. Wolffa i O. Einfelda ukazał się w 1927 r. Wydanie całości nastąpiło w 1954 r. (Ks. I według przekładu z 1927 r., ks. II i III tłumaczył Z. Sadowski, ks. IV A. Prejbisz, ks. V B. Jasińska).

*

Pomimo że główny korpus dzieł filozoficznych Hume'a został spolszczony i to znakomicie, niniejszy przekład nie wykorzystuje w pełni terminologii tam zastosowanej. Dotyczy to przede wszystkim terminu „sympatia” (*sympathy*). Cz. Znamierowski w przekładzie *Traktatu o naturze ludzkiej* używa słowa „oddźwięk uczuciowy”. Maria Ossowska w *Motywach postępowania* z 1947 r. mówi o „współdoznawaniu”, dla terminu *fellow-feeling* proponując „bratniość doznań”. Termin „sympatia” w znaczeniu „solidarność uczuciowa między ludźmi” występuje jednak szeroko u tej autorki, która nie może obyć się bez niego, zwłaszcza w przeglądzie recepcji Smitha przez współczesnych autorów (McDougalla, Schelera, A. F. Shanda)²¹. Autorka odeszła jednak od tego sformułowania w *Mysli moralnej Oświecenia angielskiego* z 1966 r., stosując w niej terminy „współdoznawanie” i „oddźwięk uczuciowy”. Biorąc jednak pod uwagę współczesną dyskusję nad koncepcją „sympatii” Smitha, użycie tego terminu wydało się usprawiedliwione i słuszne²². Tym bardziej usprawiedliwione, że słowo „sympathy” jest terminem dwuznacznym, raz oznaczającym neutralne pod względem moralnym współdoznawanie, a z drugiej strony życzliwość, uczuciową reakcję na czyjeś przeżycia. Innym terminem, którego ustalenie nastęrczało poważne trudności, jest „resentment”, co u Smitha oznacza uczucie wiążące się z naganą, które zgodnie ze słownictwem polskim można tłumaczyć „uraza, niezadowolienie, złość, oburzenie”. M. Ossowska

²¹ *Motywy postępowania*, ss. 196-208; *Podstawy nauki o moralności*, wyd. IV, Warszawa 1966, s. 202-09.

²² Por. np. Max Scheler, *Istota i formy sympatii*, przekł. A. Węgrzeckiego, BKF, Warszawa 1980.

sugeruje w tym przypadku „pretensję”. Termin „resentyment” istnieje jednak dzisiaj w poprawnej polszczyźnie, nie wyrzekłam się go więc całkowicie. Za A. Hochfeldową *self-love* tłumaczyłam najczęściej jako „samolubstwo”, choć „egoizm” nie jest niewłaściwym zastąpieniem tego terminu. Podobnie jak dla tłumaczki *Badania dotyczące moralności* kłopotliwe było czasami znalezienie odpowiedników dla oznaczenia różnych rodzajów uczuć z racji tego, że język polski jest w tym zakresie uboższy niż angielski. Tak więc *sentiment, feeling, emotion, passion, affection* zastępowałam najczęściej słowem „uczucie”, choć pojawia się także, zależnie od kontekstu „namiętność”, „emocja”, „pasja”, a czasami „doznanie” (uczuciowe), „czucie” i „odczucie”.

Czytelnika *Teorii uczuć moralnych* może uderzyć zapewne, że styl autora, tak jak go oddaje polski przekład, jest nierówny, miejscami mamy do czynienia z językiem potocznym, nawet żartobliwym, w innych partiach jest to język elegancki, a nawet wzniosły. Trzeba tu wziąć pod uwagę, że główna część dzieła Smitha powstała na podstawie wykładów, a studentami w jego czasach byli młodzi ludzie w wieku od 14 do 16 lat i aby pobudzić ich zainteresowanie wykładowca używał języka codziennego ubarwionego kolokwializmami i przykładami, często wzbogaconymi dowcipem. Stąd też pochodzą nierzadko występujące powtórzenia. Natomiast o stylu dodanych części tekstu można powiedzieć, że jest niemal wytworny, a nawet patetyczny.

Numeracja paragrafów nie występowała w autoryzowanych edycjach *Teorii*, wprowadzono ją w wydaniach najnowszych.

W opracowaniu not do tekstu pomocne były komentarze z najnowszych wydań *Teorii*.

BIBLIOGRAFIA

Zawartość wydawnictwa, które zainaugurowano dla uczczenia dwóchetnej rocznicy *Bogactwa narodów*, zleconego przez Uniwersytet w Glasgow:

- I. *The Theory of Moral Sentiments*, wyd. D. D. Raphael i A. L. Macfie, 1976.
- II. *An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*, wyd. R. H. Campbell i A. S. Skinner; wyd. tekstu: W. B. Todd, 1979.
- III. *Essays on Political Subjects (and Miscellaneous Pieces)*, wyd. W. P. D. Wightman, 1980.
- IV. *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (tom uwzględnia *Considerations concerning the First Formation of Languages*, wyd. J. C. Bryce).
- V. *Lectures on Jurisprudence* (tom uwzględnia dwa zbiory notatek studentów z wykładów Smitha wraz z wczesnym szkicem *Wealth of Nations*), wyd. R. L. Meek, D. D. Raphael i P. G. Stein, 1978.
- VI. *Correspondence of Adam Smith*, wyd.: E. G. Mossner i I. S. Ross.

Wszystkie tomy wydano nakładem Oxford University Press. Por. też W. R. Scott, *Adam Smith as Student and Professor*, Glasgow 1937; oraz A. L. Macfie, *The Individual in Society. Papers on Adam Smith*, Londyn 1967.

WYBRANA BIBLIOGRAFIA „TEORII UCZUĆ MORALNYCH“

Wydania autoryzowane przez A. Smitha (wszystkie drukowane w Londynie i Edynburgu): I 1759, II 1761, III 1767, IV 1774, V 1781, VI 1790 (2 tomy).

Inne wydania: Dublin 1777, VII Londyn i Edynburg 1792 (2 tomy), Bazylea 1793, VIII Londyn 1797, (2 tomy), IX Londyn 1801 (2 tomy), X Londyn 1804 (2 tomy), Edynburg 1808 (2 tomy), Glasgow 1809, Londyn 1812, Edynburg 1813 (2 tomy), Boston 1817, Filadelfia 1817, Nowy Jork 1821 (2 tomy), Nowy Jork 1822, Londyn 1825, Londyn 1846, Edynburg 1849, Londyn 1853, Londyn 1861, Londyn 1871, Boston, Nowy Jork i Filadelfia 1876 (albo wcześniej), Londyn 1880, Boston i Nowy Jork 1887, Londyn 1887, Londyn 1892, Edynburg 1894, Londyn 1907, Londyn 1911, Kioto 1961, Nowy Jork 1966, New Rochelle, N. Y. 1969.

Teorię uczuć moralnych wydano również w edycjach pism zbiorowych Smitha; *The Works of Adam Smith*, t. I, Londyn 1812; przedruk Aalen 1963;

The Whole Works of Adam Smith, t. I, Londyn 1822; *The Works of Adam Smith*, t. IV-V, Londyn 1825; i w *Essays, Philosophical and Literary*, Londyn 1869, przedruk Nowy Jork 1876 (lub wcześniej); przedruk Londyn 1880.

PRZEKŁADY

Francuskie:

1. *Métaphysique de l'âme; ou Théorie des sentimens moraux* (tłum. Marc-Antoine Eidous); 2 tomy, Paris 1764.

2. *Théorie des sentimens moraux*, tłum. l'Abbé Blavet; 2 tomy, Paris 1774-5; przedruk, Paris 1782.

3. *Théorie des sentimens moraux*, przekł. z wyd. VII Sophie de Grouchy, Marquise de Condorcet, 2 tomy, Paris, 1798, przedruk Paris 1820; edycja poprawiona, Paris 1830, przedruk z przedmową i komentarzem Henri Baudrillart, Paris 1860.

Niemieckie:

1. *Theorie der moralischen Empfindungen*, przekł. z wyd. III (Christian Gönther Rautenberg); Braunschweig, 1770.

2. *Theorie der sittlichen Gefühle*, przekład i opracowanie Ludwig Theobul Kosegarten, Leipzig, 1791; tom II zawiera dodatki do wyd. VI; Leipzig 1795.

3. *Theorie der ethischen Gefühle*, przekład (z wyd. VI, lecz z wariantem wcześniejszych wydań) opracował Walther Eckstein; 2 tomy, Leipzig 1926.

4. *Theorie der ethischen Gefühle*, przekł. Elisa von Loeschebrand-Horn (tom I, Smith, *Werke*, wybór i opracowanie Hans Georg Schachtschabel); Frankfurt 1949.

Rosyjskie:

Teorija nravstwiennych czuwstw, przekł. F. A. Bibikow; St. Petersburg 1868.

Hiszpańskie:

Teoria de los sentimientos morales, przekł. Edmund O'Gorman, wprowadzenie Edward Nicol; Pánuco, Mexico 1941.

Japońskie:

Dotoku Joso Ron, przekł. Tomio Yonebayashi; 2 tomy, Tokio 1948-9; przedruk, Tokio 1954.

Dotoku-kanjoron, przekł. Hiroshi Mizuta z wyd. I, z notami o zmianach w poszczególnych edycjach; Tokio 1973.

**TEORIA
UCZUĆ MORALNYCH**

PRZEDMOWA
DO SZÓSTEGO WYDANIA

Od czasu pierwszego wydania *Teorii uczuć moralnych*,¹ co nastąpiło jeszcze na początku roku 1759, nasunęło mi się wiele poprawek i znaczna ilość przykładów dotyczących przedstawionych w książce teorii. Jednakże różnorodne zajęcia, do których zmusiły mnie różne przypadki życiowe, dotąd uniemożliwiły mi poddanie tego dzieła starannej i uważnej korekcie, którą zawsze zamierzałem. Główne zmiany, których dokonałem w tym nowym wydaniu, znajdzie czytelnik w ostatnim rozdziale trzeciego działu części pierwszej; także w pierwszych czterech rozdziałach części trzeciej. Część szósta w obecnej edycji jest całkowicie nowa. W części siódmej zebrałem większość różnych ustępów dotyczących filozofii stoickiej, które w poprzednich wydaniach były rozproszone w różnych częściach książki. Podobnie podjąłem wysiłek pełniejszego wyjaśnienia i dokładniejszego przeanalizowania pewnych doktryn tej słynnej szkoły. W czwartym i ostatnim dziale tej części zebrałem kilka dodatkowych ustaleń, dotyczących powinności i zasady prawdomówności. Pewna ilość poprawek i zmian o niewielkim znaczeniu dotyczy innych części tego dzieła.

W ostatnim paragrafie pierwszego wydania niniejszej² pracy nadmieniałem, że będę próbował w innej rozprawie

przedstawić zasady prawa i państwa i różnorodnych przeobrażeń, jakie w tej dziedzinie nastąpiły poprzez wieki na różnych etapach rozwoju społeczeństwa; nie tylko to, co dotyczy sprawiedliwości, ale także porządku publicznego, dochodu społeczeństwa, obronności i wszystkiego tego, co podlega prawu. Spełniłem częściowo to zobowiązanie, przynajmniej jeśli chodzi o porządek publiczny, dochód i obronność, w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*.¹ Pozostaje do opracowania od dawna planowana teoria prawoznawstwa, której dotąd nie mogłem przedstawić z racji tych samych zajęć, które do chwili obecnej uniemożliwiały mi korektę niniejszej pracy. Przyznaję, że choć mój podeszły wiek pozostawia mi niewiele nadziei, że będę w stanie wykonać to wielkie zadanie ku memu zadowoleniu, wszakże nie porzuciwszy całkowicie tego zamiaru i pragnąc kontynuować zgodnie z moimi możliwościami nałożone na siebie zobowiązanie pozostawiłem ten ustęp bez zmian w stosunku do tego, jak się ukazał ponad trzydzieści lat temu, kiedy to byłem przekonany, że wykonam wszystko, co zapowiedziałem.

Część I
O WŁAŚCIWYM POSTĘPOWANIU
obejmująca trzy działy

Dział I

O ZNACZENIU TEGO, CO WŁAŚCIWE

Rozdział I

O sympatii

Jakkolwiek samolubnym miałby być człowiek, są 1
niewątpliwie w jego naturze jakieś pierwiastki, które
powodują, iż interesuje się losem innych ludzi, i sprawiają,
że ich szczęście jest dla niego nieodzowne, choć jedyna
przyjemność, jaką może stąd czerpać, to przyjemność
oglądania tego. Tego właśnie rodzaju jest współczucie
(*pity*), czyli litość (*compassion*), uczucie, którego doznajemy
wobec nieszczęścia innych, wtedy gdy jesteśmy jego
świadkiem, czy też gdy udało się nam żywo je sobie
uświadomić. To, że smutek innych staje się naszym smut-
kiem, jest sprawą nadto oczywistą, by trzeba na dowód
tego szukać przykładów. Uczucie to bowiem, jak wszystkie
inne wrodzone uczucia natury ludzkiej, nie sprowadza
się w żadnym razie do cnoty (*the virtous*) czy poczucia
ludzkości, choć ludzie są zapewne zdolni odczuwać je
z niezwykłą wrażliwością. Największy łotr, najbardziej
zatwardziały gwałciciel praw społecznych nie jest ich
całkowicie pozbawiony.

Skoro nie doświadczamy bezpośrednio, co czują inni 2
ludzie, jedynym sposobem przedstawienia sobie, co oni

- przeżywają, jest wyobrażenie, co my sami czulibyśmy w takiej samej sytuacji. Jeśli nam nie dolega żadna troska, rozum nie powiadomi nas w żadnym przypadku, jak cierpi nasz bliźni, choćby nawet przechodził męki. Nigdy też nie pozwoli wyjść poza nasze własne przeżycia i nie jest w stanie tego uczynić, zaś pojęcie doznań innego człowieka jest możliwe jedynie za sprawą wyobraźni. Ta zdolność wyobraźni nie może też pomóc nam w przedstawieniu sobie tych odczuć inaczej niż uświadamiając nam, jakie byłyby nasze własne doznania w takim przypadku. Wyobraźnia odtwarza zaś jedynie impresje naszych zmysłów, nie zaś impresje innego człowieka. Za sprawą wyobraźni stawiamy się w jego sytuacji, wyobrażamy sobie, że przechodzimy te same udręki, wchodzimy niejako w jego powłokę cielesną i w jakimś stopniu stajemy się wraz z nim jedną osobą i w ten sposób mamy pewne pojęcie jego doznań, a nawet odczuwamy, choć w słabszym nasileniu, coś, co nie różni się zasadniczo od jego przeżyć. Jeśli jego cierpienia w ten sposób staną się nam bliskie, jeśli tak je przeżyliśmy i uczynili własnymi, zaczną wtedy wreszcie oddziaływać na nas tak dalece, że na myśl o jego cierpieniu zadrżymy i targnie nami niepokój. Skoro bowiem ból czy cierpienie wywołują najwyższe nasilenie smutku, to pojęcie czy wyobrażenie, że to my cierpimy, wywołuje pewien stopień tego uczucia, odpowiednio do tego, jak żywe czy słabe jest to wyobrażenie.
- 3 Ze źródłem naszego współodczuwania (*fellow-feeling*) nieszczęścia innych jest to, że stawiając się w wyobraźni na miejscu człowieka cierpiącego, pojmujemy, co on czuje, albo jesteśmy tym poruszeni, można ukazać w wielu ewidentnych obserwacjach, jeśli to nie jest oczywiste samo przez się. Gdy widzimy, że wymierzony cios za chwilę dosięgnie nogi czy ramienia innej osoby, mimo

woli się kulimy i cofamy naszą nogę czy ramię; jeśli zaś cios spadnie, w jakiejś mierze go doznajemy i odczuwamy uderzenie podobnie jak ofiara. Kiedy tłum przygląda się tancerzowi balansującemu na rozciągniętej linie, to samo przez się widzowie przechylają się na boki i naginają ciała, by utrzymać równowagę zgodnie z tym, jak tancerz to czyni na ich oczach i jak odczuwają, że w jego sytuacji czyniliby to sami. Osoby o delikatnej konstytucji duchowej i fizycznej narzekają, że patrząc na rany i wrzody wystawione na widok przechodniów przez żebraków ulicznych, mają uczucie swędzenia czy jakiegoś innego nieprzyjemnego doznania w analogicznej części własnego ciała. Przerażenie, które rodzi się w ich umyśle na widok niedoli tych nędzarzy oddziałuje bardziej na tę część ciała niż na inną; to przerażenie powstaje bowiem z wyobrażenia, jak sami by cierpieli, gdyby rzeczywiście byli tymi nieszczęśnikami, których właśnie oglądają i gdyby ta szczególna część ich własnego ciała dokuczała równie dotkliwie. Sama siła tego wyobrażenia wystarczy ludziom o słabym systemie nerwowym do wytworzenia nieprzyjemnie odczuwanego swędzenia, czy innego przykrego doznania. Nawet ludzie o najsilniejszej konstytucji stwierdzają, że patrząc na schorzenie oczu u innych, często odczuwają wyraźne dolegliwości własnych oczu, które powstają z tej samej racji; organ ten jest bowiem nawet u najsilniejszego osobnika delikatniejszy niż jakkolwiek inna część ciała u najsłabszego człowieka.

Nie są to też jedyne warunki wywołujące ból i smutek, 4
którym początek daje współodczuwanie. Wszelkie uczucie powstające za sprawą jakiejś rzeczy w człowieku, którego ono głównie dotyczy, wywołuje na myśl o jego sytuacji w sercu każdego bacznego na sprawy innych widza analogiczne uczucie. Radość towarzysząca nam, gdy in-

teresujący nas bohaterowie tragedii czy powieści są oswobodzeni, jest tak samo szczerza, jak nasz smutek z powodu ich niedoli, a nasze współodczuwanie z ich nieszczęściem jest nie mniej rzeczywiste niż z ich szczęściem. Dołączamy się do ich uczuć wdzięczności względem tych wiernych przyjaciół, którzy nie opuścili ich w trudnościach; i całym sercem dzielimy z nimi urazę do perfidnych zdrajców, którzy ich skrzywdzili, opuścili czy oszukali. Jakiegokolwiek by było uczucie, któremu podlega umysł człowieka, emocje obserwatora, który przenosi dany przypadek na swoją osobę, zawsze odpowiadają temu co, jak sobie wyobraża, powinien odczuwać poszkodowany.

5 Współczucie i litość — oto stosowne słowa do oznaczania naszego współodczuwania ze smutkiem innych. Słowo „sympatia” (*sympathy*), choć znaczyło zapewne początkowo to samo, można obecnie bez popełnienia większego błędu użyć do oznaczenia naszego współodczuwania z wszelkim doznaniem emocjonalnym.

6 W pewnych przypadkach sympatia zdaje się powstawać już na widok wzruszenia innej osoby. Uczucia czasami zdają się przechodzić bezpośrednio z jednej osoby na drugą, zanim uświadomimy sobie, co je wywołało u osoby, w pierwszym rzędzie je przeżywającej. Smutek czy radość, na przykład, które przejawiają się wyraziście w wyglądzie i gestach danej osoby, bezpośrednio wpływają na widza wywołując pewien zakres odpowiadającego im przykrego czy przyjemnego uczucia. Uśmiechnięta twarz jest dla każdego, kto ją ogląda, radosnym obiektem, podczas gdy ponura mina — smutnym.

7 Nie występuje to jednakże powszechnie, czyli w odniesieniu do każdego uczucia. Są takie uczucia, których ekspresja nie wzbudza sympatii, lecz zanim poznamy ich przyczynę, wywołują niechęć i nastrojają nas wrogo.

Szalone zachowanie zagniewanego człowieka bardziej rozjątrzy nas przeciw niemu niż przeciwko jego nieprzyjaciółom. Ponieważ nie znamy przyczyny jego rozdrażnienia, jego przypadek nie może stać się nam bliski, nie możemy też wyobrazić sobie niczego, co by było podobne do uczucia, które wznieciło to rozdrażnienie. Widzimy natomiast wyraźnie sytuację ludzi, na których jest zagniewany, przeczuwamy, na jaki atak mogą być narażeni ze strony tak rozwścieczonego przeciwnika. Łatwo więc sympatyzujemy z ich obawami i niechęcią i natychmiast jesteśmy gotowi do wystąpienia przeciw człowiekowi, z którego strony wydaje się zagrażać im tak wielkie niebezpieczeństwo.

Skoro już sam widok smutku i radości wywołuje w nas 8
w pewnym stopniu analogiczne uczucia, to dzieje się to dlatego, iż sugerują nam one ogólne wyobrażenie dobrego czy też złego losu, spadającego na osobę, u której obserwujemy te emocje: w przypadku tych uczuć jest to wystarczające, by móc na nas już w pewnym stopniu oddziaływać. Skutki smutku i radości ograniczają się do osoby doznającej tych emocji, których wyraz, inaczej niż to się dzieje w przypadku niechęci, nie sugeruje nam wyobrażenia innej osoby, której sytuacją się przejmujemy i której dobro jest przeciwstawne tej pierwszej. Ogólne wyobrażenie dobrego czy złego losu wytwarza więc zainteresowanie osobą, której ten los dotyczy, natomiast ogólne wyobrażenie rozdrażnienia nie wywołuje sympatii wobec gniewu człowieka, który był sprowokowany. Natura zdaje się uczyć nas okazywania niechęci wobec jego uczucia, i dopóki nie zostaniemy poinformowani o przyczynie gniewu, raczej do zajęcia stanowiska przeciw niemu.

Nawet sympatia wobec smutku i radości innego człowieka, 9
zanim poznamy ich przyczynę, jest zawsze ogrom-

nie niedoskonała. Ogólne biadanie wyrażające jedynie udrękę cierpiącego wywołuje raczej ciekawość zbadania jego sytuacji wraz z pewną skłonnością do sympatyzowania z nim niż konkretnie dostrzegalną sympatię. Pierwsze pytanie, jakie zadajemy, to: Co ci się przydarzyło? Zanim na nie odpowie, choć jesteśmy zaniepokojeni zarówno ze względu na mgliste wyobrażenie jego nieszczęścia, a jeszcze bardziej ze względu na udrękę snucia różnych domysłów, co to może być, nasze współodczuwanie nie występuje wyraźnie.

- 10 Sympatia powstaje więc nie tyle wtedy, gdy obserwujemy ekspresję uczuć drugiego człowieka, lecz wtedy, gdy poznajemy sytuację, która je wywołuje. Czasami odczuwamy dla drugiego człowieka uczucie, do którego on sam nie wydaje się bynajmniej zdolny. Kiedy bowiem postawimy się w jego sytuacji, za sprawą wyobraźni uczucie to rodzi się w naszym sercu, choć u niego aktualnie nie występuje. Rumienimy się z powodu zuchwalstwa i bezczelności jakiegoś człowieka, choć wygląda na to, że on sam nie zdaje sobie sprawy, że jego zachowanie jest niewłaściwe; stajemy się bowiem bezradni wobec poczucia wstydu, które by musiało nas opanować, gdybyśmy zachowywali się tak absurdalnie.
- 11 Ze wszystkich nieszczęść, na które narażony jest człowiek z racji swej śmiertelności, utrata rozumu wydaje się dla tych wszystkich, którzy posiadają choć iskierkę uczuć ludzkich, niewątpliwie najstraszniejsza i wobec tego fatalnego etapu nędzy ludzkiej głębiej współczują niż wobec wszelkiej innej niedoli. Lecz nieszczęśnik, którego to dotyczy, być może śmieje się, śpiewa i nie zdaje sobie sprawy ze swego nieszczęścia. Udręka, którą czują ludzie na widok takiego osobnika, nie może więc być odbiciem uczuć tego skazańca. Cała więc litość obserwatora wy-

plywa z refleksji, co on sam by czuł, gdyby znalazł się w takiej niepomysłnej sytuacji gdyby wówczas, co jest zapewne niemożliwe, był w stanie rozważyć to w świetle obecnego rozumu i władzy sądenia.

Jakaż udręka musi być udziałem matki, gdy słyszy 12
jęki swojego maleństwa, nie mogącego w śmiertelnej walce z chorobą wyrazić tego, co czuje? Wyobrażając sobie jak dziecko cierpi, do jego rzeczywistej bezradności dołącza świadomość tego, jak bezradne jest dziecko i własne przerażenie wobec nieznanych skutków schorzenia. Z tego wszystkiego tworzy, ku własnemu strapieniu, najpełniejsze wyobrażenie cierpienia i niedoli. Maleństwo czuje tylko nie zawsze bardzo dotliwą dokuczliwość obecnej sytuacji. Co się tyczy przyszłości czuje się całkowicie niezagrożone i jego krótkowzroczność i brak przewidywania stwarza antidotum wobec strachu i niepokoju, które zazwyczaj zadręczają w najwyższym stopniu serce ludzkie, a którym rozum i filozofia na próżno próbują przeciwdziałać, gdy dziecko dorosnie do wieku dojrzałego.

Nawet zmarłym towarzyszy uczucie naszej sympatii 13
i pomijając to, co jest naprawdę ważne w tej sytuacji, ten budzący trwogę przyszły byt, poruszeni jesteśmy głównie przez okoliczności, które działają na nasze zmysły, lecz nie mogą nic wpłynąć na ich los. Cóż to za nieszczęście — myślimy — być pozbawionym światła słonecznego, znaleźć się poza obrębem życia i obcowania z innymi, leżąc w zimnym grobie, ulegać rozkładowi i niszczycielskiemu działaniu robactwa; nie liczyć się już w tym świecie, a rychło być wymazanym z uczuć a nawet z pamięci najdroższych przyjaciół i krewnych. Zdaje nam się, że nawet największe oddanie dla zmarłych jest niczym wobec strasznego nieszczęścia, które im przypadło. Zaoferowanie zmarłym daniny współodczuwania zdaje się być w dwój-

nasób uzasadnione teraz, kiedy zagraża im zapomnienie. Sztucznie zaś podejmując próżne wysiłki na rzecz zachowania pamięci o nich, na nasze nieszczęście, usiłujemy sztucznie podtrzymać smutną pamięć ich złego losu. Fakt, że nasza sympatia nie jest w stanie przynieść zmarłym pocieszenia, zdaje się być dodatkowym momentem w ich klęsce; pomyśleć, że wszelkie nasze możliwe wysiłki są bezskuteczne, że to, co łagodzi wszystkie inne przykrości — żal, miłość i ubolewania przyjaciół nic tutaj nie dadzą, tylko pogorszą nasze poczucie ich nieszczęsnego losu. Te okoliczności wszakże niewątpliwie nie mają wpływu na los zmarłych, również myśl o tym nie może zakłócić głębi bezpieczeństwa ich spoczynku. Wyobrażenie ich straszliwego bezkresnego smutku, którą fantazja przypisuje naturalnie ich stanowi, wypływa z faktu, iż łączymy się ze zmianą, która im się przydarzyła, ze świadomości, iż ta zmiana nastąpiła, z tego, że stawiamy siebie w ich sytuacji i wreszcie z tego, jeśli wolno mi tak powiedzieć, że zasiedlamy naszymi żywymi duszami ich martwe ciała, czerpiąc w ten sposób pojęcie, jakie byłyby nasze uczucia w ich sytuacji. Ten właśnie złudny obraz wyobraźni sprawia, że przewidywanie naszego własnego zgonu jest dla nas tak przerażające i że wyobrażenie tych okoliczności, które niewątpliwie nie będą dla nas przykre po śmierci, za życia czynią nas nieszczęśliwymi. I stąd właśnie rodzi się jeden z najbardziej znaczących czynników natury ludzkiej, strach przed śmiercią, zakała naszego szczęścia, ale także zaporą przed niesprawiedliwością człowieka, co choć dotyka i upokarza jednostkę, strzeże i chroni społeczeństwo.

Rozdział II

*O przyjemności, jaką daje
wzajemna sympatia*

Bez względu na to, co jest przyczyną sympatii czy też jak może być wywołana, nie ma nic przyjemniejszego nad widok oddźwięku wobec uczuć naszego serca u innych; nic też nie oburza nas bardziej niż zjawisko przeciwne. Zwolennicy dedukcji wszystkich naszych uczuć z pewnych subtelnych cech miłości własnej bez trudu wytłumaczą, zgodnie ze swoimi zasadami, zarówno tę przyjemność, jak tę przykrość. Człowiekowi — mówią — świadomemu swej słabości i potrzeby pomocy ze strony innych sprawia radość widzieć, że inni przejmują jego emocje, gdyż wtedy jest pewny ich pomocy; smuci go zaś, gdy jest inaczej, gdyż wtedy jest pewien, że nie zgodzą się mu pomóc. Wszelako zarówno przyjemność jak przykrość występują tak błyskawicznie a często w tak błahych okazjach, że wydaje się to oczywiste, iż trudno je przypisać względowi na dobro własne. Człowiek czuje się upokorzony, gdy chcąc rozerwać towarzystwo, widzi, że tylko on śmieje się z własnych dowcipów. Przeciwnie, wesołość towarzystwa jest dla niego bardzo przyjemna i zgodność ich uczuć z tym, co on odczuwa, traktuje jako pochwałę dla siebie.

Jego przyjemność nie zdaje się też całkowicie wynikać z dodatkowego ożywienia, jakie jego wesołość zyskuje z sympatii z innymi, ani jego przykrość z zawodu, jaki jest jego udziałem, gdy ta przyjemność nie następuje. Choć zarówno pierwsza, jak druga czynią to niewątpliwie w jakiejś mierze. Kiedy po wielokrotnym czytaniu książki czy poematu, dalsze jego czytanie dla siebie przestaje być przyjemnością, ciągle jeszcze może być przyjemne czy-

tanie dla towarzysza. Dla słuchacza ma wszelkie zalety nowości; stajemy przed zaskoczeniem i podziwem, które w nim naturalnie powstały, lecz które nie mogą nas już poruszyć; rozważamy wszystkie idee, które książka przedstawia raczej w takim świetle, jak ukazują się słuchaczowi, niż w takim, jakie jest naszym udziałem, i przyjemne jest dla nas jego współodczucie, które w ten sposób ożywia naszą przyjemność. Przeciwnie, powinniśmy być strapieni, jeśli go to nie bawiło i z czytania dla niego nie moglibyśmy już doznawać przyjemności. Jest to ten sam przypadek. Weselość towarzystwa z pewnością ożywia naszą weselość, a jego obojętność niewątpliwie sprawia nam zawód. Wszelako, może to się przyczynić zarówno do przyjemności, którą czerpiemy z pierwszego, jak do przykrości, odczuwanej z drugiego, w żadnym wypadku nie jest to jedyną przyczyną każdego z tych uczuć; ta zaś zgodność uczuć innych ludzi z naszymi zdaje się być przyczyną przyjemności, zaś jej brak przyczyną przykrości, której nie można wyjaśnić w ten sposób. Sympatia z moją radością, którą moi przyjaciele wyrażają, może niewątpliwie dostarczyć mi przyjemności ożywiając tę radość, lecz wyrażenie sympatii z moim smutkiem, jeśli będzie to służyło jedynie do ożywienia mego smutku, nie dostarczy mi żadnej przyjemności. Jednakże sympatia ożywia radość i przynosi ulgę w smutku. Ożywia radość przedstawiając inne źródło satysfakcji; uśmierza zaś smutek podsuwając sercu jedyne przyjemne uczucie, które jest wówczas sercu dostępne.

- 3 Zgodnie z tym można zaobserwować, że bardziej jesteśmy skłonni przekazać przyjaciółom uczucia nieprzyjemne niż przyjemne, że czerpiemy większą satysfakcję z ich sympatii wobec tych pierwszych niż drugich

i że większy wstrząs wywołuje brak tej sympatii wobec naszej przykrości.

Jakaż ulgę odczuwają nieszczęśnicy, gdy znaleźli kogoś, komu mogą przekazać przyczynę swego smutku? Wraz z sympatią drugiej osoby zdają się pozbyć części swego smutku: nie byłoby niewłaściwe powiedzieć, że dzieli on z nim smutek. Nie tylko odczuwa smutek tego samego rodzaju, jaki oni odczuwają, lecz także jeśli przejął część tego na siebie, to co odczuwa, zdaje się łagodzić ciężar ich doznań. Jednakże opowiadając o swoich nieszczęściach w pewnej mierze odnawiają swój smutek. Pobudzają w pamięci wspomnienie okoliczności, które przyczyniły się do ich utrapienia. Zgodnie z tym, leją lzy obficie i stają się mniej odporni na wszystkie następstwa smutku. Pomimo to, znajdują w tym przyjemność i niewątpliwie znaczną ulgę. Słodycz sympatii drugiego człowieka przewyższa znacznie gorycz smutku, który by mógł wzbudzić sympatię, ożywił się i odnowił. Nie wzruszać się radością naszych towarzyszy jest niczym innym jak tylko brakiem oglądy, lecz nie zachować powagi, gdy mówią nam o swoim cierpieniu, jest prawdziwie rażącym brakiem uczuć ludzkich.

Miłość jest przyjemnym uczuciem, resentyment, nawet w małym stopniu, nieprzyjemnym. Zgodnie z tym nie zależy nam nawet w połowie na tym, by nasi przyjaciele przejmowali się naszymi przyjaźniami, lecz by zrozumieli nasze resentymenty. Łatwo wybaczymy im, choć zdają się być niewiele poruszeni względami, które nam okazano, lecz tracimy cierpliwość, gdy zdają się obojętni na krzywdy, które nam uczyniono. Nie gniewamy się na nich tak bardzo, gdy nie przyłączają się do naszej wdzięczności, jak wtedy gdy nie czują oddźwięku wobec naszych resentymentów.

Łatwo im też przebaczymy, gdy naszych przyjaciół nie uczynią swoimi, ale nie wtedy, gdy nie staną się nieprzyjaciółmi tych, z którymi jesteśmy poróżnieni. Z rzadka sprzeciwiamy się, gdy mają wrogi stosunek do naszych przyjaciół, choć z tego powodu możemy być doprowadzeni do wszczęcia z nimi kłótni, lecz kłócimy się z całym przekonaniem dopiero wtedy, gdy żyją w przyjaźni z tymi drugimi. Przyjemne uczucie miłości i radości może zaspokoić na długo serce bez jakiegokolwiek przyjemności pośredniej. Gorzkie, bolesne uczucia smutku i rezydententu bardziej wymagają uzdrawiającej pociechy, jaką daje sympatia.

- 6 Tak jak osobę, która jest głównie zainteresowana jakimś zdarzeniem, cieszy nasza sympatia, zaś jej brak sprawia przykrość, tak samo my jesteśmy zadowoleni, gdy możemy z nią współodczuwać, a przykro nam, gdy nie jesteśmy w stanie tego uczynić. Nie tylko spieszymy z gratulacjami wobec powodzenia, ale i z ubolewaniami wobec człowieka dotkniętego nieszczęściem; przyjemność zaś, którą znajdujemy w rozmowie z kimś, z którego sercem możemy całkowicie współodczuwać, zdaje się aż nadto zadośćuczynić bólowi, jaki smutne jego położenie w nas może wzbudzić. Przeciwnie, mamy zawsze nieprzyjemne uczucie, gdy nie możemy z nim współodczuwać i miast doznawać przyjemności, że jesteśmy wolni od tego bólu współodczuwania, przykro nam, że nie możemy dzielić jego udreń. Słyszac głośnie narzekania osoby, na którą spadły nieszczęścia, gdy odniesiemy ten przypadek do siebie i zdamy sobie sprawę, że na nas nie mogłyby wyrzucić tak przemożnego wpływu, jej żale nas oburzają. Skoro zaś nie możemy się tym przejąć, nazywamy to bezduszością i słabością charakteru. Z drugiej strony, przygnębia nas, gdy widzimy, że ktoś jest nadmiernie szczęśliwy czy pod-

niecony wówczas, gdy, jak to się mówi, los tylko niezna-
cznie się doń uśmiechnie; nie godzimy się nawet z jego
radością. Skoro zaś nie możemy przejąć się jego radością,
nazywamy to jego lekkomyślnością czy szaleństwem.
Tracimy nawet humor, gdy nasz towarzysz śmieje się
głośniejsz i dłużej z dowcipu, który według nas na to nie
zasługuje; to znaczy, dłużej niż, jak nam się wydaje, my
sami moglibyśmy się z tego śmiać.

Rozdział III

*O ocenie, czy uczucia innych ludzi są właściwe,
czy niewłaściwe w zależności od tego,
czy są zgodne, czy niezgodne
z naszymi własnymi uczuciami*

Gdy początkowo uczucia osoby przeżywającej są w dos-
konalej zgodzie z sympatycznymi emocjami widza,
niewątpliwie wydają mu się słuszne, właściwe i odpo-
wiednie do przedmiotu. Odwrotnie, gdy uświadamiając
sobie sytuację stwierdzi, że nie zgadzają się z tym, co
on sam czuje, niewątpliwie wydają mu się niesłuszne,
niewłaściwe i nie stosowne do przyczyn, które je wywołały.
Tak więc aprobata uczuć innych ludzi jako odpowiednich
do ich przedmiotów jest tym samym, co stwierdzenie, że
całkowicie z nimi współodczuwamy. Kiedy zaś nie
aprobuje się ich w tym względzie, jest tym samym co
stwierdzenie, że nie współodczuwamy ich całkowicie.
Człowiek, który oburza się na krzywdę, którą mi wy-
rządzono i widzi, że ja oburzam się dokładnie tak samo,
niewątpliwie aprobuje moją urazę (*resentment*). Człowiek,
którego sympatia wobec mojego smutku idzie w parze
z moim smutkiem, może jedynie uznać, że mój smutek

jest uzasadniony. Ktoś, kto podziwia ten sam poemat, ten sam obraz i to podziwia je dokładnie tak samo, niewątpliwie uzna słuszność mojego podziwu. Ktoś, kto śmieje się z tego samego dowcipu i to śmieje się razem ze mną, z trudnością mógłby zaprzeczyć, że mój śmiech jest uzasadniony. Odwrotnie, ten, kto w różnych okazjach nie doznaje takich uczuć jak ja, albo odczuwa je całkowicie niewspółmiernie, musi nie pochwalać moich odczuć z tej racji, iż są niezgodne z jego odczuciami. Jeśli moja uraza przewyższa oburzenie mego przyjaciela, jeśli mój smutek przewyższa jego najbardziej wrażliwe współodczuwanie razem ze mną, jeśli mój podziw jest zbyt ogromny czy zbyt znikomy, by mógł odpowiadać jego własnemu odczuciu, jeśli ja śmieję się głośno i z całego serca, kiedy on tylko się uśmiecha, lub odwrotnie, kiedy ja się tylko uśmiecham, a on śmieje się głośno i z całego serca, we wszystkich tych przypadkach, skoro tylko rozważy sprawę, by stwierdzić, jak to wpływa na mnie odpowiednio do tego, w jakim stopniu nasze uczucia nawzajem są niewspółmierne — z konieczności narażam się w większej lub mniejszej mierze na jego dezaprobatę. W każdej sytuacji jego własne odczucia są miernikiem oceny moich odczuć.

- 2 Aprobata stanowiska drugiego człowieka to przyjęcie tego stanowiska, zaś przyjęcie go jest jego aprobatą. Jeśli te same racje, które przekonują ciebie, tak samo przekonują mnie, niewątpliwie pochwalam twoje przekonanie; jeśli nie przekonują, nie pochwalam go: nie mogę też z pewnością przyjąć, że mogę pochwalać pierwsze, a nie dezaprobować jednocześnie drugiego. Tak więc aprobata czy dezaprobatą stanowiska innych ludzi jest uznana przez wszystkich jako stwierdzenie, czy to stanowisko zgadza się, czy nie zgadza z naszym stano-

wiskiem. Wszelako jest to dokładnie taka sama sytuacja, jak w przypadku aprobaty czy dezaprobaty odczuć czy emocji innych ludzi.

Są oczywiście przypadki, kiedy nasza aprobata zdaje się występować bez względu na współodczuwanie czy zgodność uczuć, a konsekwentnie gdy uczucie aprobaty zdaje się różnić od postrzeżenia tej zgodności. Przy bliższym zastanowieniu jednakże przekonamy się, że w tych przypadkach nasza aprobata opiera się ostatecznie na współodczuwaniu czy zgodności tego samego rodzaju. Na poparcie sięgnę do jednego z przypadków wielce błahej natury, gdyż wtedy opinie człowieka są mniej narażone na wypaczenie przez błędne teorie. Często aprobujemy dowcip i uważamy, iż śmiech towarzystwa jest całkiem słuszny i właściwy, choć sami się nie śmiejemy, gdyż, być może, jesteśmy w ponurym nastroju lub tak się składa, że myślimy o innych sprawach. Lecz z doświadczenia wiemy, jakiego rodzaju dowcipy są w stanie nas rozśmieszyć w większości sytuacji i stwierdzamy, że to jest właśnie dowcip tego rodzaju. Aprobujemy więc śmiech towarzystwa i czujemy, że jest naturalny i odpowiedni do jego przedmiotu; chociaż bowiem w danym momencie nie możemy w śmiechu współuczestniczyć, zdajemy sobie sprawę, że w większości przypadków włączylibyśmy się z całego serca.

To samo zdarza się często, jeśli chodzi o wszelkie inne uczucia. Na ulicy mija nas przechodzień z oznakami najgłębszego strapienia i od razu wiadomo, że doniesiono mu właśnie o śmierci jego ojca. Niemożliwe jest, abyśmy w tym przypadku nie aprobowali jego smutku. Może się jednak często zdarzyć, bez ujmy dla naszych ludzkich uczuć, że gdy tylko w małym stopniu odczuwamy głębię jego smutku, to niełatwo przyjdzie nam uświadomić sobie

pierwsze żywe objawy doznań troski z jego powodu. Być może nie znamy ani jego, ani jego ojca, albo może się zdarzyć, że zajmujemy się czymś zupełnie innym i nie możemy przedstawić sobie w naszej wyobraźni różnych okoliczności zmartwienia, które niewątpliwie mocno go dotknęły. Z doświadczenia jednakże wiemy, że tego rodzaju nieszczęście zazwyczaj wywołuje smutek tej miary i wiemy, że gdybyśmy się zastanowili nad jego sytuacją w całości i we wszystkich jej elementach, z całą pewnością moglibyśmy z nim jak najżywczej współodczuwać. Aprobowanie jego smutku opiera się na uświadomieniu sobie tej uwarunkowanej sympatii, nawet w tych przypadkach, gdy ta sympatia w danym momencie nie występuje. Ogólne zasady wynikające z naszych wcześniejszych doświadczeń określające, jak zazwyczaj powinniśmy odpowiadać na te doznania, korygują w tej sytuacji, jak i w innych, niewłaściwość naszych uczuć.

- 5 Uczucie czy namiętność naszego serca, które dają początek wszelkiemu działaniu i od których zależy ostatecznie wszelka cnota i wada, można rozważać w dwóch aspektach, czy w dwóch różnych zależnościach; po pierwsze, w zależności od przyczyny ich powstawania, czy motywu, który je wywołuje; i po drugie, w zależności od celu, który zakłada, czy skutku, który stara się osiągnąć.
- 6 Na stosowności lub niestosowności, odpowiedniości (*proportion*) lub nieodpowiedniości (*disproportion*) uczucia, co wiąże się z ich przyczyną lub przedmiotem, polega właściwość czy niewłaściwość, przyzwoitość czy nikczemność wynikającego z tych uczuć działania.
- 7 W dobroczynnej lub szkodliwej naturze skutków, które uczucie sobie zakłada czy próbuje wywołać, leży zasługa czy błąd działania, właściwości, które uprawniają do nagrody albo skazują na ukaranie.

W ostatnich latach filozofowie zajmowali się głównie 8
tendencjami uczuć nie przywiązując wielkiej wagi do
ich zależności wobec przyczyn, które je wywołują. W co-
dziennym życiu jednakże osądzając postępowanie jakiejś
osoby i uczuć, które nią kierowały, rozważamy je nie-
ustannie z tych dwóch stron. Kiedy mamy za złe innej
osobie przerost miłości, smutku, odrazy, nie tylko rozwa-
żamy destruktywne skutki, które one skłonne są przynieść,
lecz także tę blagę okazję, która je spowodowała. Zalety
jego oblubienicy, mówimy, nie są tak wielkie, jego
nieszczęście nie takie straszne, wyzwanie nie ta-
kie nadzwyczajne, by usprawiedliwić tak gwałtowne
uczucie. Bylibyśmy bardziej pobłażliwi, może nawet bys-
my uznali gwałtowność jego pasji, gdyby jej przyczyna
była w jakimś względzie współmierna do tego uczu-
cia.

Jeśli oceniamy w ten sposób jakiegokolwiek uczucie jako 9
współmierne lub niewspółmierne do przyczyny, która
je wywołuje, jest zgoła niemożliwe, abyśmy mogli po-
służyć się jakąś inną zasadą czy regułą, a sięgniemy je-
dyńcie do odpowiedniego uczucia w nas samych. Jeśli,
przenosząc sprawę do naszego własnego serca, stwier-
dzimy, że uczucia te zgadzają się z naszymi, z konieczności
aprobujemy je jako odpowiednie i właściwe do ich przed-
miotów; jeśli jest inaczej, z konieczności dezaprobujemy
je jako przesadne i niewspółmierne.

Miernikiem, którym człowiek ocenia możliwości (*fa-* 10
culty) innego człowieka, są jego własne możliwości.
Oceniam twój wzrok według mojego, twój słuch według
mojego, twój rozum według mojego rozumu, twój re-
sentyment według mojego resentymentu, twoją miłość
według mojej miłości. Ani nie mam, ani nie mogę mieć
innego sposobu ich oceny.

Rozdział IV

Dalszy ciąg tego samego tematu

- 1 Możemy oceniać właściwość czy niewłaściwość uczuć innej osoby w zależności od tego, czy odpowiadają lub nie odpowiadają naszym własnym uczuciom w dwóch różnych okolicznościach; po pierwsze, gdy rozważamy przedmioty, które je wywołują bez jakiegoś szczególnego odniesienia czy to do nas samych, czy do osoby, której uczucia oceniamy albo też, po drugie, gdy rozważamy je jako szczególny wpływ na nas, czy na drugą osobę.
- 2 I. Jeśli chodzi o sprawy, które rozważamy bez szczególnego odniesienia do nas samych czy do osoby, której uczucia oceniamy, to, jeśli jej uczucia całkowicie odpowiadają naszym uczuciom, przypisujemy jej cechy dobrego smaku i zdrowego sądu. Piękno doliny, wysokość góry, ozdoby budowli, ekspresja obrazu, konstrukcja przemówienia, postępowanie trzeciej osoby, proporcje różnych wielkości i liczb, różnorodne widoki, które nieustannie ukazują nam wielki mechanizm wszechświata z jego ukrytymi kołami i sprężynami, wszelkie ogólne tematy nauki i smaku, oto co i ja, i mój towarzysz uważamy, iż nie ma szczególnego związku ani z nim, ani ze mną. Obydwaj rozpatrujemy je z tego samego punktu widzenia i nie ma okazji ani do współodczuwania, ani do tej wyimaginowanej zmiany sytuacji, z której powstaje współodczuwanie, by z racji na nie wytworzyć najdoskonalszą harmonię uczuć i namiętności. Jeśli, pomimo to, wpływają na nas inaczej, wynika to albo z różnego stopnia zainteresowania skierowanego na poszczególne składniki tych złożonych przedmiotów, podyktowanego przez różne nasze przyzwyczajenia, albo też z różnego stopnia naturalnej wnikliwości człowieka, do którego są skierowane.

Jeśli uczucia mojego towarzysza są zbieżne z moimi, 3
jeśli chodzi o rzeczy tego rodzaju, które są oczywiste
i proste, i względem których nigdy nie znalazłem osoby
różniącej się ode mnie w doznaniach, choć dla mnie jest
koniecznością je aprobować, to jednak wydaje się, że
mój towarzysz nie zyskuje ani pochwały, ani podziwu
ze względu na nie. Jeśli jednakże nie tylko są zbieżne
z moimi uczuciami, ale i powodują je, i kierują nimi;
jeśli jego doznanie szło w parze, jak się wydaje, ze zwró-
ceniem uwagi na wiele rzeczy, które ja przeoczyłem i dosto-
sowaniem ich do różnych okoliczności ich przedmiotu,
nie tylko je aprobuję, lecz jestem zdumiony i zaskoczony
ich niecodzienną ostrością i wszechstronnością, zaś mój
towarzysz zasługuje na wielki podziw i pochwałę. Apro-
bata bowiem spotęgowana przez zdumienie i zaskoczenie
daje początek uczuciu, które właściwie nazywa się po-
dziwem, i którego naturalnym wyrazem jest pochwała.
Wypowiedź człowieka, że znakomita piękność jest bardziej
pożądana niż odrażająca ułomność lub że dwa razy dwa
równa się cztery, musi z pewnością zyskać aprobatę
wszystkich w całym świecie, lecz nie będzie oczywiście
wielce podziwiana. Dopiero wnikliwa i subtelna trafność
sądu człowieka o dobrym smaku, który odróżnia drobne
i trudno postrzegalne różnice piękna i ułomności; dopiero
wszechstronna ścisłość doświadczonego matematyka wy-
jaśniającego z łatwością najbardziej zawikłane i zdumie-
wające proporcje; dopiero czołowa postać w nauce i rze-
cznik smaku, który wie i kieruje naszymi uczuciami,
a zasięg i wysokiej miary słuszność tych zdolności zaska-
kują nas i zdumiewają; dopiero oni wzbudzą nasz podziw
i zdają się zasługiwać na nasze uznanie. Na tej podstawie
opiera się w znacznej mierze pochwała, którą zyskuje to,
co się nazywa cnotami intelektu.

- 4 Można przyjąć, że za tymi wartościami przemawia ła ich użyteczność; I, niewątpliwie, kiedy się zajmujemy rozważaniem ich użyteczności, to przysparza im to nową wartość. Najpierw, jednak, aprobujemy sąd drugiego człowieka nie jako coś pożytecznego, lecz jako słuszny, ścisły, zgodny z prawdą i rzeczywistością; a jest oczywiste, że przypisujemy jego sądowi te właściwości nie z innych powodów, lecz z tej racji, że zgadza się z naszym sądem. W ten sposób aprobujemy smak najpierw nie jako coś pożytecznego, lecz jako to, co jest słuszne, subtelne i ściśle odpowiednie do swego przedmiotu. Idea użyteczności wszelkich właściwości tego rodzaju jest po prostu późniejszą refleksją, a nie tym, co najpierw zaleca nam je aprobować.
- 5 II. Co się tyczy przedmiotów, które wpływają w szczególności na nas samych, czy na osobę, której uczucia oceniamy, niełatwo przychodzi tu uświadomić sobie to zgranie i odpowiedniość, a jednocześnie jest to o wiele bardziej ważkie. Mój towarzysz naturalnie nie rozpatruje nieszczęścia, które na mnie spadło, czy krzywdy, która mnie spotkała, z tego samego punktu widzenia, z którego ja je rozważam. Mnie dotyczą one znacznie bardziej. Nie patrzymy z tego samego punktu, tak jak to jest w przypadku obrazu, poematu, czy systemu filozoficznego, a tym samym w różny sposób ulegamy ich wpływowi. Jednakże jest mi znacznie łatwiej przejść nad brakiem odpowiedniości uczuć, jeśli chodzi o takie obojętne przedmioty, które nie dotyczą ani mnie, ani mego towarzysza, niż wtedy, gdy to wielce mnie interesuje, jak nieszczęście, które na mnie spadło, czy krzywda, która mnie spotkała. Choć pogardzasz tym obrazem, czy poematem, czy nawet systemem filozoficznym, które ja podziwiam, niewielkie będzie niebezpieczeństwo kłótni

z tego powodu. Żaden z nas nie może być sensownie zbyt nimi zainteresowany. Wszystkie one winny być dla nas sprawami wielce obojętnymi. Tak więc, choć nasze stanowiska będą przeciwstawne, nasze uczucia mogą być niemal takie same. Jest jednakże całkiem inaczej, co się tyczy przedmiotów, które zarówno na ciebie jak na mnie wywierają szczególny wpływ. Choć twoje oceny w zakresie filozofii, choć twoje odczucia w dziedzinie smaku są całkowicie przeciwne moim, mogę łatwo pogodzić się z tym przeciwieństwem. Jeśli zaś jestem choć trochę opanowany, mogę znaleźć przyjemność w rozmowie z tobą, nawet na te tematy. Jeśli jednak nie współodczuwasz z nieszczęściami, które mnie spotkały, czy też twoje współodczuwanie jest niewspółmierne w żadnej mierze ze smutkiem, który doprowadza mnie do szaleństwa, czy też jeśli nie oburzasz się na krzywdę, która mnie dotknęła, albo też oburzenie to jest niewspółmierne w żadnej mierze z odczuciem urazy (*resentment*), które mnie ponosi, nie możemy już dłużej rozmawiać na te tematy. Stajemy się nawzajem nie do zniesienia. Ani ja nie mogę wytrzymać twojego towarzystwa, ani ty mojego. Moja gwałtowność i pasja żenuje cię, ja zaś jestem wściekły z powodu twojego braku wrażliwości i uczucia.

We wszystkich przypadkach, gdzie może występować 6
pewna odpowiedniość uczuć między widzem i osobą, której te uczucia głównie dotyczą, widz musi przede wszystkim usiłować w miarę możliwości postawić się w położeniu drugiej osoby i przyswoić sobie każdą najblahszą okoliczność, która mogła przydarzyć się dotkniętemu nieszczęściem. Całą sytuację swojego towarzysza wraz z wszystkimi najbardziej blahymi przypadkami musi przyjąć jako własną i dążyć do jak najdoskonalszego

w miarę możliwości odtworzenia wyobrażonej zmiany sytuacji, na której opiera się jego sympatia.

- 7 Jednakże nawet gdy się tego dokona, odczuciom widza często zabraknie nasilenia, które odczuwa osoba cierpiąca. Choć sympatia tkwi w naturze ludzi, nigdy nie pojma, tego, co wydarzyło się drugiemu, wymiaru uczuć, które z samej natury ożywiają osobę głównie zainteresowaną. Wyobrażona zmiana sytuacji, na której opiera się sympatia, jest jedynie chwilowa. Myśl o własnym bezpieczeństwie, myśl, że oni sami nie są ofiarami cierpienia, narzuca im się nieustannie; i choć nie przeszkadza im w wyobrażeniu uczucia w jakiejś mierze analogicznego do tego, co czuje cierpiący, to jednak przeszkadza im w wyobrażeniu sobie pełnego wymiaru gwałtowności doznań osoby cierpiącej. Osoba, której to głównie dotyczy, zdaje sobie z tego sprawę, a jednocześnie żarliwie pragnie doskonalszej sympatii ze strony innych. Pragnie ulgi w cierpieniu, którą może zapewnić mu jedynie całkowita zgodność uczuć obserwatorów z jego własnymi. Jedynym pocieszeniem dla niego jest widzieć, że poruszenia ich serc w każdym względzie współgrają w tym samym rytmie z jego własnymi gwałtownymi i przykrymi odczuciami. Jednakże musi sobie zdawać sprawę, że osiągnięcie tego stanu jest możliwe jedynie wtedy, gdy obniży nasilenie swego gniewu do poziomu, jaki jest jedynie osiągalny przez jego obserwatorów. Musi stępić, jeśli mogę tak powiedzieć, ostrość naturalnego tonu gniewu, aby osiągnąć harmonię i zgodę z uczuciami otoczenia. To, co oni odczuwają, niewątpliwie, będzie zawsze różne w pewnych aspektach od tego, co on czuje, zaś współczucie nigdy nie może być dokładnie tożsame z jego naturalnym smutkiem. Ponieważ głęboko ukryta świadomość zmiany okoliczności, z której powstają uczucia sympatetyczne, jest jedynie

produktem wyobraźni, nie tylko powoduje to spadek jego napięcia, lecz w pewnej mierze zmienia także jego charakter i stwarza całkiem inną jego odmianę. Te dwa uczucia mogą jednakże, co jest oczywiste, wykazywać taką odpowiedniość wzajemną, iż wystarcza to do uzyskania harmonii w społeczeństwie. Choć nigdy nie mogą występować unisono, to tutaj potrzeba tylko zgodności i niczego więcej się nie wymaga.

Aby osiągnąć tę zgodę, natura, która uczy obserwatorów, jak przejąć sytuację osoby, której to głównie dotyczy, jako własną, podobnie uczy osobę cierpiącą, jak przejąć sytuację obserwatorów jako własne położenie. Tak jak oni stawiają siebie nieustannie w jego położeniu i stąd doznają podobnych odczuć, on stawia się nieustannie w ich położeniu i stąd w jakiejś mierze odczuwa chłodne opanowanie wobec własnego losu; a takie chłodne opanowanie, jak sobie zdaje sprawę, będzie ich postawą wobec jego własnego przypadku. Tak jak oni nieustannie rozważają, jakie byłyby ich doznania, gdyby ich w rzeczywistości spotkało nieszczęście, tak samo jemu nieustannie nasuwa się wyobrażenie, jak on sam by odczuwał, gdyby był tylko obserwatorem swojej sytuacji. Tak jak ich sympatia powoduje w jakimś stopniu, że patrzą na to jego oczyma, tak jego sympatia sprawia, że w jakimś stopniu patrzy na ich sympatię ich oczyma, szczególnie gdy dzieje się to w ich obecności; a ponieważ uczucie wtórne, które w ten sposób u niego powstaje, jest znacznie słabsze niż pierwotne, z konieczności osłabia nasilenie tego, co odczuwał, zanim stanął wobec obserwatorów, zanim począł zdawać sobie sprawę, w jaki sposób wpłynie ono na nich, i zaczął patrzeć na swoją sytuację w bezstronnym, obiektywnym świetle.

Umysł nieczęsto jest więc tak poruszony, by towarzystwo 9

przyjaciela nie przywróciło mu, do pewnego stopnia, spokoju i zrównowazenia. W obecności przyjaciela serce ucisza się i uspokaja. Natychmiast zaczynam się zastanawiać, w jakim świetle będzie on widział moją sytuację i sam zaczynam ją widzieć w tym samym świetle. Od zwykłego znajomego oczekujemy mniej sympatii niż od przyjaciela: znajomemu nie możemy odsłonić wszystkich szczegółowych okoliczności, które możemy wyjawiać przyjacielowi. Przyjmujemy więc wobec znajomego postawę bardziej powściągliwą i staramy się skoncentrować nasze myśli na ogólnych okolicznościach naszego położenia, które on jest skłonny rozważyć. Jeszcze mniej sympatii oczekujemy od zbiorowiska nieznajomych, dlatego wobec nich przyjmujemy postawę jeszcze bardziej powściągliwą i nieustannie staramy się złagodzić nasilenie naszej emocji do tego poziomu, który, jak można oczekiwać, to towarzystwo może przyjąć. Nie jest to też jedynie zachowanie pozorów. Jeśli bowiem trochę jesteśmy panami siebie, obecność zwykłego znajomego rzeczywiście uspokoi nas bardziej niż przyjaciela; obecność zaś zbiorowiska nieznajomych bardziej niż znajomego.

- 10 Towarzystwo i rozmowa są więc najskuteczniejszymi lekami na przywrócenie równowagi umysłu, jeśli na nie szczęście kiedykolwiek nam się przydarzyło ją stracić. Są też najlepszymi środkami służącymi do zachowania tego zrównoważonego, szczęśliwego nastroju, koniecznego warunku zadowolenia ze swojego losu i odczuwania przyjemności. Ludzie żyjący w zaciszu domowym i oddający się abstrakcyjnym rozmyśleniom, którzy w czterech ścianach mają skłonność pogrążyć się w myślach nad swoim smutkiem czy urazą (*resentment*), choć często mogą mieć więcej poczucia ludzkości, wspańałości i sym-

patyczniejsze poczucie honoru, to jednak rzadko posiadają zrównoważone usposobienie, tak zwyczajnie u ludzi światowych.

Rozdział V

O cnotach miłych i chwalebnych

Te dwie różne tendencje, tendencja obserwatora włączenia się w uczucia osoby, której to głównie dotyczy, i tendencja osoby głównie zainteresowanej, by zmniejszyć nasilenie swoich uczuć do wymiarów możliwych do przyjęcia przez obserwatora, stanowią podstawę różnych zespołów cnót. Na podstawie pierwszych powstają cnoty miękkie, miłe, cnota szczerzej życzliwości i wyrozumiałego poczucia ludzkości; drugie są źródłem tego, co wielkie, wzbudzające głęboki szacunek i chwalebne, cnoty samozaparcia, niezależności charakteru (*self-government*), panowania nad swoimi emocjami, cnoty, które podporządkowują wszystkie poruszenia naszej natury wymogom godności, honoru i przyzwoitości naszego postępowania¹.

Jakże miły wydaje się ktoś, kogo współodczuwające serce zdaje się odbijać wszystkie uczucia swoich rozmówców, kto smuci się z powodu ich nieszczęść, sprzeciwia ich krzywdom i cieszy z ich dobrego losu! Jeśli uda nam się uświadomić sobie sytuację jego towarzyszy, włączymy się do ich wdzięczności i wyczujemy, ile pocieszenia muszą czerpać z czulej sympatii tak szczerze oddanego przyjaciela. Przeciwnie zaś, jak nieprzyjemny wydaje się ktoś, kogo zatwardziałe i nieczułe serce porusza się tylko tym, co tylko jego dotyczy, jest zaś całkowicie obojętny wobec szczęścia czy nieszczęścia innych. Włączamy się także w ten przypadek, wnikamy w uczucie bólu, który

- musi sprawiać wszystkim ludziom, z którymi się spotyka, szczególnie zaś tym, wobec których zdajemy się żywić jak najwięcej współczucia, nieszczęśliwych i skrzywdzonych.
- 3 Z drugiej strony, jakże odczuwamy szlachetną trafność i stosowność postępowania tych, co w ich własnym przypadku wykazują spokój i opanowanie, sprawiające, że ich uczucia są szlachetne i którzy zniżają napięcie tych uczuć na miarę możliwości współloddźwięku u innych! Wrzaskliwy wyraz bólu, który bez jakiegokolwiek poczucia delikatności domaga się naszego współczucia jękami, łzami i natrętnymi lamentami, budzi naszą odrazę. Okazujemy natomiast szacunek wobec tego opanowanego smutku, smutku cichego i pełnego godności, jaki zdradzają jedynie opuchnięte powieki, drżące wargi i lica oraz delikatny, ale wzruszający nas umiar całego postępowania. Narzuca to nam również taki sam umiar. Odnosimy się doń z całym szacunkiem i z niepokojem śledzimy całe nasze zachowanie, by przez jakiś niewłaściwy odruch nie zmącić tego zgodnego spokoju, do zachowania którego potrzeba wiele wysiłku.
- 4 Podobnie, zuchwalstwo i brutalność gniewu, gdy ulegamy pasji bez umiaru i bez hamulców, jest ze wszechmiar najbardziej nieznośne. Podziwiamy natomiast szlachetny, wielkoduszny resentyment, który w następstwie największych krzywd, nie wzbudzi w sercu osoby cierpiącej gniewu, lecz wywołuje zrozumiałe oburzenie bezstronnego obserwatora; gdy ani jedno słowo, ani jeden gest nie wychodzi poza granice tego, co to bardziej uzasadnione uczucie może nakazać; gdy nawet w myślach nie próbuje większej zemsty, ani usiłuje zastosować większej kary, niż osoba bezstronna mogłaby sobie tego życzyć.
- 5 Stąd bierze się fakt, że uczucie skierowane do innych, a w niewielkim stopniu do nas samych, że powstrzymanie

naszych samolubnych uczuć a poddanie się uczuciom życzliwości, stanowi doskonałość natury ludzkiej; to jedynie może wytworzyć wśród ludzi harmonię uczuć i namiętności, na które się składa cała godność i przyzwoitość człowieka. Jak miłować bliźniego jak siebie samego jest wielkim prawem religii chrześcijańskiej, tak samo wielkim wskazaniem natury jest kochać siebie, jak kochamy naszego bliźniego lub, co wychodzi na jedno, jak nasz bliźni może nas kochać.

Jak smak i zdolność właściwego sądu rozpatrywane jako 6
przymioty zasługujące na pochwałę i podziw zdają się zakładać nieczęsto spotykaną delikatność uczuć i przenikliwość rozumu, tak cnoty wrażliwości i panowania nad sobą nie uważa się za przymioty przeciętne, lecz za przymioty o wymiarach nieprzeciętnych. Miła cnota poczucia ludzkości z pewnością wymaga wrażliwości znacznie wykraczającej poza granice tego uczucia, jakiego doznaje niewykształcony prostak. Wielka i chwalebna cnota wspaniałomyślności niewątpliwie wymaga więcej panowania nad sobą, niż są do tego zdolne istoty o słabej woli. Jak w przymiotach intelektu na przeciętną miarę nie występują zdolności, tak w moralności (*the moral*) na przeciętną miarę nie ma cnoty. Cnota jest doskonałością, czymś niezwykajnie wielkim i pięknym, co wznosi się ponad przeciętność i pospolitość. Na cnoty miłe składa się ten stopień wrażliwości, który zadziwia przez swoją nadzwyczajną i nieoczekiwaną delikatność i czułość. Na cnoty budzące głęboki szacunek i godne pochwały składa się ten stopień panowania nad sobą, które zdumiewa dzięki zadziwiającej wyższości nad najmniej dającymi się opanować pasjami natury ludzkiej.

W tym względzie istnieje znaczna różnica między cnotą 7
a zwykłą przyzwoitością; między tymi przymiotami i dzia-

łaniami, które zasługują na podziw i pochwałę, a tymi, które po prostu zasługują na aprobatę. W większości przypadków działanie zgodnie z najdoskonalszą przyzwoitością wymaga jedynie tego zwykłego, pospolitego stopnia wrażliwości czy panowania nad sobą, jakie posiadają nawet najwięksi nicponie, a czasami nawet ten stopień nie jest konieczny. Tak więc, by dać bardzo prymitywny przykład, jedzenie, gdy się jest głodnym, jest, niewątpliwie, w zwyczajnych okolicznościach, całkowicie słuszne i właściwe i nie może być nie uznane jako takie przez ogół. Nic jednakże nie byłoby bardziej absurdalne niż powiedzieć, że jest to działanie cnotliwe.

- 8 Przeciwnie, często może być wiele cnoty w takich działaniach, którym nie można przypisać pełnej przyzwoitości; mogą one bowiem jeszcze bardziej zbliżyć się do doskonałości niż można było tego oczekiwać w tych okolicznościach, gdzie było tak ogromnie trudno ją osiągnąć. To zaś często występuje w tych przypadkach, które wymagają największego wykorzystania panowania nad sobą. Są sytuacje, które takim ogromnym ciężarem spadają na serce człowieka, że największy stopień opanowania, jakim może się wykazać tak niedoskonała istota, jaką jest człowiek, nie może stłumić oznak słabości ludzkiej, czy też zmniejszyć nasilenia uczuć do tego umiarkowanego tonu, który w pełni może współodczuć bezstronny obserwator. Choć w tych przypadkach postępowanie człowieka cierpiącego dalekie jest od w pełni właściwego, to jednak może zasługiwać na pochwałę, a nawet w pewnym sensie może być nazwane cnotliwym. Może jeszcze wykazywać żarliwe dążenie do wielkoduszności i wspałałomyślności, do czego niezdolna jest większość rodzaju ludzkiego; i choć nie można jego działaniom przypisać pełnej doskonałości, może jednak być znaczniejszym

przybliżeniem do perfekcji, niż to w takich trudnych sytuacjach się spotyka, czy oczekuje.

W przypadkach tego rodzaju, przy określaniu stopnia nagany czy aprobaty przypisywanych czynowi, co zdaje się dotyczyć każdego działania, często korzystamy z dwóch różnych probierzy. Pierwszym jest wyobrażenie pełnej właściwości i doskonałości, których w tych trudnych sytuacjach nie osiąga ludzkie postępowanie, ani nawet nie może mu sprostać. W porównaniu z tymi doskonałymi działaniami, działania ludzkie muszą wydawać się zawsze godne nagany i niedoskonałe. Drugim probierzem jest wyobrażenie tego stopnia zbliżenia czy oddalenia od pełnej doskonałości, do którego zazwyczaj dochodzi większość ludzi. To, co wykracza poza ten stopień, bez względu na to, jak daleki dystans może go dzielić od absolutnej doskonałości, zdaje się zasługiwać na pochwałę; na naganę zaś zasługuje wszystko to, co go nie osiąga.

W ten sam sposób oceniamy wytwory sztuki, które przemawiają do wyobraźni. Badając dzieło mistrza z dziedziny poezji czy malarstwa, krytyk może czasami posłużyć się własnym wyobrażeniem doskonałości, której ani to dzieło, ani żaden inny wytwór człowieka nigdy nie osiągnie; jak długo będzie go porównywał ze swoim kanonem, będzie w nim widział tylko usterki i niedoskonałości. Jeśli jednakże zacznie rozważać, jakie miejsce pełni dane dzieło wśród innych tego samego rodzaju, z konieczności porównuje je z całkowicie innym probierzem, zwyczajnym stopniem doskonałości osiąganym zazwyczaj w tej szczególnej gałęzi sztuki; przy ocenie za pomocą tej nowej miary, dzieło często może zasługiwać na najwyższą pochwałę z racji, iż zbliża się znacznie bliżej do doskonałości, niż większość tych wytworów, które można z nim porównać.

Dział II

O STOPNIACH RÓŻNYCH UCZUĆ ZGODNYCH Z TYM, CO WŁAŚCIWE

Wprowadzenie

- 1 Jest sprawą oczywistą, że uczucie wywołane przez przedmioty szczególnie z nami związane, uczucie o takim nasileniu, że może się w nie włączyć obserwator, musi zasadzać się na pewnej przeciętności. Jeśli uczucie jest zbyt silne albo niewystarczająco silne, widz nie może go współodczuwać. Smutek czy uraza (*resentment*) z racji osobistych nieszczęść i krzywd mogą być często zbyt intensywne i u większości ludzi tak bywa. Podobnie, mogą być uczucia niewystarczająco silne, choć to się rzadziej zdarza. Nadmiar nazywamy słabością i gniewem, zaś niedostatek uczuć nierozsądkiem, brakiem wrażliwości i utratą ducha. Nie możemy ich współodczuwać, lecz widok ich przejawów zdumiewa nas i zawstydzają.
- 2 Ta przeciętność, na której zasada się to, co właściwe, różni się jednakże w poszczególnych uczuciach. Jej stopień jest wysoki w jednych, niski w innych. Intensywne okazywanie pewnych uczuć jest niewłaściwe nawet w okolicznościach, gdy jest wiadomo, że nie możemy powstrzymać się od doznawania ich w najwyższym tonie. Natomiast są inne uczucia, których wyrażanie w najwyższym nasileniu wielokrotnie jest niezmiernie chwalebne, choć może nawet uczucia te niekoniecznie tak silnie są doznawane. Do pierwszych należą te uczucia, które z pewnych

powodów wywołują tylko niewielki współoddźwięk uczuciowy, czy wcale go nie wywołują; do drugich należą te uczucia, które z innych powodów, wywołują największy współoddźwięk. Jeśli rozważymy wszystkie różnorodne uczucia natury ludzkiej, stwierdzimy, że uważa się je za właściwe lub niewłaściwe w zależności od tego, w jakiej mierze ludzie są skłonni je współodczuwać.

Rozdział I

O uczuciach biorących początek w organizmie ludzkim

I. Wyrażanie wysokiego stopnia uczuć, powstających z pewnej sytuacji czy dyspozycji organizmu jest niewłaściwe; od towarzystwa bowiem, nie mającego tego samego nastawienia, nie można wymagać współodczuwania. Okazywanie gwałtownego głodu, na przykład, choć w wielu okolicznościach głód nie tylko jest naturalny, ale i nie do uniknięcia, jest zawsze nieprzyzwoite i jedzenie żarłoczne jest powszechnie uznawane za pokaz złych manier. Występuje jednakże pewien stopień sympatii nawet wobec głodu. Przyjemnie jest widzieć naszych towarzyszy jedzących z wielkim apetytem, zaś objawy wstrętu do jedzenia u człowieka zdrowego są przykre. Zazwyczaj dyspozycja organizmu pozwala nastawić żołądek, jeśli mogą użyć takiego prostackiego wyrażenia, zgodnie z tym pierwszym, a nie drugimi objawami. Możemy współodczuwać z niedolą, spowodowaną ogromnym głodem, kiedy czytamy o tym w dziennikach z obłączenia czy morskiej podróży. Wyobrażamy sobie siebie w sytuacji cierpiących głód, i stąd łatwo pojmujemy smutek, strach i konsternację, które z konieczności muszą ich

doprowadzać do szaleństwa. My sami doznajemy w jakiejś mierze tych uczuć, a tym samym je współodczuwamy. Wszelako nie doznając głodu na skutek lektury opisu, nie można właściwie, nawet w tym przypadku, powiedzieć, że współodczuwamy ich głód.

- 2 Ten sam przypadek występuje, jeśli chodzi o uczucie, za sprawą którego natura łączy dwie płci. Choć oczywiście jest to najbardziej gwałtowne ze wszystkich uczuć, wszelkie jego silne przejawy uchodzą zawsze za niewłaściwe nawet między osobami, u których zaspokojenie najdalej posuniętych pragnień jest uznane jako w pełni niewinne, zarówno przez prawa ludzkie, jak boskie. Wydaje się jednak, że istnieje pewna doza sympatii nawet wobec tego uczucia. Rozmawiać z kobietą, tak jakbyśmy rozmawiali z mężczyzną, jest niewłaściwe i oczekuje się, że towarzystwo kobiet winno pobudzić w nas więcej wesołości, więcej przyjemności, i więcej uprzejmości. Nawet mężczyźni pogardzają trochę człowiekiem całkowicie niewrażliwym na płęć piękną.
- 3 Wobec wszystkich pragnień powstających za sprawą zmysłów czujemy wstręt: silne ich objawy budzą, naszą niechęć i są nieprzyjemne. Zgodnie z pewnymi przedstawicielami filozofii starożytnej, są to uczucia wspólne człowiekowi i zwierzętom, a nie mając związku z charakterystycznymi przymiotami natury ludzkiej wydają się przeto poniżej godności człowieka. Istnieje natomiast wiele innych uczuć, które są wspólne człowiekowi i zwierzętom, takie jak resentyment, naturalne przywiązanie, a nawet wdzięczność, które z tej racji nie wydają się tak grubiańskie. Prawdziwą przyczyną odrazy, którą żywimy wobec pragnień cielesnych, gdy je widzimy u innych ludzi, jest to, że nie możemy ich współdoznawać. Dla człowieka, który je odczuwa, przedmiot, który je wywołał, przestaje

być przyjemny z chwilą, gdy zostały zaspokojone; nawet samo ich istnienie często staje się mu przykre. Oczekuje on daremnie powrotu czaru, który porwał go przed chwilą, a teraz tak samo niewiele może współodczuwać własne ówczesne doznania, jak inna osoba. Po obiedzie polecamy zabrać nakrycia, i w ten sam sposób powinniśmy postępować z przedmiotami najżarliwszych i najgorętszych pragnień, jeśli są one jedynie przedmiotami uczuć biorących swój początek w konstytucji cielesnej.

W panowaniu nad żądzami cielesnymi zasadza się 4
przymiot właściwie nazywany powściągliwością. Ograniczenie pragnień cielesnych, by były zgodne z zaleceniami zdrowia i pomyślności, należy do roztropności. Natomiast sprowadzenie ich do granic wymaganych przez stosowność, przyzwoitość, delikatność i skromność jest domeną powściągliwości.

Z tej samej racji głośne okazywanie bólu fizycznego, 5
choć może być nie do zniesienia, wydaje się zawsze niemęskie i niestosowne. Istnieje jednakże ogromna doza sympatii nawet wobec bólów fizycznych. Jak powiedzieliśmy wcześniej², oczekując, że cios dosięgnie za chwilę nogi czy ramienia innej osoby, mimowoli kulimy się i cofamy naszą nogę lub ramię; gdy zaś cios spadnie, w jakiejś mierze go doznajemy i podobnie odczuwamy uderzenie jak ofiara. Mój ból jest wszelako niewątpliwie niezmiernie znikomy i z tej racji, w przypadku gdy on wydaje okrzyki bólu, ja nie będąc w stanie włączyć się, nie mogę nim nie pogardzać. Powyższy przypadek dotyczy wszystkich uczuć biorących początek w zmysłach: albo nie wywołują współoddźwięku albo tylko taki stopień oddźwięku, że jest całkowicie nieproporcjonalny do gwałtowności, jaką odczuwa poszkodowany.

Sprawa przedstawia się zupełnie inaczej z uczuciami, 6

które powstają w wyobraźni. Zmiany, które zachodzą w strukturze cielesnej mego towarzysza, mogą tylko nieznacznie wpłynąć na moją konstytucję cielesną, lecz wyobraźnia jest bardziej podatna i z większą łatwością przyjmuje, jeśli można tak powiedzieć, kształt i układ wyobrażeń dobrze mi znanych ludzi. Rozczarowanie w miłości, czy zawiedziona ambicja wywołują z tej racji więcej sympatii niż największe zło fizyczne. Te uczucia powstają całkowicie w wyobraźni. Człowiek, który stracił cały majątek, gdy dopisuje mu zdrowie, nie ma żadnych odczuć cielesnych. Jego cierpienie pochodzi jedynie z wyobraźni, która przedstawia mu utratę godności, zapomnienie ze strony przyjaciół, pogardę ze strony nieprzyjaciół, zależność, niedostatek, nieszczęścia, wszystko to, co bez zwłoki ma na niego spaść; my zaś współodczuwamy z nim silniej z tej racji, gdyż nasze wyobrażenia mogą łatwiej kształtować się według jego wyobraźni, niż nasz organizm na miarę jego organizmu.

- 7 Stratę nogi na ogół uważa się za bardziej rzeczywiste nieszczęście niż stratę kochanki. Byłoby jednakże śmiechu wartą tragedią, gdyby strata tego pierwszego rodzaju obróciła się w katastrofę. Nieszczęście drugiego rodzaju, choć może się wydawać niepoważne, stało się okazją do wielu subtelnych katastrof.
- 8 Niczego nie zapomina się tak szybko, jak bólu. Z chwilą, gdy się kończy, natychmiast następuje koniec udręki, i myśl o bólu nie może już wywołać w nas niepokoju. Sami nie możemy odczuwać niepokoju i męki, które wyrażaliśmy przedtem. Niebaczne słowo ze strony przyjaciela może sprawić bardziej trwałe strapienie. Udręka, którą to słowo spowodowało, nie mija, gdy przyjaciel ucichnie. To, co nas wytrąca z równowagi, to nie przedmiot doznań zmysłowych, ale idea w naszej wyobraźni.

Ponieważ jest to idea, która spowodowała nasz niepokój, dopiero gdy czas i inne zdarzenia w pewnym stopniu wymazują je z naszej pamięci, na samą myśl o tym wyobraźnia przestaje się burzyć i jątrzyć.

Ból nigdy nie wywołuje żywego oddźwięku, jeśli nie 9
towarzyszy mu niebezpieczeństwo. Współodczuwamy strach, ale nie męki cierpiącego. Strach jest wszelako uczuciem pochodzącym całkowicie z wyobraźni, które ona przedstawia wraz z niepewnością i chwiejnością zwiększającymi nasz niepokój nie o to, co rzeczywiście czujemy, lecz co możemy cierpieć w przyszłości. Podagra czy ból zęba, choć niezmiernie bolesne, wywołują niewielką sympatię; bardziej niebezpieczne choroby, choć towarzyszy im niewielki ból, wywołują największy od-
dźwięk.

Niektórzy ludzie mdleją i robi im się słabo na widok 10
operacji chirurgicznej i ten ból fizyczny spowodowany cięciem zdaje się wywoływać w nich najsilniejsze współodczuwanie. Wyrażamy bardziej żywo i wyraźnie ból, który powstał z przyczyn zewnętrznych, niż ból, który zaczyna się w związku z zaburzeniami wewnętrznymi. Z trudem mogę wytworzyć sobie wyobrażenie męczarni mego bliźniego, który przechodzi katusze z powodu podagry czy kamienia nerkowego, lecz mam doskonale wyobrażenie, jak on musi cierpieć z powodu skaleczenia, rany czy złamania. Jednakże główną przyczyną, dlaczego takie rzeczy wywołują w nas tak silne efekty, jest ich nowość. Ktoś, kto był świadkiem wielu sekcji zwłok i licznych amputacji, patrzy potem na wszystkie tego typu operacje z dużą obojętnością, a często z pełnym brakiem wrażliwości. Choć czytaliśmy czy oglądaliśmy na scenie tysiąc tragedii, rzadko kiedy odczuwamy pełny zanik naszej wrażliwości wobec spraw, które nam ukazują.

- 11 W pewnych tragediach greckich próbuje się wzbudzić nasze współczucie przez przedstawianie męczarni spowodowanych bólem fizycznym. Filoktet płacze rozpaczliwie i mdleje na skutek swoich niezmiernych cierpień. Hipolita i Herkulesa³ widzimy w agonii umierania z powodu najsroźszych tortur, którym nawet hart Herkulesa nie mógł sprostać. We wszystkich tych przypadkach nie interesuje nas ból, lecz inne okoliczności. To nie ból nogi u Filokteta, lecz jego samotność wywołuje efekt, przenosząc na nas tę uroczą tragedię, tę romantyczną dzikość, która jest tak przyjemna dla wyobraźni. Męki Herkulesa i Hipolita interesują nas tylko dlatego, że przewidujemy, iż zakończeniem tego wszystkiego będzie śmierć. Gdyby ci bohaterowie mieli wrócić do sił, uważalibyśmy, że przedstawienie ich cierpień jest całkowicie komiczne. Cóż to byłaby za tragedia, gdyby nieszczęście w niej przedstawione sprowadzało się do kolki? A przecież nie ma większego bólu niż kolka. Te przykłady wywoływania współczucia przez przedstawianie bólów fizycznych można uważać za jeden z największych wyłomów w obyczajach, którego przykładu dostarczył teatr grecki.
- 12 Niewielkie współodczuwanie bólów fizycznych jest podstawą przymiotu wytrwałości i cierpliwości w ich znoszeniu. Człowiek, który w czasie najsroźszych tortur nie pozwala sobie na objawy żadnej słabości, nie daje ujścia jękom, nie pozwala sobie na uczucia, w które my nie włączylibyśmy się całkowicie, wywołuje nasz największy podziw. Jego twardość umożliwia mu pozostanie w harmonii z naszą obojętnością i niewrażliwością. Podziwiamy go i całkowicie włączamy się myślami w ten wielkoduszny wysiłek, który ma służyć temu celowi. Jego postępowanie wzbudza naszą aprobatę, a z racji naszego doświadczenia zwykłej słabości natury ludzkiej

jesteśmy zdumieni i zastanawiamy się, jak to jest możliwe, by tak postępował, by zyskać naszą aprobatę. Aprobata z ożywczym dodatkiem zdumienia i zaskoczenia rodzi uczucie, które słusznie nazywa się podziwem, czego naturalnym wyrazem jest pochwała, jak to już stwierdzono wcześniej⁴.

Rozdział II

O uczuciach, które powstają na skutek szczególnej skłonności czy nawyku wyobraźni

Nawet uczucia pochodzące z wyobraźni, takie, które 1
powstają na skutek nabytej szczególnej skłonności czy
nawyku wyobraźni, choć można je uznać w pełni za
naturalne, to jednak wzbudzają niewiele oddźwięku.
Wyobraźnia ludzka, nie przyswoiwszy sobie tej szczególnej
skłonności, nie może ich współodczuwać. Uczucia takie,
choć przyjmuje się, że nie można ich nieomal uniknąć
w jakimś okresie życia, są zawsze w jakiejś mierze nie-
poważne. Takim jest przypadek silnego przywiązania,
jakie narasta w sposób naturalny między dwoma osobami
przeciwnej płci, które od dawna skoncentrowały swoje
myśli nawzajem na sobie. Nasza wyobraźnia nie podąża
tą samą ścieżką, co wyobraźnia kochanka, nie możemy
przeto przejąć zapału jego uczuć. Jeśli naszego przyjaciela
spotkała krzywda, bez trudu współodczuwamy jego
resentyment i narasta w nas złość wobec osoby, która po-
woduje jego gniew. Jeśli spotkało go dobrodziejstwo,
łatwo włączamy się w jego wdzięczność i mamy wysokie
mniemanie o zasłudze jego dobroczyńcy. Jeśli jednak
nasz przyjaciel jest zakochany, choć możemy uważać,
że jego namiętność jest tak samo godziwa jak wszelkie
tego rodzaju namiętności, wszelako nie czujemy się

zobowiązani do odczucia namiętności tego samego rodzaju i wobec tej samej osoby, dla której on zaczął żywić te uczucia. Namiętność zdarza się każdemu, natomiast człowiek, który ją odczuwa na miarę pozbawioną całkowicie proporcji, jest śmieszny; i miłość choć wybaczalna w pewnym wieku, gdyż wiemy, że jest naturalna, zawsze jest wyśmiewana, gdyż nie możemy jej współodczuwać. Osobie trzeciej zawsze wydaje się komiczna wszelka powaga i dosadność jej wyrazów; i choć pani uczuć kochanka może czuć się świetnie w jego towarzystwie, to jednak nikt inny nie będzie tak odczuwał. On sam zdaje sobie z tego sprawę i tak długo, jak zachowa przytomność umysłu, będzie się starał traktować swoją namiętność z poczuciem humoru i z niej żartować. Tylko w ten sposób ma ochotę słyszeć o tym, gdyż tylko w ten sposób my sami skłonni jesteśmy o tym mówić. Z czasem nuży nas poważna, pedantyczna i krasomówcza miłość Cowleya i Petrarcki, u których nigdy nie ma końca z przesadnym traktowaniem gwałtowności ich uczuciowego przywiązania, natomiast pogoda utworów Owidiusza i elegancja Horacego są zawsze przyjemne.

- 2 Lecz choć nie odczuwamy właściwego oddźwięku wobec przywiązania tego rodzaju, choć nawet w wyobraźni nie zbliżamy się do uświadomienia sobie namiętności do tej szczególnej osoby, wszelako, jako że uświadomiliśmy sobie w wyobraźni tego samego rodzaju uczucia, czy też skłonni jesteśmy je sobie wyobrazić, z łatwością zaczynamy żywić nadzieję szczęścia, która wynika z jego zaspokojenia, tak samo jak w razie zawiedzionych nadziei odczuwać będziemy niezmierny smutek. Interesuje nas to nie jako uczucie, lecz jako sytuacja, która staje się okazją do innych uczuć, które nas interesują; okazją do nadziei, strachu

i wszelkiego rodzaju niedoli; tak samo jak w opisie podróży morskiej nie głód nas interesuje, lecz niedola, którą głód powoduje. Choć nie włączamy się we właściwy sposób w przywiązanie kochanka, z gotowością przejmujemy oczekiwanie romantycznego szczęścia, które on z tego przywiązania czerpie. Czujemy, że w pewnych sytuacjach, gdy apatia stępiła napięcie umysłu, gwałtowność pragnień go wyczerpała, naturalne jest tęsknić do spokoju i ciszy, mieć nadzieję ich odnalezienia w zaspokojeniu tego uczucia, które porusza serce; i stworzyć dla siebie koncepcję życia w sielankowej ciszy ucieczki od świata; takie życie, podobne do życia na opisywanych przez poetów Szczęśliwych Wyspach, opisuje z przyjemnością elegancki, czuły, żarliwy Tibellus, życie w przyjaźni, wolności i spokoju; wolne od ciężkiej pracy i trosk, i od wszystkich burzliwych namiętności, które mu zazwyczaj towarzyszą. Sceny tego rodzaju interesują nas najbardziej, gdy ukazują raczej nadzieję na takie życie niż jego osiągnięcie. Wulgarność namiętności, która łączy się z miłością, a możliwe, że jest jej fundamentem, znika, gdy jej spełnienie jest dalekie i trudno osiągalne; lecz oddaje całą brzydotę, gdy zostało osiągnięte. Z tej racji namiętność szczęśliwa znacznie mniej nas interesuje niż melancholijna i pełna obaw. Ogarnia nas strach, że coś mogłoby uniemożliwić spełnienie naturalnych, przyjemnych nadziei; i w ten sposób zostajemy w pełni wciągnięci w niepokój, obawy i rozpacz kochanka.

Stąd się bierze, że we współczesnych tragediach i historiach romantycznych ta namiętność wydaje się niezmiernie interesująca. To nie miłość Castalio i Monimii, która pociąga nas do utworu Thomasa Otwaya *The Orphan*, a raczej niedola, która z niej wynika. Autor,

który wprowadziłby na scenę dwoje kochanków w sytuacji, gdy absolutnie nic im nie zagraża, wyrażając ich wzajemne oddanie, wzbudziłby śmiech, a nie sympatię. Jeśli scena tego rodzaju znajdzie się w jakiejś tragedii, jest ona zawsze w pewnej mierze niewłaściwa i przyjmuje się ją nie na zasadzie sympatii względem uczucia, które jest w niej przedstawione, lecz ze względu na obawy widzów, którzy przewidują, jakie niebezpieczeństwa i trudności mogą towarzyszyć jego spełnieniu.

4 Powściągliwość, jaką prawa rządzące społeczeństwem narzucają kobietom ze względu na słabość płci pięknej, sprawia, że miłość ich jest szczególnie rozpaczliwa i z tej racji bardziej interesująca. Jesteśmy oczarowani miłością Fedry, jak to jest przedstawione we francuskiej tragedii pod tym tytułem nie zważając na wszystkie szaleństwa i winy, które jej towarzyszą. Można powiedzieć, że to szaleństwa i winy właśnie przekonują nas do tej miłości. Jej strach, wstyd, wyrzuty sumienia, przerażenie i rozpacz, stają się w ten sposób bardziej naturalne i interesujące. Wszelkie wtórne uczucia, jeśli można je tak nazwać, które powstają z sytuacji miłości, stają się z konieczności bardziej szalone i gwałtowne; i tylko o tych wtórnych uczuciach można właściwie powiedzieć, że wywołują naszą sympatię.

5 Ze wszystkich namiętności, których nasilenie jest nieproporcjonalne do ich przedmiotów, miłość jest jednakże jedynym uczuciem, które zdaje się posiadać, nawet dla ludzi najbardziej obojętnych, takie przymioty jak wdzięk i przyjemność. Sama w sobie, choć może wydawać się śmieszna, przede wszystkim nie jest wstrętna i choć jej następstwa są często fatalne i straszne, w jej intencjach rzadko leży zamiar wyrządzenia szkody. Tak więc choć to uczucie samo w sobie jest niezbyt właściwe, to jednak

w uczuciach, które mu towarzyszą, jest wiele przymiotów tego, co właściwe. W miłości jest duża doza mieszaniny poczucia ludzkości, wielkoduszności, uprzejmości, przyjaźni, szacunku, uczuć, wobec których, z racji, które za chwilę wyjaśnimy, mamy największą skłonność do współodczuwania, nawet pomimo to, że zdajemy sobie sprawę, iż w pewnej mierze są przesadne. Sympatia, którą wobec nich czujemy, czyni namiętność, której towarzyszą, mniej przykrą i podtrzymują ją w naszej wyobraźni, pomimo wszystkich przywar, które zwykle idą z nią w parze; choć w przypadku jednej płci namiętność prowadzi do ruiny i niesławy, w przypadku zaś drugiej, choć uchodzi za mniej zgubną, prawie zawsze powiązana jest z niezdolnością do pracy, zaniedbywaniem obowiązków, pogardą dla sławy, a nawet zwykłej reputacji. Pomimo to wszystko, pewna doza wrażliwości i wielkoduszności, które zdają się jej towarzyszyć, sprawia, iż dla wielu ludzi staje się przedmiotem częściej dumy; cieszy ich to, iż zdają się zdolni do uczucia, które nie przyniosłoby im zaszczytu, gdyby go rzeczywiście byli doznali.

Z tej samej poniekąd przyczyny w rozmowie o naszych przyjaciółach, naszych studiach, naszym zawodzie konieczne jest zachowanie pewnej wstrzemięźliwości. Są to wszystko sprawy, o których należy powątpiewać, iżby miały interesować naszych znajomych w tej samej mierze, co nas. I właśnie brak tej wstrzemięźliwości sprawia, że połowa rodzaju ludzkiego nie jest interesującym towarzystwem dla drugiej połowy. Filozof jest interesujący tylko dla filozofa; członek klubu tylko dla własnego kółka towarzyszy.

Rozdział III

) *uczuciach niespołecznych*

- 1 Istnieje inny zespół uczuć, które wywodzą się wprawdzie z wyobraźni, lecz aby włączyć się w nie, czy też uważać je za właściwe czy stosowne, ich ton należy znacznie obniżyć w porównaniu z nasileniem, jakie wywołałaby nieposkromiona natura. Należą do nich nienawiść i resentyment wraz z wszystkimi ich odmianami. Wobec tych uczuć nasza sympatia jest podzielona między osobę, która ich doznaje, i osobę, która jest ich obiektem. Cele tych dwóch osób są wprost przeciwne. Podczas gdy nasza sympatia wobec osoby, która ich doznaje, skłaniałaby do oczekiwania u nas podobnego resentymentu, nasze współodczuwanie z drugą prowadziłoby nas do przeżywania obaw, jak ona będzie cierpiała. Gdy obie te osoby są mężczyznami, obchodzą nas obojwaj, a nasza obawa, jak cierpieć może jeden, ostudza nasz resentyment wobec cierpienia drugiego. Nasza sympatia wobec osoby doprowadzonej do gniewu z konieczności więc nie stoi na poziomie uczuć, które ją naturalnie ożywiają, nie tylko z powodów ogólnych, które sprawiają, że wszelkie uczucia sympatetyczne są słabsze niż pierwotne, lecz także z tej specyficznej przyczyny, która sama w sobie jest szczególna, z naszej sympatii skierowanej do tej drugiej osoby. Aby więc resentyment uznać za stosowny i odpowiedni, musi się go znacznie poskromić i ściszyć poniżej tego nasilenia, do którego by naturalnie wzrósł, być może bardziej niż każde inne uczucie.
- 2 Jednocześnie ludzie mają bardzo silne poczucie krzywd, jakich doznaje druga osoba. Łotr w tragedii czy w opowiadaniu jest tak samo przedmiotem naszego oburzenia jak bohater pozytywny przedmiotem naszej sympatii

i afektu. Jago mierzi nas w tej samej mierze, w jakiej szanujemy Otella; i w tej samej mierze cieszy nas kara spadająca na pierwszego, jak smuci nieszczęście drugiego. Jednakże, choć ludzie tak silnie współodczuwają krzywdy swoich współbraci, nie zawsze oburzają się bardziej niż, jak się wydaje, oburza to doznającego krzywd. W większości przypadków im większa jest jego cierpliwość, łagodność, człowieczeństwo — oczywiście nie wtedy, gdy wydaje się, że brak mu odwagi, czy też że motywem jego powściągliwości jest strach — tym większy resentyment wobec osoby, która go skrzywdziła. Sympatyczne cechy charakteru wzmagają poczucie okrutności krzywdy.

Te uczucia są jednakże uważane jako konieczne elementy charakteru natury ludzkiej. Na pogardę będzie zasługiwać osoba, która pokornie siedzi z założonymi rękoma i poddaje się zniewagom nie próbując ani ich odrzucić, ani pomścić. Nie możemy włączyć się w jego obojętność i niewrażliwość; postępowanie jego nazywamy małodusznością, i w rzeczywistości wzburza nas to tak samo jak zuchwalstwo jego przeciwnika. Nawet tłum wpada w złość widząc człowieka poddającego się cierpliwie poniżeniu i złemu traktowaniu. Pragną, by ta bezczelność spotkała się z oburzeniem osoby, która z tej racji cierpi. Wykrzykują mu ze wściekłością, aby się bronił lub pomścił krzywdę. Jeśli wreszcie oburzy się, z całego serca cieszą się i z nim współodczuwają. Ożywia to ich własne oburzenie przeciw jego nieprzyjacielowi, gdy widzą z radością, że on ze swej strony atakuje, i jeśli nie grzeszy brakiem umiaru, są rzeczywiście zadowoleni z jego zemsty, tak jakby oni sami doświadczyli krzywdy.

Lecz choć pożytek z tych uczuć dla jednostki, sprawiając, że niebezpiecznie jest obrazić ją czy skrzywdzić, jest uznany; i choć pożytek z nich dla ogółu, jako strażnika

sprawiedliwości i równości w jej sprawowaniu nie jest mniej znaczący, jak to niżej ukażę⁵, to jednak jest coś nieprzyjemnego w samych tych uczuciach, co sprawia, że wystąpienie ich u innych staje się przedmiotem naszej niechęci. Wyraz gniewu wobec jakiegokolwiek osoby tu obecnej, jeśli wykracza poza proste uświadomienie sobie, iż mamy poczucie, że jest nadużyty, nie tylko uważa się za obrazę tej szczególnej osoby, lecz także jako grubiaństwo wobec całego towarzystwa. Szacunek dla tych ludzi winien nas powstrzymać od okazania tak gwałtownego i odpychającego uczucia. To dalsze skutki tych uczuć są przyjemne, bezpośrednie skutki to szkoda wyrządzona osobie, do której są skierowane. Lecz to bezpośrednie skutki, nie dalsze, sprawiają, że są one przyjemne lub nieprzyjemne dla naszej wyobraźni. Więzienie jest z całą pewnością bardziej pożyteczne dla społeczeństwa niż pałac. I osobą, która wznosi więzienie, na ogół kieruje słuszniejsze poczucie patriotyzmu niż tą, która buduje pałac. Lecz bezpośrednie skutki budowy więzienia, uwięzienie w nim nieszczęśników, są nieprzyjemne; zaś nasza wyobraźnia albo nie zadaje sobie trudu, by śledzić dalsze skutki, albo uważa je za zbyt odległe, aby mogły na nią wpływać. Więzienie będzie więc zawsze rzeczą nieprzyjemną i im lepiej będzie dostosowane do celu, dla którego zostało pomyślane, tym bardziej będzie nieprzyjemne. Przeciwnie, pałac zawsze będzie przyjemny; a jednak dalsze następstwa mogą często być niekorzystne dla społeczeństwa. Może przyczynić się do powstania luksusu i dawać przykład rozwiązłości obyczajów. Lecz bezpośrednie następstwa, wygoda, przyjemność i wesołość jego mieszkańców, wszystkie te następstwa, będąc przyjemne i podsuwając wyobraźni milion przyjemnych idei, sprawiają że ta wyobraźnia na ogół na nich polega i nieczęsto wy-

chyła się, by śledzić dalsze skutki. Panoplia instrumentów muzycznych czy narzędzi rolniczych odtworzonych przez malarza czy w stiuku tworzy często spotykaną i przyjemną dekorację naszych holów i jadalni. Panoplia tego samego rodzaju, składająca się z instrumentów chirurgicznych, noży operacyjnych i narzędzi do amputacji, pił do cięcia kości, narzędzi do trepanacji itd. byłaby absurdalna i niestosowna. Instrumenty chirurgiczne są jednakże zazwyczaj bardziej precyzyjnie wykończone i na ogół lepiej dostosowane do celów swego przeznaczenia niż narzędzia rolnicze. Dalsze następstwa ich użycia — zdrowie pacjenta — są także przyjemne. Ponieważ jednak bezpośrednim następstwem ich użycia jest ból i cierpienie, ich widok jest zawsze nieprzyjemny. Narzędzia wojny są przyjemne, choć bezpośrednim skutkiem ich użycia może być podobnie ból i cierpienie. Lecz jest to ból i cierpienie naszych nieprzyjaciół, wobec których nie żyjemy sympatii. Dla nas są one bezpośrednio związane z ideami odwagi, zwycięstwa i honoru. Uważa się więc je za najszlachetniejszy dodatek do ubioru, zaś artystyczne odtworzenie ich za jedną z najpiękniejszych dekoracji w architekturze. To samo dotyczy atrybutów umysłu. Starożytni stoicy uważali, że skoro światem zarządza wszechobjmująca opatrność mądrego, potężnego i dobrego Boga, należy rozpatrywać każde poszczególne zdarzenie jako konieczny element zamierzeń wszechświata, których dążeniem jest zapewnić ogólny porządek i szczęście wszystkich; że zbrodnie i szaleństwa rodzaju ludzkiego tworzyły także konieczną część tego planu jak mądrość i cnota; i przez tę odwieczną zdolność umysłu odróżniania dobra od zła zostały pomyślane, by doprowadzić w tej samej mierze do pomyślności i doskonałości wielkiego systemu natury. Takie myślenie nie

może jednak zmniejszyć naszej odrazy do występku, którego bezpośrednio skutki są tak destruktywne, zaś dalsze zbyt odległe, by mogły zainteresować wyobraźnię.

- 5 To samo dotyczy uczuć, które właśnie rozważaliśmy. Ich bezpośrednio związki są tak nieprzyjemne, że nawet gdy ich powstanie jest jak najśluszniesze, jest w nich coś, co budzi nasz wstręt. Są one przeto jedynymi uczuciami, których wyraz, jak stwierdziłem poprzednio, nie skłania nas i nie przygotowuje do współodczuwania z nimi, zanim dowiemy się o przyczynach ich wystąpienia. Gdy z daleka usłyszymy żalony głos nieszczęścia, nie możemy być obojętni wobec osoby, od której pochodzi. Natychmiast, jak tylko dotrze do naszego ucha, jej los będzie nas interesował, a gdy będzie trwał dalej, zmusi nas z konieczności do podążenia jej na pomoc. Tak samo widok uśmiechniętej twarzy sprawia, że nawet melancholijny osobnik popada w wesoly i beztroski nastrój, co usposabia go do współodczuwania i udziału w radości, którą ten uśmiech wyraża. Czuje on, że to natychmiast rozpiera i ożywia jego serce, dotąd oschłe i przygnębione. W przypadku zaś objawów nienawiści i resentymetu jest całkiem przeciwnie. Ochryply, gwałtowny, kłótlivy dochodzący z dala głos gniewu wzbudzi w nas albo strach, albo odrazę. Nie przyciąga nas, jak to było w przypadku, gdy usłyszeliśmy głos bólu i cierpienia. Kobiety i mężczyźni o słabych nerwach drżą i dają się opanować strachowi, choć zdają sobie sprawę, że to nie oni są przedmiotem gniewu. Wszelako pojmują strach stawiając siebie w sytuacji osoby, której to dotyczy. Nawet odważniejsi są poruszeni, nie w takim stopniu, aby się bać, lecz wystarczająco, by zrodził się ich gniew. Gniew bowiem jest uczuciem, którego będą doznawać wobec sytuacji innej osoby. To samo dotyczy nienawiści. Same objawy odrazy

nastawiają jedynie przeciw osobie, która je wyraża, a nie przeciw komukolwiek innemu. Oba te uczucia z samej swojej natury są przedmiotami niechęci. Ich nieprzyjemne, hałaśliwe objawy nigdy nie pobudzają, nie przygotowują naszej sympatii, a często ją zakłócają. Smutek pobudza i przyciąga nas do człowieka, u którego go obserwujemy, nie więcej, niż te uczucia; gdy nie zdajemy sobie sprawy z ich przyczyny, budzą odrazę i oddalają nas od niej. Jest, być może, zamierzeniem Natury, by te bardziej prostackie i niemile uczucia, które rozdzielają ludzi, okazywać mniej spontanicznie i nie tak często.

Gdy muzyka naśladuje tony smutku czy radości, to w rzeczy samej inspiruje nas tymi uczuciami, a przynajmniej wprowadza nas w nastrój, który nastawia nas do ich wyobrażenia. Lecz naśladowanie w muzyce dźwięków gniewu natchnie nas lękiem. Radość, smutek, miłość, podziw, oddanie, wszystkie te uczucia naturalnie obejmuje muzyka. Oddające je naturalne dźwięki są miękkie, jasne i melodyjne; wyrazem ich są naturalnie okresy rozdzielone regularnymi pauzami i dzięki temu łatwo można je dostosować do regularnych powtórzeń odpowiednich pasaży melodii. Głos gniewu i wszystkich pokrewnych uczuć, przeciwnie, jest przykry i pozbawiony harmonii. Wszystkie jego okresy są także nieregularne, czasami niezmiernie długie, czasami bardzo krótkie, i nie wyróżniają ich regularne pauzy. Z trudnością więc może muzyka naśladować te uczucia; ta zaś, która je naśladuje, nie jest najprzyjemniejsza. Tylko naśladowanie uczuć społecznych, uczuć przyjemnych stanowi prawdziwą rozrywkę bez popadania w zdrożność. Dziwną rozrywką byłoby, gdyby było to naśladowanie nienawiści i urazy (*resentment*).

Jeśli te uczucia są nieprzyjemne dla widza, nie mniej 7

nieprzyjemne są dla osoby, która ich doznaje. Nienawiść i gniew są największą zakałą szczęścia poczciwego człowieka. W samym doznawaniu tych uczuć jest coś przykrego, zgrzytliwego, wstrząsającego, coś, co szarpie serce i doprowadza do szału, a w ogóle niszczy spokój i tak konieczne do szczęścia opanowanie umysłu, czemu najbardziej sprzyjają przeciwstawne uczucia wdzięczności i miłości. To nie wartość strat na skutek perfidii i niewdzięczności osób z ich otoczenia, jakich wspomniałmyślni i wielkoduszni ludzie najbardziej mogą żałować; bez tego, co mogliby stracić, mogą być na ogół szczęśliwi. Najbardziej ich porusza okazana im perfidia i niewdzięczność; niewłaściwe, nieprzyjemne uczucia, jakie to wywołuje, są w ich opinii głównym składnikiem krzywdy, jaka ich dotyka.

- 8 Ileż to potrzeba, aby zaspokojenie resentymentu uczynić przyjemnym, i aby widz pozytywnie współodczuwał naszą zemstę. Wyzwanie musi przede wszystkim być takie, że zasługiwalibyśmy na pogardę i byli narażeni na nieustanne zniewagi, gdyby w jakiejś mierze nie przeciwstawić się temu. Mniejsze krzywdy zawsze jest łatwiej zlekceważyć. Nie ma też rzeczy bardziej nikczemnej niż perfidny, podstępny sarkazm, który rozżarza ludzi przy najmniejszej okazji kłótni. Nasza uraza winna rodzić się bardziej z przekonania o słuszności resentymentu, z poczucia, że ludzie oczekują i żądają tego od nas, niż dlatego, że furie tego nieprzyjemnego uczucia ogarnęły nasze serca. Wobec żadnego innego uczucia, do którego jest zdolny umysł człowieka, nie powinniśmy bardziej powątpiewać, czy jest słuszne, folgowanie mu winno być sprowadzone do naszego poczucia przyzwoitości, czy też starannego rozważenia, jakie byłyby uczucia chłodnego obserwatora. Wyższe względy czy liczenie się

z koniecznością podtrzymania własnej rangi i godności w społeczeństwie, to jedyny motyw, jaki może uszlachetnić okazywanie tego nieprzyjemnego uczucia. Ten motyw winien charakteryzować całe nasze postępowanie i reakcje. Zachowanie winno być proste, otwarte i bezpośrednie; stanowcze, ale nie kateryczne, wyniosłe, ale bez zu-chwalstwa; bez rozdrażnienia i obelg, lecz wspaniało-myślne, szczere i pełne właściwych względów nawet wobec osoby, która nas obraziła. Krótko mówiąc, z całego naszego zachowania musi wynikać, bez żadnej wy-pracowanej pozy, że nasze uczucie nie zniszczyło po-czucia ludzkości; że jeśli poddajemy się dyktatowi zemsty, czynimy to niechętnie, z konieczności i w następstwie ogromnych niejednokrotnych prowokacji. Jeśli resentyment ujawni się w ten sposób i uchronimy się od skrajności, może być uznany nawet jako wspaniałości i szlachetny.

Rozdział IV

O uczuciach społecznych

Jak za sprawą podzielonej sympatii cały zespół powyżej ¹ wspomnianych uczuć w większości przypadków jest nie-stosowny i nieprzyjemny, tak jest inny zespół uczuć przeciwstawnych wobec tych pierwszych, które zdwojona sympatia czyni prawie zawsze szczególnie przyjemnymi i dobrymi. Wspaniałości, poczucie ludzkości, uprzej-mość, współczucie, wzajemna przyjaźń i szacunek, wszyst-kie uczucia społeczne i uczucia życzliwości, gdy się uka-zują w wyrazie twarzy i postępowaniu nawet w stosunku do tych, którzy nie są szczególnie z nami związani, spra-wiają bezstronnemu obserwatorowi przyjemność prawie w każdej sytuacji. Sympatia wobec osoby, która doznaje

tych uczuć, dokładnie odpowiada jego zainteresowaniu osobą, która jest ich obiektem. Jego ludzkie zainteresowanie, które winien okazać tej osobie, ożywia współoddźwięk wobec doznań tej osoby, której uczucia dotyczą tego samego obiektu. Tak więc nasze dyspozycje najusilniej skłaniają nas do współoddźwięku wobec uczuć życzliwych. Wydają się nam przyjemne pod każdym względem. Przejmuje nas zarówno zadowolenie osoby, która je odczuwa, jak i osoby, która jest ich przedmiotem. Skoro zaś być przedmiotem nienawiści i oburzenia jest bardziej bolesne niż wszelkie zło, którego dobry człowiek może się obawiać ze strony swoich nieprzyjaciół, tak samo znajdujemy zadowolenie mając przekonanie, że jesteśmy kochani, co dla szczęścia osoby subtelnej i wrażliwej znaczy więcej niż wszystkie korzyści, jakich może oczekiwać z tego powodu. Czy może być coś bardziej obmierzłego niż osobnik, który znajduje przyjemność w waśnieniu przyjaciół i obróceniu ich najczulszej miłości w śmiertelną nienawiść? W czym jednak leży okrucieństwo tak bardzo odpychającej krzywdy? Czy w tym, że pozbawia ich tych drobnych przysług, których, gdyby przyjaźń pozostała, mogliby się spodziewać wzajemnie od siebie? Polega to na pozbawieniu ich samej przyjaźni, ograbieniu ich z wzajemnych uczuć, z których czerpali nawzajem tyle zadowolenia; na zakłóceniu harmonii ich serc i położeniu końca temu szczęśliwemu porozumieniu, które kiedyś między nimi trwało. Te uczucia, tę harmonię, to porozumienie odczuwają nie tylko ludzie czuli i wrażliwi, lecz także największy prostak spośród rodu ludzkiego, jako bardziej ważne dla szczęścia niż wszystkie małe usługi, których od nich można oczekiwać.

- 2 Uczucie miłości jest samo w sobie przyjemne dla osoby, która go doznaje. Łagodzi i uspokaja serce, zdaje się

sprzyjać posunięciom życiowym i przyczyniać do zdrowego stanu konstytucji ludzkiej; świadomość zaś wdzięczności i zadowolenia, które musi wzbudzić w człowieku, będącym przedmiotem miłości, czyni ją jeszcze bardziej przyjemną. Obopólny życzliwy stosunek czynią ich szczęśliwymi nawzajem, zaś sympatia wobec tej obustronnej życzliwości sprawia, że są przyjemni dla wszystkich pozostałych osób. Z jakąż przyjemnością patrzymy na rodzinę, w której w całej pełni panuje wzajemna miłość i szacunek, w której rodzice i dzieci są towarzyszami, gdzie jedyną różnicę tworzy pełne szacunku oddanie z jednej strony i życzliwe pobłażanie z drugiej; gdzie swoboda i przywiązanie, wzajemne żarciki i wzajemna uprzejmość ukazują, że braci nie dzieli sprzeczność interesów, ani też nie poróżnia siostr rywalizacja o większą przychylność innych i gdzie wszystko ukazuje nam nastrój spokoju, pogody, zgody i zadowolenia? Odwrotnie, jak nieprzyjemnie się czujemy, znajdując się w domu, w którym drażniące spory nastawiają połowę jego mieszkańców przeciwko pozostałym, gdzie wśród upozowanej grzeczności i uprzejmości podejrzliwe spojrzenia i nagłe wybuchy złości zdradzają wzajemną zazdrość, która ich rozpala i która może przebić się w każdej chwili przez wszelkie hamulce, które nakłada obecność towarzystwa.

Na te przyjemne uczucia, nawet wtedy, gdy jesteśmy świadomi, że są nieumiarkowane, nigdy nie patrzymy z niechęcią. Jest coś przyjemnego nawet w zaślepionej przyjaźni i dobroduszości. Na przesadnie czułą matkę, przesadnie wyrozumiałego ojca, zbyt dobrodusznego i kochającego przyjaciela z powodu miękkości ich charakteru można zapewne czasami patrzeć z pewnego rodzaju współczuciem, w którym jednakże jest domieszka miłości, lecz nigdy nienawiści czy niechęci, a nawet nie ma po-

gardy, chyba że ze strony największych prostaków i nicponiów spośród ludzi. Przesadę w ich przywiązaniu ganimy zawsze z życzliwością, sympatią i uprzejmością. To bezradność w charakterze skrajnej dobroduszości bardziej niż cokolwiek innego angażuje naszą litość. W samych tych uczuciach nie ma nic, co by pozbawiło je wdzięku czy uczyniło nieprzyjemnymi. Żałujemy jedynie, że niedostosowane są do tego świata, gdyż świat jest ich niegodny i dlatego, że narażają człowieka nimi obdarzonego, by stał się ofiarą perfidii, przymilnej fałszywości i tysiąca rozczarowań i kłopotów, na które on najmniej ze wszystkich ludzi zasługuje, a również na ogół najmniej ze wszystkich ludzi może się im oprzeć. Natomiast zupełnie odwrotnie ma się sprawa z nienawiścią i resentymentem. Zbyt gwałtowna skłonność człowieka do tych nieprzyjemnych uczuć czyni go przedmiotem odrazy i wstrętu; taki człowiek, jak dzikie zwierzę winien być, jak sądzimy, wypędzony z cywilizowanego społeczeństwa.

Rozdział V

O uczuciach egoistycznych

- 1 Poza tymi dwoma zespołami przeciwstawnych uczuć, społecznych i niespołecznych, jest inny jeszcze zespół, który zajmuje jakby środkowe między nimi miejsce. Nigdy nie jest tak miły, jak niekiedy bywa pierwszy zespół, nigdy też nie jest tak odrażający jak czasami bywa drugi. Ten trzeci zespół uczuć powstaje ze smutku i radości, odczuwanych ze względu na nasz osobisty dobry lub zły los. Nawet jeśli te uczucia są nieumiarkowane, nigdy nie są tak nieprzyjemne jak nieumiarkowany resentyment, gdyż sympatia dla drugiej strony nie może

nigdy zwrócić nas przeciw niej; gdy zaś są jak najbardziej odpowiednie wobec swoich przedmiotów, nigdy nie są tak przyjemne jak uczucie bezstronnej humanitarności i prawdziwej życzliwości; nie ma tu bowiem dwustronnej sympatii, która może nas do tych uczuć skłonić. Między smutkiem i radością istnieje jednakże ta różnica, że na ogół jesteśmy bardziej skłonni do współodczuwania małych radości, a wielkich smutków. Człowiek, którego nagły zwrot fortuny wyniesie na znacznie wyższy poziom życia niż przedtem, może mieć pewność, że nie wszystkie gratulacje ze strony najlepszych przyjaciół będą całkiem szczere. Parwenuusz, choć z największymi zasługami, jest na ogół nieprzyjemny, a uczucie zazdrości przeszkadza nam w szczerym współodczuwaniu jego radości. Jeśli nie jest pozbawiony rozsądku, zdaje sobie z tego sprawę i miast sprawiać wrażenie, że jest dumny ze swojego szczęśliwego losu, stara się, tak jak to jest tylko możliwe, umiarkować swoją radość i ograniczyć to podniecenie, do którego skłaniają go naturalnie nowe warunki. Pozostaje przy tych samych prostych strojach i podtrzymuje tę samą skromność zachowania, które odpowiadałoby poprzedniej sytuacji. W dwójnasób troszczy się o swoich starych przyjaciół i bardziej niż kiedykolwiek stara się być skromnym, pracowitym i usłużnym. I takie właśnie zachowanie najbardziej w jego sytuacji pochwalamy. Spodziewamy się bowiem, jak się zdaje, że winien on bardziej współodczuwać naszą zazdrość i niechęć do jego szczęścia niż sympatię wobec tego szczęścia. Nieczęsto jednak, przyjąwszy te wszystkie warunki, udaje mu się osiągnąć cel. W jego pokorze podejrzewamy nieszczerłość, jego zaś z czasem męczy to skrzępowanie. W krótkim więc czasie zazwyczaj pozostawia starych przyjaciół, z wyjątkiem najmarniejszych spośród

nich, którzy być może pogodzą się z sytuacją uzależnienia się od niego; nie zawsze też zdobywa nowych przyjaciół; duma z nowych związków towarzyskich w takiej samej mierze staje na drodze znalezienia równych mu przyjaciół, jak to było w przypadku zachowania starych przyjaciół, wobec których pozycja jego wzrosła; tak więc trzeba najbardziej upartej i wytrwałej skromności, aby załagodzić do upokorzenie wobec każdej strony. Zazwyczaj zbyt szybko zaczyna go to męczyć, i markotna, podejrzliwa duma przyjaciół i impertynencka pogarda tych drugich, sprawia, że pierwszych zaczyna lekceważyć, drudzy zaś go drażnią, aż wreszcie staje się notorycznie wyniosły i traci szacunek wszystkich. Jeśli główna doza szczęścia ludzkiego rodzi się ze świadomości, że się jest kochanym, o czym jestem przekonany, te nagle zmiany losu rzadko przyczyniają się znacząco do szczęścia. Najszczęśliwszy jest ten, kto stopniowo zbliża się do znakomitej sytuacji, komu ogół wyznacza każdy krok prowadzący do wyniesienia na wyższe stanowisko, na długo zanim on sam do niego dojdzie; z tego też powodu, kiedy to osiągnie, nie może wzbudzić w sobie nadmiernej radości; ten, w stosunku do kogo nie do przyjęcia byłaby zazdrość tych, których dogania, czy zawiść tych, którzy pozostają w tyle.

- 2 Człowiekowi jednakże łatwiej przychodzi współodczuwać mniejsze radości, wpływające z mniej ważkich przyczyn; właściwe jest być skromnym wśród wielkiego powodzenia; trudno wszakże uznać za przesadę wyrażenie zadowolenia z wszelkich drobnych zdarzeń życia codziennego, z towarzystwa, w którym spędziliśmy ostatni wieczór, uczestnicząc w rozrywce, którą dla nas przygotowano, z tego, co zostało powiedziane i zrobione, ze wszystkich zwrotów aktualnej wymiany zdań, i ze

wszystkich tych błahostek, które wypełniają pustkę życia ludzkiego. Nic nie zdaje się bardziej ujmujące nad stałą pogodę ducha, wynikającą z tego szczególnego pociągu do małych przyjemności, których dostarczają zwykle zdarzenia. Współodczuwamy z nimi ochoczo; wzbudzają w nas taką samą radość i sprawiają, iż widzimy każdą drobnostkę od tej samej przyjemnej strony, jak ona przedstawia się osobie wyposażonej w to miłe usposobienie. Stąd tak łatwo przychodzi nam kochać młodość, ten okres wesołości. Skłonność do radości, która zdaje się ożywiać osoby w kwiecie wieku i promieniować z oczu młodych i pięknych, wszelako u osób tej samej płci, nawet starszych, pobudza do weselszego usposobienia niż zazwyczaj. Zapominają oni wtenczas o swoich dolegliwościach i oddają się tym przyjemnym wyobrażeniom i uczuciom, które długo były im obce, lecz które obraz takiego szczęścia sprowadza do ich serc; zadamowiają się tam, jak starzy znajomi, z którymi zawsze było przykro się rozstawać i których tym serdeczniej się przygarnia z racji tak długiego rozstania.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa ze smutkiem. ³ Drobne strapienia nie wywołują sympatii, natomiast głębokie nieszczęście budzi największą sympatię. Człowiek, którego niepokoi każde nieprzyjemne zdarzenie, który czuje się dotknięty, gdy kucharz czy lokaj zawiódł w najmniej ważnych obowiązkach, który odnajduje każdy błąd w najbardziej ceremonialnej grzeczności czy to wobec niego, czy wobec innych, który bierze za złe, że jego najbliższy przyjaciel nie wyraził dobrych życzeń na następny dzień, gdy widzieli się przed południem i że jego brat nucił melodię przez cały czas, gdy on coś opowiadał; który traci humor z powodu złej pogody, gdy jest poza miastem, z powodu złych dróg, gdy podróżuje

i z powodu braku towarzystwa i nudy rozrywek towarzyskich, gdy jest w mieście; taka osoba, twierdzą, nawet gdyby nie była pozbawiona rozsądku, nieczęsto spotyka się z wielką sympatią. Radość jest uczuciem przyjemnym i chętnie się jej oddajemy przy najmniejszej okazji. Chętnie więc współodczuwamy z innymi, gdy nie kieruje nami zazdrość. Smutek wszelako jest bolesny i umysł nasz, nawet jeśli to jest nasze własne nieszczęście, opiera się mu sam przez się, a my wzdragamy się przed nim. Zrobimy wszystko, aby nie doznać go w ogóle, albo otrząsnąć się z niego natychmiast, jak tylko się go dozna. Nasza niechęć do smutku nie uchroni nas nigdy, w naszym własnym przypadku, od doznania go z racji najbardziej błahych okoliczności, lecz stale powstrzymuje nas od współodczuwania z innymi, gdy smutek powstaje w następstwie podobnie błahych przyczyn: zawsze bowiem łatwiej jest się oprzeć naszym uczuciom sympatycznym niż uczuciom, których bezpośrednio doznajemy. Charakteryzuje przy tym ludzi pewna doza złośliwości, która nie tylko nie dopuszcza do wszelkiego odczuwania sympatii wobec drobnych nieprzyjemności, ale także sprawia, że w jakiejś mierze te uczucia bawią. Stąd wynika uciecha czerpana z kpinek i z dokuczania naszemu towarzyszowi, gdy obserwujemy, jak ze wszystkich stron szuka się z nim zaczepki, robi się mu wymówki i wyśmiewa z niego. Ludzie odznaczający się jak najbardziej normalnym dobrym wychowaniem ukrywają bói, który może spowodować wszelkie drobne zdarzenie; ci zaś, bardziej nastawieni na towarzystwo, obracają takie przypadki z własnej woli w żarty, gdyż wiedzą, że ich towarzysze zrobią to samo wobec nich. Zwyczaj, jaki przyswoił sobie człowiek żyjący w świecie, by rozważać wszystko, co go dotyczy, w świetle, jak to będą widzieli inni, sprawia, że te drobne nieszczę-

ścia ukażą się mu w takim samym naturalnym świetle, w jakim, jak wie, z całą pewnością będą je widzieć inni.

Przeciwnie, nasza sympatia wobec głębokiego nieszczęścia jest bardzo silna i bardzo szczerą. Niekonieczne jest tutaj dawanie przykładu. Płacemy nawet podczas przedstawienia wymyślonej tragedii. Jeśli więc uginasz się pod druzgocącym nieszczęściem, jeśli pod wpływem niezwykłej klęski popadasz w ubóstwo, choroby, poniżenie i rozczarowanie; nawet jeśli częściowo dzieje się to z twojej własnej winy, to jednakże na ogół możesz liczyć na najszczerzą sympatię wszystkich przyjaciół, i w tej mierze jak pozwoli na to ich własny interes i honor, także na najbardziej łaskawą pomoc. Jeśli jednak twoja klęska nie jest tak straszna, jeśli tylko trochę ucierpiała twoja ambicja, jeśli tylko porzuciła cię kochanka, jeśli tylko siedzisz pod pantoflem żony, twój przypadek rozbawi wszystkich znajomych.

Dział III

O SKUTKACH POMYŚLNOŚCI I PRZECIWNOCICI DLA SĄDÓW LUDZKICH DOTYCZĄCYCH WŁAŚCIWEGO POSTĘPOWANIA; ORAZ O TYM, DLACZEGO ŁATWIEJ JEST UZYSKAĆ APROBATĘ W PEWNEJ SYTUACJI NIŻ W INNEJ

Rozdział I

*O tym, że choć nasza sympatia ze smutkiem
jest na ogół uczuciem żywszym
niż nasza sympatia z radością,
to zazwyczaj nie dostaje jej takiej siły,
z jaką doznawała ją osoba głównie zainteresowana*

- 1 Na naszą sympatię ze smutkiem, choć nie bardziej rzeczywistą niż w przypadku sympatii z radością, więcej zwracano uwagę niż na sympatię z radością. Słowo „sympatia” w najwłaściwszym i najbardziej podstawowym sensie oznacza współodczuwanie z cierpieniami, nie z przyjemnościami innych ludzi. Zmarły genialny i subtelny filozof⁶ uważał za konieczne udowodnić przy pomocy argumentacji, że doznajemy prawdziwej sympatii wobec radości i że skłonność do gratulacji należy do istoty ludzkiej. Nikt, jak sądzę, nie uważał nigdy, aby potrzeba było udowodnić, że tak jest ze współczuciem.
- 2 Przede wszystkim nasza sympatia ze smutkiem jest w pewnym sensie bardziej uniwersalna niż sympatia z radością. Choć smutek jest nieumiarkowany, to jednak możemy go współodczuwać. To, co doznajemy w tym przypadku, w istocie nie sprowadza się do pełnej sympatii,

do tej doskonałej harmonii w odpowiedniości uczuć, które tworzą aprobatę. Nie płaczemy, nie wykrzykujemy i nie rozpaczamy pospólnie z cierpiącym. Przeciwnie, zdajemy sobie sprawę, jak słaby jest jego charakter i jak przesadza w swoich doznaniach, a jednak często odczuwamy poważną troskę z jego powodu. Kiedy jednakże nie w pełni odbieramy i przejmujemy się radością drugiego człowieka, nie okazujemy żadnego względu wobec niego czyli nie współodczuwamy z nim. Człowiek, który podskakuje i tańczy z racji nieumiarkowanej bezsensownej radości, w której nie możemy brać udziału, staje się przedmiotem naszej pogardy i oburzenia.

Poza tym, ból czy to duchowy, czy cielesny jest silniejszym doznaniem niż przyjemność, a nasza sympatia z bólem, choć oczywiście nie dorównuje temu, co czuła bezpośrednio cierpiąca osoba, jest na ogół doznaniem żywszym i wyraźniejszym niż sympatia wobec radości, choć ta ostatnia często bardziej zbliża się, jak to za chwilę pokażę, do naturalnej żywości uczucia osoby, której to najpierw dotyczy.

Co więcej, często usiłujemy trzymać w ryzach naszą sympatię wobec smutku innych. Kiedy nie patrzy na nas osoba cierpiąca, staramy się, dla naszego własnego dobra, stłumić ją w miarę możliwości, lecz nie zawsze nam się to udaje. Nasz sprzeciw i niechęć, którym wobec sympatii z cierpieniem innych ulegamy, powoduje z konieczności, iż bardziej z niej zdajemy sobie sprawę. Lecz nigdy nie istnieje taka sytuacja, by można było przeciwstawić się naszej sympatii wobec radości. Jeśli jest to przypadek, że występuje u nas zawiść, nigdy nie czujemy skłonności do sympatii; jeśli nie ma zawiści, pozwalamy na nią bez niechęci. Przeciwnie, jako że zawsze wstydzimy się naszej zawiści, często udajemy współodczuwać, a nierzadko

naprawdę chcemy współodczuwać z radością innych, gdy za sprawą tego niemilego uczucia nie jesteśmy zdolni do tego doznania. Mówimy, że cieszy nas pomyślność naszego bliźniego, gdy w naszych sercach, być może, rzeczywiście gości żal. Często odczuwamy sympatię ze smutkiem, gdy chcemy się jej pozbyć; często też odczuwamy brak sympatii wobec radości, choć sprawiłaby nam przyjemność. Oczywistym wnioskiem, jaki należy tu przedstawić, jest to, iż nasza skłonność do sympatii wobec smutku musi być bardzo silna, zaś do współodczuwania wobec radości wystarczy znacznie słabsza.

- 5 Nie przesądzając jednakże sprawy tą argumentacją, postaram się udowodnić, że w przypadku gdy nie występuje zawiść, nasza skłonność do współodczuwania radości jest znacznie silniejsza niż skłonność do współodczuwania smutku; oraz że nasz współodczuwanie wobec przyjemnego uczucia znacznie bardziej zbliża się do żywości uczucia pierwotnie doznanego przez osoby głównie zainteresowane niż współodczuwanie, którego doznajemy wobec uczucia bolesnego.
- 6 Nieumiarkowany smutek, którym nie możemy całkowicie się przejąć, spotyka się z pewną niechęcią z naszej strony. Zdajemy sobie sprawę, jak ogromnego wysiłku potrzeba, aby człowiek cierpiący mógł tak złagodzić swoje doznania, by doprowadzić je do pełnej harmonii i zgody z doznaniem obserwatora. Jeśli nawet to mu się nie udaje, z łatwością mu wybaczymy. Nie jesteśmy jednak tak pobłażliwi wobec nieumiarkowanej radości; nie zdajemy sobie bowiem sprawy, ile niezmiernego wysiłku potrzeba, aby złagodzić radość, tak byśmy mogli ją całkowicie współodczuć. Człowiek, dotknięty największymi nieszczęściami, który panuje nad swoim smutkiem, zdaje się być godny najwyższego podziwu; lecz ten, kto będąc u szczytu

powodzenia w ten sam sposób może opanować swoją radość, zdaje się z trudnością zasługiwać na pochwałę. Zdajemy sobie sprawę, że w jednym przypadku zachodzi większy przedział niż w drugim między doznaniem osoby głównie zainteresowanej i między doznaniem, którym w pełni poddaje się obserwator.

Cóż można dodać do szczęścia człowieka, któremu 7
dopisuje zdrowie, nie ma długów i ma czyste sumienie? Wszelkie dalsze dary fortuny, można słusznie powiedzieć, byłyby dla niego zbyteczne; jeśli zaś czułby się z ich racji wywyższony, musiało to być skutkiem płochy lekomyślności. Jednakże ta sytuacja zdaje się być uznana jako naturalne i zwykle nastawienie ludzi. Pomijając obecną nędzę i zepsucie świata, słusznie uznane za godne pożałowania, takie jest nastawienie większej części ludzkości. Większość więc ludzi nie napotyka żadnych poważnych trudności, aby dać się unieść radości, jaka przez wszelki dalszy dar fortuny dodany do ich sytuacji może podnieść ich towarzyszy.

Choć niewiele można dodać do tej sytuacji, wiele można 8
ująć. Pomimo że między tą sytuacją a stanem najwyższego szczytu powodzenia ludzkiego przedział jest tylko drobny, odległość między nią a głębią niedoli jest ogromna i niezmierna. Z tego względu przygnębienie, z racji przeciwności, dotykające serce ludzkie, z konieczności sięgnie głębiej niż ponad jego naturalną sytuację podniesie go powodzenie. Obserwatorowi będzie więc znacznie trudniej współodczuwać w pełni jego smutek i dorównać mu rytmem niż całkowicie przejąć jego radość; musi też znacznie bardziej wyjść poza swój naturalny, zwyczajny nastrój w pierwszym przypadku niż w drugim. Z tego też względu, pomimo że nasza sympatia wobec smutku jest zazwyczaj doznaniem bardziej przenikliwym niż nasza

sympatia wobec radości, zawsze ustępuje w nasileniu doznaniom osoby, której to głównie dotyczy.

- 9 Współodczuwanie radości jest przyjemne i jeśli zawiść nie stoi na jej drodze, nasze serca oddają się z zadowoleniem najwyższym porywom tego zachwycającego uczucia, Jest bolesne natomiast przeżywać czyjś smutek i zawsze włączamy się weń z niechęcią*. Oglądając tragedię na scenie walczymy, jak to tylko jest możliwe, z tym współodczuwanym smutkiem, jaki wzbudza to przedstawienie i poddajemy się mu dopiero wtedy, gdy dłużej nie można tego uniknąć: wtedy próbujemy nawet zataić przed resztą towarzystwa nasze poruszenie. Gdy ronimy łzy, starannie to ukrywamy w obawie, by widzowie, nie doznający takiego nadmiernego rozczulenia, nie poczytywali tego za zniewieściałość i słabość. Biedaczysko, którego nie-szczęścia wywołują nasze współczucie, odczuwa, z jaką niechęcią zapewne przejmujemy się jego smutkiem i dlatego ujawnia swoją rozpacz z obawą i zastanowieniem; nawet tłumi je w połowie, i ze względu na zatwardziałość serc ludzi wstydzi się dać pełny upust swemu strapieniu. Inaczej się ma sprawa z człowiekiem, który szaleje z radości i powodzenia. Jeśli nie kieruje nami zazdrość wobec

* Zarzucano mi, iż jeśli utrzymuję, że uczucie aprobaty wobec sympatii zawsze uznaje się za przyjemne, to niezgodne jest z moją teorią przyjąć istnienie sympatii, która jest nieprzyjemna. Odpowiadam na to, że w uczuciu aprobaty należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy: po pierwsze, sympatyczne uczucie obserwatora; po drugie, doznanie zapoczątkowane stwierdzeniem zgodności między tym sympatycznym uczuciem jego samego i pierwotnym uczuciem osoby, której to głównie dotyczy. To ostatnie doznanie, które prawidłowo obejmuje uczucie aprobaty, jest zawsze zadowalające i sprawia przyjemność. Inne może być przyjemne, albo nieprzyjemne, zgodnie z naturą uczucia pierwotnego, którego cechy w jakimś stopniu zawsze musi zachować. [Nota została dodana w II wydaniu, 1761 na skutek sugestii D. Hume'a przekazanej w liście z dnia 28 lipca 1759 r., por. *The Letters of David Hume*, edited by J. Y. T. Greig, Oxford 1932].

niego, oczekuje on naszej najpełniejszej sympatii. Nie boi się więc wydawać okrzyków triumfu, mając pełne zaufanie, że nasze serca skłonne są dotrzymać kroku jego doznaniom.

Dlaczego mamy się wstydzić bardziej płaczu niż śmiechu 10
w towarzystwie? Często mogą być okoliczności sprzyjające zarówno pierwszemu, jak drugiemu: czujemy jednak zawsze, że bardziej jest prawdopodobne, że obserwatorzy przejmą od nas uczucie przyjemne niż przykre. Narzekanie jest zawsze przykre, jeśli nawet dotyczą nas najstraszliwsze nieszczęścia. Natomiast triumf zwycięstwa nie zawsze jest nieprzyjemny. Roztropność, istotnie, często zaleci nam przeżywać naszą pomyślność z większym umiarem; roztropność bowiem pouczy nas, że należy unikać zawiści, którą ten właśnie triumf, bardziej niż cokolwiek innego, może wzniecić.

Jakież serdeczne są brawa tłumu, co nigdy nie czuł 11
zawiści wobec swoich przywódców, z okazji ich zwycięstwa albo objęcia pozycji publicznej. Jak natomiast spokojny i umiarkowany jest zazwyczaj żal tłumu w przypadku egzekucji? Nasz smutek na pogrzebie sprowadza się zazwyczaj tylko do afektowanej powagi; natomiast wesołość w czasie chrzcin czy ślubu zawsze pochodzi z serca i nie ma w niej nic sztucznego. W tych radosnych okazjach zadowolenie obserwatorów, choć nie tak trwałe jak osób, których to głównie dotyczy, jest często tak samo żywe. Gdy serdecznie gratulujemy przyjaciółom, co, niestety, nie przydając chwały naturze ludzkiej, nie dzieje się często, ich radość dosłownie staje się naszą radością. Przez chwilę jesteśmy tak samo szczęśliwi, jak oni, nasze serca rosną i wzbierają prawdziwą przyjemnością: radość i zadowolenie promieniuje z naszych oczu i ożywia całą naszą fizjognomię i każdy gest.

12 Przeciwnie jednak, kiedy składamy kondolencję przyjaciółom w ich utrapieniach, jak niewiele czujemy w porównaniu z nimi? Siedzimy razem z nimi, patrzymy na nich i podczas gdy opowiadają o wszystkich okolicznościach ich nieszczęścia z powagą, uważnie ich słuchamy. Jeśli jednak opowieść przerywają co chwila naturalne wybuchy uczucia człowieka cierpiącego, które często w środku opowiadania zdają się go dławić, o ileż słabsze są uczucia naszych serc w porównaniu z uniesieniem jego serca? Możemy sobie jednocześnie zdawać sprawę, że ich doznanie jest naturalne, nie silniejsze niż sami moglibyśmy to czuć w podobnych okazjach. Możemy nawet wyrzucać sobie po cichu brak wrażliwości, i być może, z tego względu, wyrobić w sobie sztuczną sympatię, która jednakże, pobudzona w ten sposób, jest najslabsza i najbardziej przelotna, jak to sobie można wyobrazić; zwykle też, jak tylko opuścimy pokój, znika na zawsze. Natura, jak się zdaje, obarczając nas naszymi własnymi smutkami, pomyślała, że ich ciężar jest wystarczający, a więc zwolniła nas z dalszego uczestnictwa w smutku innych bardziej, niż to by było konieczne, by pobudzić nas do jego złagodzenia.

13 Właśnie na zasadzie tej stępionej wrażliwości wobec strapiień innych, wspaniałomyślność wobec wielkiego nieszczęścia zawsze wydaje się tak cudownie łaskawa. Zachowanie człowieka, który zachowuje pogodę ducha wśród licznych błahych niedoli, jest przyjemne i w dobrym tonie. Jest jednakże cechą nadludzką znosić w ten sam sposób najstraszniejsze nieszczęścia. Zdajemy sobie sprawę, jak wielkiego wysiłku potrzeba, aby uciszyć te gwałtowne uczucia, jakie w takiej sytuacji naturalnie go poruszają i doprowadzają do szaleństwa. Jesteśmy olśnieni, że może tak całkowicie nad nimi zapanować. Siła

jego opanowania doskonale odpowiada naszemu brakowi wrażliwości. Nie wymaga on większego stopnia wrażliwości z naszej strony niż jej doznajemy, a brak tej wrażliwości zawstydzia nas. Występuje tu najpełniejsza zgodność między jego uczuciami a naszymi, i z tego względu jego zachowanie jest w pełni właściwe. Na podstawie naszego doświadczenia zwykłej słabości natury ludzkiej nie można by było rozsądnie oczekiwać, iż stać go będzie na takie właściwe zachowanie w znoszeniu nieszczęścia. Zaskoczeni i olśnieni dziwimy się sile charakteru pozwalającego na tak szlachetny i wspaniały wysiłek. Uczucie pełnej sympatii i aprobaty, zmieszane i ożywione zdziwieniem i zaskoczeniem, tworzy to, co prawidłowo nazywamy podziwem, jak to już wielokrotnie zauważyliśmy. Katon, otoczony ze wszystkich stron nieprzyjaciółmi, niezdolny do oparcia się im, uważając, że poddanie się im jest uciążliwe i zmuszony przez dumną maksymę tego wieku do nieodzownego położenia kresu swego życia, nigdy jednak nie cofał się przed niepowodzeniami, nigdy nie błagał żalnym głosem rozpaczcy, nieszczęsnymi sympatycznymi łzami, przed ukazaniem których zawsze się tak bronimy; przeciwnie, uzbrojony w męski hart ducha, na moment przed wykonaniem swego fatalnego postanowienia, ze zwykłym mu spokojem wydawał wszystkie konieczne rozkazy mając na uwadze bezpieczeństwo swoich przyjaciół. Dla Seneki, tego wielkiego rzecznika bierności wobec losu, jest to obraz, który nawet bogowie mogą oglądać z przyjemnością i podziwem⁷.

Jeśli kiedykolwiek spotkamy się w codziennym życiu z przykładami takiej bohaterkiej wspaniałomyślności, zawsze jesteśmy ogromnie poruszeni. Jesteśmy bardziej skłonni do rozpaczcy i wylewania łez za tych, którzy w ten sposób zdają się sami nic nie przeżywać, niż za tych,

którzy ulegają wszystkim słabościom smutku. W tym zaś szczególnym przypadku sympatyczny żal obserwatora zdaje się wychodzić poza pierwotne odczucia osoby, której to głównie dotyczy. Wszyscy przyjaciele Sokratesa płakali, gdy wypił fatalny napój, podczas gdy on sam pełen zadowolenia ukazywał najbardziej niewzruszoną pogodę. W takich przypadkach obserwator nie robi wysiłku, i nie ma do tego okazji, by pokonać swój sympatyczny smutek. Nie ma żadnej obawy, że doprowadzi go to do czegoś ekstrawaganckiego i niewłaściwego, jest raczej zadowolony z rozsądku swego serca i okazuje to z zadowoleniem i aprobatą dla siebie. Chętnie więc znosi najbardziej przygnębiające myśli, które mogą mu przyjść do głowy, dotyczące niedoli jego przyjaciela, wobec którego, być może, nigdy przedtem tak mocno nie doznawał czułego i melancholijnego uczucia miłości. Zupełnie inaczej przedstawia się jednak sprawa osoby, której to głównie dotyczy. Powinna ona, w miarę możliwości, odwrócić oczy od wszystkiego tego, co albo z natury swej jest okropne albo nieprzyjemne w jego sytuacji. Obawia się on, że zbyt poważne zainteresowanie tymi okolicznościami może tak wpłynąć na niego, że nie mógłby już dłużej utrzymać hamulców umiarkowania, czyli stać się przedmiotem pełnej sympatii i aprobaty obserwatorów. Skierowuje wobec tego myśli na okoliczności przyjemne, aplauz i podziw, na które zasłużył dzięki bohaterkiej dobroduszości swego zachowania. Doznanie, iż jest zdolny do takiego szlachetnego, wspaniałomyślnego wysiłku, uczucie, że w tej okropnej sytuacji ciągle jeszcze może postępować tak, jak by sobie życzył, ożywia go i napełnia radością, umożliwiając mu podtrzymać tę triumfalną wesołość, która zdaje się unosić w zwycięstwie, które w ten sposób osiągnął nad niepowodzeniami.

15
Odwrotnie, człowiek pogrążony w smutku i przygnębieniu wskutek jakiegoś nieszczęścia osobistego zawsze wydaje się w jakiejś mierze słaby i zasługujący na pogardę. Nie możemy zdobyć się wobec niego na takie uczucia, jakich on doznaje, a których zapewne, powinniśmy sami doznawać w jego sytuacji. Tak więc czujemy wobec niego pogardę, być może niesłusznie, jeśli można by było uznać za niesłuszne jakieś uczucie, które jest nam nieodparcie nakazane przez naturę. Przywara smutku pod żadnym względem nie wydaje się nigdy przyjemna, z wyjątkiem tego przypadku, gdy powstaje bardziej z naszych uczuć wobec innych, niż z naszych uczuć względem siebie. Syn wobec śmierci pobłażliwego i zacnego ojca może się oddać smutkowi nie narażając się na zarzuty. Jego smutek opiera się głównie na pewnego rodzaju sympatii ze zmarłym ojcem; i wtedy łatwo przychodzi nam odczuć te ludzkie doznania. Jeśli jednak miałyby ulec tej samej słabości ze względu na nieszczęście, które tylko jego dotknęło, nie spotkałby się już z taką wyrozumiałością. Gdyby był skazany na ruinę i żebractwo, gdyby był narażony na najstraszniejsze niebezpieczeństwa, gdyby nawet prowadzono go na publiczne wykonanie wyroku śmierci, a na szafocie uronił choć jedną łzę, naraziłby się na wieczną niesławę w opiniach odważnych, wielkodusznych ludzi. Ich współczucie dla niego byłoby bardzo silne i bardzo serdeczne; skoro jednak zawiódłby ich przez tę przesadną słabość smutku, nie wyraziliby przebaczenia człowiekowi, który w taki sposób przedstawiłby się światu. Jego zachowanie wywołałoby w nich raczej wstyd niż smutek; zaś hańba, którą się okrył, wydałaby się im najbardziej przygnębiającą okolicznością jego nieszczęścia. Jakąż niesławą okrył pamięć po sobie nieustraszony książę de Biron⁸, który tak często stawiał

czoło śmierci na polu bitwy, lecz zapłakał na szafocie, gdy ujrzał sytuację, w którą popadł, i przypomniał sobie wszystkie zaszczyty i sławę, które niefortunnie odwróciła jego własna nieroztropność!

Rozdział II

O pochodzeniu ambicji i o zróżnicowaniu pozycji ludzi

- 1 Skoro ludzie są bardziej skłonni do oddźwięku uczuciowego z naszą radością niż ze smutkiem, przeto zazwyczaj wystawiamy na widok publiczny nasze bogactwo, a ukrywamy ubóstwo. Czyż jest coś bardziej upokarzającego niż być zmuszonym ukazać nasze nieszczęście oczom innych ludzi i odczuwać, że choć nasza sytuacja ujawniła się wszystkim ludziom, żaden śmiertelnik nie może pojąć naszych cierpień nawet w połowie. Powiem nawet, iż głównie ze względu na uczucia innych ludzi, dążymy do zdobycia bogactw i uniknięcia biedy. Jakiż bowiem cel przyświeca całej tej harówce i krzątaniu doczesnej? Jaki jest cel skąpstwa i ambicji, pogoni za bogactwem, władzą i zaborczości? Czy celem tym jest zaspokojenie naturalnych potrzeb? Zapewnić je mogą zarobki najuboższego robotnika. Widzimy, że pozwalają mu na opłacenie żywności, odzienia, wygod domowych i udogodnień dla rodziny. Jeśli surowo spojrzelibyśmy na jego gospodarę, to stwierdzimy, że znaczną część swoich środków przeznacza na udogodnienia, które można uznać za zbyteczne i że w nadzwyczajnych okazjach część z nich może wydać na rzecz próżności i z chęci wyróżnienia się. Co więc jest powodem naszej niechęci do jego sytuacji, i dlaczego ludzie, którzy wzrosli w wyższych sferach społec-

czeństwa, uważaliby, nawet gdyby nie musieli pracować, za gorsze od śmierci, żywić się jego prostymi potrawami, mieszkać pod tak samo niskim dachem i przywdziewać taki sam prosty przyodziewek? Czy wyobrażają sobie, że ich żołądki są delikatniejsze, czy że sen w pałacu jest zdrowszy niż w chacie? Jest ze wszech miar oczywiste, iż często obserwowano sytuację przeciwną, lecz nigdy nie zauważono, by ktokolwiek mógł nie zdawać sobie z tego faktu sprawy. Skąd więc pochodzi współzawodnicstwo, które przenika wszystkie zróżnicowane sfery społeczeństwa i jakie korzyści sugerujemy dzięki temu wielkiemu celowi ludzkiego życia, jaki nazywamy polepszeniem naszej sytuacji? Być zauważanym, obsługiwanym, spotykać się z współoddźwiękiem uczuciowym, odczuwać zadowolenie i aprobatę, oto co sugerujemy, jako pochodne stąd korzyści. To próżność, a nie wygoda czy przyjemność, obchodzi nas tutaj. Próżność wszakże zawsze powstaje z naszego przeświadczenia, że jesteśmy przedmiotem uwagi i aprobaty. Człowiek bogaty chlubi się swoim bogactwem, gdyż uważa, iż naturalnie przyciąga do niego uwagę świata i że ludzie są skłonni do oddźwięku wobec wszelkich przyjemnych uczuć, które jego własna korzystna sytuacja z łatwością w nich wzbudzi. Na samą myśl o tym jego serce wzbiera i rośnie i z większą czułością podchodzi do swojego bogactwa z tej racji bardziej niż ze względu na inne korzyści, których mu bogactwo przysparza. Człowiek ubogi, przeciwnie, wstydzi się swojego ubóstwa. Odczuwa on, iż bieda umieszcza go poza zainteresowaniem społeczeństwa, albo też jeśli nawet ludzie zwracają na niego uwagę, to jednak niewiele współodczuwają biedę i nieszczęścia, których doznaje. Czuje się upokorzony z obu względów. Choć bowiem, być zignorowanym i spotkać się z dezaprobatą to dwie całkowicie różne

rzeczy, wszelako kiedy życie w cieniu nie dopuszcza do nas blasku honoru i aprobaty, uczucie, że nie zwraca się na nas uwagi, z konieczności grzebie największe nadzieje i tłumi najbardziej żarliwe pragnienia natury ludzkiej. Człowiek ubogi wychodzi z domu i wraca niezauważony, a wśród tłumu otacza go taki sam cień jak wtedy, gdy jest zamknięty w ścianach swojej nory. Skromne zabiegi i upokarzające zajęcia zajmujące ludzi w jego sytuacji nie wydają się przyjemne ludziom prowadzącym wesołe, hulaszcze życie. Odwracają od niego oczy, jeśli zaś wielkość jego nieszczęścia zmusi ich do zwrócenia na niego uwagi, to tylko po to, by pogardliwie odtrącić tak nieprzyjemny obiekt w ich kręgu. Wyniosli ludzie, którym sprzyja fortuna, dziwią się, iż tak bezczelna jest ludzka niedola, że ośmiela się ujawniać przed nimi i nienawistnym widokiem nieszczęścia pozwala sobie zakłócać spokój ich pomyślności. Człowieka wysokiej rangi i znaczenia, przeciwnie, obserwuje cały świat. Wszyscy skwapliwie chcą na niego patrzeć i przynajmniej za sprawą sympatii wyobrazić sobie tę radość i triumf, które naturalnie wywołały jego warunki. Jego działania są przedmiotem ludzkiej uwagi. Nieomal żadne jego słowo, żaden gest nie jest całkiem zlekceważony. W dużym zgromadzeniu jest on osobą, na którą wszyscy skierowują oczy; z tego względu ich uczucia zdają się wyczekiwać z nadzieją, iż otrzymają od niego ten poruszający i nadający właściwy kierunek impuls i jeśli jego zachowanie nie jest całkowicie niedorzeczne, w każdej chwili dostarcza okazji do zainteresowania ludzi i do uczynienia siebie przedmiotem uwagi i współoddźwięku całego otoczenia. To właśnie, pomimo ograniczeń, jakie narzuca, pomimo utraty wolności wprzęgniętej w jej usługi, czyni wielkość przedmiotem zazdrości, i w opinii ludzkości,

zadośćuczynienia za wszelką krzątaninę, wszelki niepokój, wszystkie upokorzenia, których musi się doświadczyć w pogoni za nią; a tym bardziej zadośćuczynienia za wszelkie ważkie następstwa, jakimi są cały wolny czas, cała swoboda, całe beztroskie poczucie bezpieczeństwa, stracone na zawsze przez osiągnięcie wielkości.

Jeśli rozważymy sytuację ludzi możnych w tych zwodniczych kolorach, w jakich wyobraźnia zdaje się ją malować, wyobrażenie doskonałości i szczęścia w sytuacji człowieka zdaje się być nieomal abstrakcyjne. Jest to właśnie ta sytuacja, którą w naszych próżnych marzeniach i snach na jawie wytyczyliśmy dla siebie jako ostateczny cel naszych pragnień. Czujemy przeto szczególną sympatię wobec zadowolenia tych, którzy już osiągnęli tę sytuację. Sprzyjamy wszelkim ich skłonnościom i popieramy wszystkie ich życzenia. Jaka szkoda, myślimy, że coś mogłoby zepsuć lub uszkodzić tak przyjemne położenie! Moglibyśmy nieomal życzyć im nieśmiertelności; wydaje się nam przykre, iż śmierć mogłaby wreszcie położyć kres takiej doskonałej radości. Uważamy, że jest okrucieństwem ze strony Natury zmuszać ich do opuszczenia tych wykwintnych stanowisk, by przenieść ich do skromnych, lecz gościnnych domów, które przygotowała dla wszystkich swoich dzieci. Niech żyje wiecznie wielki król! — jest wyrażeniem szacunku, które zgodnie ze wschodnim schlebianiem winniśmy łatwo wymawiać, gdyby doświadczenie nie ukazywało jego absurdalności. Każda niedola, która na nich spada, każda krzywda, która ich dotyka, wzbudza w sercu obserwatora dziesięć razy więcej współczucia i niechęci niż to, co by odczuwał, gdyby to wydarzyło się innym ludziom. Jedyne nieszczęścia królów dostarczają właściwych tematów do tragedii. Przypominają w tym względzie nieszczęścia kochanków. Te dwie

sytuacje głównie interesują nas w teatrze; wbrew bowiem temu, że rozsądek i doświadczenie uczą nas, iż jest inaczej, nawyki wyobraźni przypisują tym dwóm sytuacjom nadrzędne szczęście wobec każdego innego przypadku; zakłócić albo położyć kres takiemu doskonałemu ukontentowaniu zdaje się być najokrutniejszą krzywdą. Zdrajcę, który spiskuje przeciw życiu swego monarchy uważa się za większego potwora niż każdego innego mordercę. Cała niewinna krew przelana w wojnach domowych wywoływała mniejsze oburzenie niż śmierć Karola I. Człowiek nie znający natury ludzkiej, który widzi obojętność wobec nieszczęść ludzi niższego stanu oraz żal i oburzenie, odczuwane wobec nieszczęść i cierpień ludzi zajmujących wyższą pozycję, będzie skłonny wyobrażać sobie, że u osób wyższej rangi ból musi być bardziej przenikliwy, agonია śmierci straszniejsza niż u ludzi o skromniejszej pozycji.

3 Na tej skłonności ludzi do dostosowania się do uczuć bogatych i możnych opiera się zróżnicowanie pozycji w społeczeństwie i jego porządek. Uniżoność wobec ludzi wyższej rangi bierze początek częściej z podziwu dla dodatnich stron ich sytuacji niż z jakichś osobistych oczekiwań korzyści zależnych od ich dobrej woli. Korzyści z ich strony mogą objąć niewielką liczbę osób, lecz ich szczęście interesuje nieomal każdego. Z całą żarliwością jesteśmy gotowi dopomóc im w dojściu do pełni szczęścia, które tak bardzo bliskie jest doskonałości; pragniemy też im służyć dla nich samych nie licząc na żadne inne zadośćuczynienie niż próżność, czy zaszczyt zobowiązania ich wobec nas. Nasze uleganie ich skłonnościom nie opiera się też głównie, czy całkowicie na względzie, że takie podporządkowanie jest korzystne i nie wynika głównie ze względu na porządek społeczny, który najlepiej podtrzymuje to podporządkowanie. Nawet gdy porządek spo-

łeczny zdaje się wymagać, abyśmy im się sprzeciwili, z trudnością mogłoby to nam się udać. To, że królowie są sługami ludu, którego polecenia spełniają, którym można się przeciwstawić, usunąć z tronu, zależnie od ogólnego porozumienia, jest koncepcją rozumu i filozofii, ale nie koncepcją Natury. Natura będzie nas pouczała, byśmy podporządkowali się królom ze względu na nich samych, drżeli przed nimi i zginali się w ukłonach przed majestatem ich położenia, byśmy uważali ich uśmiech jako wystarczającą nagrodę za wszelkie usługi i lękali się ich niezadowolenia, jakby to było największe zmartwienie, choćby nic złego ponad to nie miało stąd wyniknąć. Traktowanie ich w jakimś względzie jak zwykłych ludzi, argumentowanie i dyskusja z nimi w codziennych warunkach, wymaga takiego zdecydowania, że jedynie wielkie zalety ducha dane niewielu ludziom mogą do tego dopuścić, chyba że wzmocni to jeszcze bezceremonialność i zażyłość. Najsilniejsze motywy, najbardziej szalone uczucia, strach, nienawiść, resentyment, z trudem zrównoważą tę naturalną skłonność do szacunku wobec królów: ich postępowanie zaś słusznie, czy niesłusznie, musiałyby wzbudzić najwyższe nasilenie wszystkich tych uczuć, zanim ogromna większość ludzi dojrzeje do gwałtownego przeciwstawienia się im czy też zapragnie widzieć ich ukaranych czy zrzuconych z tronu. Nawet wtedy, gdy doprowadzi się ludzi tak daleko, są oni skłonni ustąpić w każdej chwili i z łatwością powrócić do stanu dawnego szacunku dla tych, których zwyczajowo uważali za swoich zwierzchników. Nie mogą znieść upokorzenia swojego monarchy. Współczucie wkrótce zastąpi resentyment. Zapominają całe poprzednie wzburzenie, odżywają w nich zasady lojalności i dążą do odbudowy zrujnowanego autorytetu swoich panów z tą samą gwałtownością,

z jaką mu się przeciwstawiali. Śmierć Karola I przyniosła w następstwie restaurację monarchii. Współczucie dla Jakuba II po jego schwytaniu przez pospólstwo, gdy uciekał na pokładzie statku, nieomal zapobiegło Rewolucji i sprawiło, że jej postępy były bardziej powolne niż przedtem.

- 4 Czy ludzie wielcy nie uświadamiają sobie może niskiej ceny, za którą mogą zdobyć ludzki podziw? Czy też może wyobrażają sobie, że dla nich tak jak dla innych zdobycie podziwu jest możliwe kosztem znoju i krwi? Jakież to szczególne talenty wytyczają drogę młodemu szlachcicowi, by mógł podtrzymać godnie swoją pozycję i sprawiają, że zasługuje na to, by stać ponad swoimi współobywatelami, wyższość, którą zyskał z racji chluby swoich przodków? Czy jest to wiedza, pilność, cierpliwość, samozaparcie, czy jakaś cnota? Ponieważ obserwuje się wszystkie jego słowa, wszystkie jego poruszenia, uczy się on nawyku zwracania uwagi na okoliczności zwykłego zachowania i bada jak spełniać wszystkie drobne obowiązki jak najwłaściwiej. Skoro zdaje sobie sprawę, jak wielkie wzbudza zainteresowanie i jak dalece ludzie są gotowi do sprzyjania jego skłonnościom, myśl o tym naturalnie sprawia, że w najbardziej błahych okazjach postępuje ze swobodą i godnością. Jego postawa, maniery, zachowanie, wszystko to przysparza jego sytuacji eleganckiego i przyjemnego wyrazu wyższości, do której ludzie urodzeni w niższej sferze z trudem mogliby kiedykolwiek dojść. To są predyspozycje, za których pomocą człowiek wysokiej rangi łatwo zachęca ludzi do podporządkowania się swojemu autorytetowi i kieruje ich skłonnościami zgodnie ze swoją przyjemnością: w tym nieczęsto spotyka go zawód. Te predyspozycje, wzmocnione przez wysoką pozycję i zaborczość, w normalnej sytuacji wystarczają do rzą-

dzenia światem. Ludwika XIV prawie przez cały czas jego panowania uważano nie tylko we Francji, lecz w całej Europie za najbardziej doskonały wzór wielkiego władcy. Jakież to jego talenty przysporzyły mu tę wspaniałą reputację? Czy była to nie budząca żadnych zastrzeżeń, niewzruszona słusność wszystkich jego przedsięwzięć, czy olbrzymie niebezpieczeństwa i trudności, które im towarzyszyły, czy niestrudzone i bezwarunkowe oddanie, z jakim do nich dążył? Czy była to olbrzymia wiedza, wspaniała zdolność sądu czy walor bohaterstwa? Nie była to żadna z tych właściwości. Był on jednak, przede wszystkim, najpotężniejszym władcą w Europie, i w konsekwencji zajmował najwyższą pozycję wśród królów. Przeto, jak mówi jego historyk, „wdzięk jego postaci i majestatyczne piękno twarzy nie znalazły równych wśród wszystkich dworzan. Dźwięk jego głosu, szlachetny i wzruszający zyskiwał mu serca tych, którzy w jego obecności czuli się onieśmieleni. Jego chód i zachowanie były odpowiednie jedynie dla niego i jego pozycji, u każdej innej osoby byłyby śmieszne. Zażenowanie, które powodował u swoich rozmówców, schlebiali temu sekretnemu zadowoleniu, jakie odczuwał ze swojej wyższości. Gdy stary oficer, onieśmielony i zawstydzony tym, że prosi króla o łaskę, nie mógł dokończyć swojego przemówienia i powiedział — Wasza Królewska Mość, mam nadzieję, uwierzy, że gdy stoję przed nieprzyjacielem, nie drżę tak — bez trudności uzyskał wszystko czego żądał”⁹. Te błahе zalety, wzmocnione przez wysoką pozycję, a niewątpliwie także przez pewien zasób innych talentów i cnót, jakkolwiek nie wydaje się, by wykraczały znacznie ponad przeciętność, podbudowały poważanie ludzi epoki dla tego władcy, a pamięć jego panowania wzbudziła znaczny szacunek nawet następnych pokoleń.

W porównaniu z tymi cnotami, w czasach Ludwika XIV i przed jego królewskim obliczem, żadnych innych cnót nie poczytywano, jak się zdaje, za zasługi. Wiedza, pracowitość, wartość osobista, dobroczynność zachwiały się, utraciły moc i godność w porównaniu z tamtymi cnotami.

5 Nie na talenty tego rodzaju może liczyć człowiek niższej rangi, by mogły go wywyższyć nad innych. Grzeczność jest w takiej mierze cnotą wielkich ludzi, że nie przynosi wiele zaszczytu komukolwiek innemu niż im samym. Fanfaron, naśladowując ich maniery, przez przesadną poprawność swego zachowania chcąc uchodzić za znakomitego człowieka, zyska tylko podwójną porcję pogardy za swoją głupotę i zarozumiałość. Dlaczegoż to człowiek, którego nikt nie uważa za godnego uwagi, miałby troszczyć się tak bardzo o sposób trzymania głowy albo ruchy rąk, gdy przechadza się po pokoju? Z całą pewnością myśli jego absorbuje chęć zdobycia przesadnej uwagi, uwagi, która daje mu poczucie własnego znaczenia, choć nikogo innego to nie pociągnie. Najdoskonalsza skromność i zwyczajność w połączeniu z pewną niedbałością, tak aby to nie uchybiło szacunku winnego towarzystwu, oto główne cechy zachowania prywatnej jednostki. Jeśli kiedykolwiek będzie miał nadzieję wyróżnić się, musi to nastąpić na zasadzie znacznie wybitniejszych cnót. Musi zatrudnić służbę, aby zrównoważyć fakt, że wielki człowiek ją posiada, a jedynym funduszem, z którego będzie im płacił, to praca jego własnych mięśni i aktywność jego umysłu. Musi więc rozwijać te czynniki: musi zdobyć wyższą wiedzę, dotyczącą swego zawodu i wykazać większą pracowitość w jego wykonywaniu. Musi być cierpliwy w wysiłku, zdecydowany w niebezpieczeństwie i twardy w niedoli. Musi ukazać społeczeństwu te talenty unaoczniając trudności, ważność

a jednocześnie słuszność ocen dotyczących swoich przedsięwzięć oraz uświadomić wszystkim, jak surowy i bezlitosny dla siebie jest w swoim dążeniu do osiągnięcia celu. Jego postępowanie we wszystkich codziennych okazjach winny charakteryzować uczciwość i roztropność, dobroduszość i szczerść. Jednocześnie musi też śmiało sprostać wszystkim tym sytuacjom, w których właściwe postępowanie wymaga największych talentów i zalet, lecz w których największy aplauz zyskują i tak ci, którzy wykażą się zaszczytami. Z jakąż niecierpliwością człowiek odważny i ambitny, przygnębiony przez swoją pozycję, szuka okazji, by się wyróżnić ponad innych. Żadne okoliczności, które to umożliwią, nie wydają mu się niewłaściwe. Spogląda nawet z pewną satysfakcją na możliwość wojen narodowych, czy też waśni domowych. Z ukrytym zachwytem i radością dostrzega we wszystkich towarzyszących im zamieszkach i rozlewie krwi możliwość powstania tych upragnionych okazji, w których będzie mógł zjednać sobie uwagę i podziw ludzi. Przeciwnie ma się rzecz z wybitnym człowiekiem wysokiej rangi, którego pełna sława polega na poprawności codziennego postępowania, który zadowala się skromnym uznaniem, jakie to może mu zapewnić, a brak mu talentów, aby zdobyć inne i nie ma ochoty narażać się na zdobycie uznania, w parze z którym idą albo trudności albo nieszczęścia. Dobrze spisać się na balu jest jego wielkim triumfem, a osiągnąć sukces w intrydze miłosnej największym wyczynem. Czuje on wstręt do wszelkich zamieszek publicznych, nie z racji miłości do rodzaju ludzkiego, gdyż człowiek wielki nigdy nie patrzy na niższych mu pozycją jak na swoich bliźnich; ani nie z racji niedostatku odwagi, gdyż w tym zakresie nieczęsto ma braki; lecz ponieważ jest świadomy, że nie posiada zalet, których wymagają

takie sytuacje i że uwaga ludzi odwróci się od niego, by przypaść innym. Może mieć ochotę narazić się na niewielkie niebezpieczeństwo i wziąć udział w kampanii, jeśli taka będzie moda. Trzęsie się jednak ze wstrętu na myśl, że może powstać taka sytuacja, która będzie wymagała trwałego, długiego udziału cierpliwości, pracowitości, przemyślności i wykorzystania myślenia. Te cnoty rzadko przypadają ludziom urodzonym do zajmowania wysokich pozycji. Zgodnie z tym we wszystkich rządach, nawet w monarchiach, najwyższe urzędy zazwyczaj zajmują i sprawują całą administrację ludzie, którzy wzrosli w średnich albo niższych sferach społeczeństwa, którzy zostali wyniesieni dzięki swej pracowitości i zdolnościom, choć ciążyła na nich zazdrość i zwalczała niechęć wszystkich tych, co z urodzenia mieli wyższą pozycję. Na tych ludzi możni patrzyli najpierw z pogardą, potem z zawiścią, by wreszcie poprzestać na płaszczeniu się z całą małodusznością, tak samo jak pragnęliby widzieć resztę ludzi postępujących wobec nich.

- 6 To właśnie utrata łatwego panowania nad uczuciami ogółu ludzi sprawia, że upadek wielkości jest nie do zniesienia. Kiedy Paulus Emilius wiódł w triumfalnym pochodzie pokonaną rodzinę króla Macedonii, ich nieszczęścia sprawiły, że dzielili oni zainteresowanie tłumu rzymskiego ze zwycięzcą. Widok królewskich dzieci, których młody wiek nie pozwalał uświadomić sobie ich sytuacji, wśród ogólnego rozradowania i szczęścia poraził widzów najczulszym smutkiem i współczuciem. Następny w pochodzie był król. Wydawał się onieśmielony, zdziwiony i pozbawiony wszelkich uczuć przez rozmiar swego nieszczęścia. Jego przyjaciele i ministrowie szli za nim. Idąc, często rzucali okiem na pokonanego władcę i na jego widok zawsze wybuchali płaczem. Całe ich za-

chowanie wskazywało, że nie myśleli o własnej niedoli, lecz całkowicie zaprzętała ich znacznie większa niedola króla. Liczni Rzymianie, przeciwnie, patrzyli na niego z pogardą i zniecierpliwieniem; uważali, że niegodny jest współczucia człowiek o tak marnym sercu, że godzi się żyć pod brzemieniem takich nieszczęść¹⁰. Do czego mianowicie sprowadzały się te nieszczęścia? Zgodnie z większością historyków, miał on pozostać do końca swoich dni pod ochroną potężnego humanitarnego ludu, w państwie zdawałoby się godnym pozazdroszczenia, państwie dobrobytu i swobody, zapewniającego rozrywki i bezpieczeństwo, gdzie nie mógł nawet przez własne szaleństwo narazić się na pewną zgubę. Ale nie otaczałaby go już rzesza podziwiających go głupców, pochlebców i dworzan, którzy poprzednio zwyczajowo dotrzymywali każdego jego kroku. Nie przyglądałby się mu już tłum i nie było w jego mocy stać się obiektem ich poważania, wdzięczności, miłości i podziwu. Uczucia rodaków nie miały już kształtować się według jego skłonności. To właśnie było to nieznośne nieszczęście, które unicestwiło wszystkie odczucia króla, które sprawiło, że jego przyjaciele zapomnieli o własnych nieszczęściach; wielkoduszni Rzymianie z trudnością mogli zrozumieć, jak człowiek może być tak podłego charakteru, że godzi się to przeżyć.

„Po miłości następuje ambicja — powiedział hrabia La Rochefoucauld — lecz ambicja nieczęsto rodzi miłość”¹¹. To uczucie, gdy tylko zawładnie sercem, nie dopuści rywala czy dziedzica. Dla ludzi przyzwyczajonych do zaskarbiania sobie podziwu ogółu, a choćby do nadziei, iż go zdobędą, wszystkie inne przyjemności budzą pogardę i tracą urok. Ilu to spośród pozabawionych stanowisk mężów stanu, którzy dla podtrzymania własnego samopoczucia starali się przemóc ambicję i pogardzać

zaszczytami, które stały się już teraz dla nich niedostępne, ilu to się udało? Większość z nich przez cały czas oddawało, się obojętnemu na wszystko gnuśnemu próżniactwu; przejęci smutkiem na samą myśl o własnym braku znaczenia; niezdolni, by zainteresować się zajęciami życia prywatnego, bez szukania rozrywki, chyba że mówili o własnej dawnej wielkości, i bez zadowolenia, chyba że na próżno zajmowali się jakimś projektem, który miał im tę wielkość przywrócić. Czy z całą powagą postanowiłeś nigdy nie zamienić własnej wolności na służbę na dworze pańskim, i żyć wolny, niezależny i bez obaw? Zdaje się, że jest jeden sposób na wytrwanie w tej szlachetnej decyzji, i być może jedyny. Nigdy nie wchodź tam, skąd jedynie niewielu było w stanie powrócić; nigdy nie przekraczaj kręgu ambicji; nawet nie porównuj siebie z panami tego świata, którzy zaabsorbowali już uwagę połowy ludzi przed tobą.

- 8 W wyobraźni ludzi wydaje się ogromnie ważne znaleźć się w położeniu, które wystawia ich najbardziej na sympatię i uwagę ogółu. Tak więc należne miejsce, wielki cel, który dzieli rajczynie, jest punktem, do którego kieruje się połowa wysiłków w życiu ludzkim; jest przyczyną całego zamieszania i krzątaniny, wszelkiej grabieży i niesprawiedliwości, które zachłanność i ambicja wprowadziły do tego świata. Mówi się, że ludzie rozumni pogardzają miejscem, to znaczy pogardzają honorowym miejscem przy stole i obojętne im jest, kto został wyróżniony w towarzystwie przez błahą okoliczność, którą może przeważać najmniejsza zaleta. Lecz rangą, wyższością dystynkcji nikt nie pogardza, chyba że został wyniesiony znacznie ponad, czy też spadł znacznie niżej zwykłego standardu natury ludzkiej. Chyba że tak jest umocniony w mądrości i filozofii, iż zadowala się tym, że podczas

gdy słuszność jego postępowania czyni go sprawiedliwie przedmiotem aprobaty, to nie ma wielkiego znaczenia, gdyby nie spotykał się z uwagą i aprobatą; albo też, gdy tak przyzwyczaił się do swojej małoduszności, tak pochłonęła go gnuśna, otępiająca obojętność, iż całkowicie zapomniał o pragnieniu a nawet życzeniu zyskania wyższej pozycji¹².

Jak stać się naturalnym przedmiotem serdecznych 9
gratulacji i sympatycznej uprzejmości ogółu ludzi jest okolicznością, która przydaje pomysłności cały promienisty blask, tak podobnie, nic bardziej nie zaciemnia ponurego widoku przeciwności niż uczucie, że nasze niedole są przedmiotem nie współodczuwania, lecz pogardy i niechęci naszych bliźnich. Z tego względu największymi nieszczęściami nie zawsze są te, które najtrudniej jest znieść. Bardziej upo' rzające jest czasami ukazać się publicznie pod brzen eniem błahych niedoli niż wielkich nieszczęść. Pierwsze nie pobudzają sympatii. Drugie, choć może nie pobudzają współoddzźwięku, który by dorównał mękom cierpiącego człowieka, wywołują jednakże bardzo żywe współczucie. Uczucia obserwatorów w tym ostatnim przypadku nie są tak znaczne, jak uczucia człowieka cierpiącego, lecz nawet ich niedoskonały współoddzźwięk pomaga w pewnym stopniu w znoszeniu nieszczęścia tych, co cierpią. Gentleman byłby bardziej upokorzony, gdyby zjawił się w wesołym towarzystwie ubrany w brudne łachy, niż gdyby miał na ubraniu plamy krwi i ślady ran. Ta ostatnia sytuacja wzbudziłaby współczucie towarzystwa, poprzednia wywołałaby śmiech. Sędzia, który zasądza złoczyńcę na karę pęgiarza, okrywa go większą hańbą, niż gdyby skazał go na szafot. Monarcha, który przed paru laty schłostał generała wobec całego wojska, zhańbił go nie-

odwracalnie. Kara byłaby znacznie łagodniejsza, gdyby zastrzelił go. Zgodnie z kodeksem honorowym uderzenie szpicrutą hańbi, uderzenie mieczem nie czyni tego z oczywistych powodów. W ludzkim, wielkodusznym środowisku te drobniejsze kary stosowane wobec szlachciców, dla których hańba jest największym złem, są uważane jako kary najstraszniejsze. Pomija się je więc na ogół wobec osób tej rangi, zaś prawo, choć wielokrotnie odbiera im życie, nieomal nigdy nie uwłacza ich honorowi. Skazać osobę dystygowaną na chłostę, czy wystawić ją pod pręgierz ze względu na jakiegokolwiek przewinienie, jest aktem brutalności, do którego nie jest zdolny żaden rząd europejski z wyjątkiem Rosji.

- 10 Odważny człowiek nie staje się godny pogardy przez fakt, że skazany jest na szafot, jest nim natomiast przez postawienie go pod pręgierzem. Zachowanie człowieka w pierwszej sytuacji może przysporzyć mu ogólnego szacunku i podziwu. W drugim przypadku, nie można pomyśleć takiego zachowania, które uczyniłoby jego widok miłym. W pierwszym przypadku podtrzymuje go sympatia obserwatorów i ratuje go od wstydu, od poczucia, że tylko on odczuwa swoje nieszczęście, co jest uczuciem najtrudniejszym do zniesienia spośród wszystkich innych. W drugim przypadku nie ma sympatii, a jeśli w jakimś stopniu występuje, to nie z bólem, który jest blahy, lecz z jego poczuciem braku sympatii, które towarzyszy temu bólowi. Jest to sympatia z jego wstydem, nie z jego smutkiem. Ci, którzy mu współczują, rumienią się i schylają głowy za niego. On pochyła się w ten sam sposób i czuje się nieodwracalnie poniżony przez karę, a nie przez zbrodnię. Przeciwnie, gdy człowiek umiera śmiało, z tej racji że patrzy się na niego z wyrazem nieugiętego szacunku i aprobaty, przybiera nieustraszoną minę i jeśli zbrodnia

nie pozbawiła go poważania ludzi, nie uczyni tego nigdy kara. Jego sytuacja nie jest nawet w najmniejszym stopniu dla nikogo przedmiotem pogardy czy drwiny i słusznie może zaprezentować nie tylko pogodne oblicze, ale także triumf i zwycięską radość.

„Wielkie niebezpieczeństwa”, powiedział kardynał de 11
Retz, „mają swoje uroki, gdyż przydają sławy, nawet jeśli spotyka nas niepowodzenie. Lecz umiarkowane niebezpieczeństwa są jedynie przykre, gdyż z brakiem powodzenia zawsze idzie w parze strata reputacji”¹³. Ta maksyma ma taką samą podstawę, jaką właśnie rozpatrywaliśmy w stosunku do kary.

Cnota ludzka stoi ponad bólem, ubóstwem, niebez- 12
pieczeństwem i śmiercią, nie potrzeba też wielkiej cnoty, by nimi gardzić. Lecz wystawienie nieszczęścia na zniewagi i pośmiewisko, na obnoszenie go w triumfie, uczynienie z niego celu szyderstwa jest sytuacją, w której stałość cnoty jest bardziej narażona na załamanie. W porównaniu z lekceważeniem ludzi wszelkie inne zło łatwo znieść.

Rozdział III

*O rozkładzie uczuć moralnych, spowodowanym tendencją
do podziwiania bogatych i możnych,
a pogardzania i lekceważenia ludzi ubogich
i zajmujących niską pozycję*

Tendencja do podziwiania, a nawet do uwielbiania 1
bogatych i możnych i do gardzenia, a przynajmniej do lekceważenia ludzi ubogich i niskiej pozycji, choć konieczna zarówno do powstania i podtrzymania różnic w rangach ludzi i porządku społecznego, jest jednocześnie najbardziej powszechną przyczyną rozkładu uczuć mo-

ralnych. Moraliści wszystkich czasów utyskują zawsze, że ludzie darzą bogactwo i wielkość szacunkiem i podziwem należnym jedynie mądrości i cnocie; i że właściwym przedmiotem pogardy, z jaką niesłusznie spotyka się ubóstwo i bezsilność, są wady i błędy ludzi.

- 2 Nie chcielibyśmy być tylko godni szacunku, lecz także by nas szanowano. Lękamy się zarówno tego, że możemy być godni pogardy jak i tego, że będą nami pogardzać. Jednakże kiedy tylko wejdziemy w świat, przekonujemy się, że mądrość i cnota w żadnym wypadku nie są jedynymi przedmiotami szacunku ani też, że wady i błędy nie są jedynymi przedmiotami pogardy. Często obserwujemy, że to bardziej do bogatych i możnych niż do mądrych i cnotliwych kieruje się wyrazy poważania. Często obserwujemy, że mniej pogardza się wadami i błędami możnych niż ubóstwem i bezsilnością ludzi niewinnych. Zasłużyć, osiągnąć i korzystać z szacunku i podziwu innych to wielkie cele, jakie wysuwa ambicja i współzawodnictwo. Mamy przed sobą dwie różne drogi, które jednakowo prowadzą nas do osiągnięcia tak bardzo upragnionego celu: jedna to kształcenie się w mądrości i praktykowanie cnoty; druga to zdobycie bogactwa i wielkości. Współzawodnictwo w zdobyciu szacunku ma do czynienia z dwoma rysami charakteru: jeden to dumna ambicja i znaczna chciwość, drugi to pokorna skromność i godziwa sprawiedliwość. Mamy przed sobą dwa różne wzorce, dwa różne wizerunki, zgodnie z którymi możemy kształtować nasz charakter i postępowanie: jeden o bardziej jaskrawych i lśniących barwach, drugi w lepszym guście i subtelniejszego piękna rysunku; jeden wymuszający uwagę przypadkowych spojrzeń i drugi przyciągający jedynie uwagę poszukujących, poważnych obserwatorów. Rekrutują się oni głównie spośród tych, co są mądry

i prawi, spośród ludzi wybranych, lecz obawiam się, jest to niezbyt liczna elita prawdziwych, wytrwałych wielbicieli mądrości i cnoty. Wielka masa zbiorowiska ludzkiego należy do wielbicieli i czcicieli bogactwa i wielkości, a co może wydawać się jeszcze dziwniejsze, są to najczęściej bezinteresowni wielbiciele i czciciele bogactwa i wielkości.

Szacunek, jakiego doznajemy wobec mądrości i cnoty, 3
jest niewątpliwie różny od tego, co czujemy względem bogactwa i wielkości; dostrzeżenie tej różnicy nie wymaga nadzwyczajnej wnikliwości. Jednakże, jeśli pominąć tę różnicę, podobieństwo między tymi uczuciami jest znaczne. Pewne ich cechy różnią się niewątpliwie, lecz ogólny aspekt ich oblicza sprawia, że zdają się być niemal takie same i nieuważny obserwator może pomylić jedno uczucie z drugim.

Jeśli mamy do czynienia z jednakowym wymiarem 4
zasługi, to z trudnością znajdziemy kogoś, kto nie będzie otaczał większym szacunkiem ludzi bogatych i wielkich niż biednych i niskiego stanu. Dla większości ludzi pewność siebie i próżność tych pierwszych jest bardziej godna szacunku niż prawdziwa rzetelna zasługa drugich. Zapewne nie bardzo odpowiada to zasadom moralnym, a nawet wymogom prawidłowej retoryki stwierdzenie, że samo bogactwo i sama wielkość, niezależnie od zasługi i cnoty, zasługują na szacunek. Musimy jednak przyznać, że niemal stale zyskują szacunek, a wobec tego można je uważać, z pewnych względów, za naturalne przedmioty szacunku.

Wysokie pozycje mogą oczywiście całkowicie ulec 5
poniżeniu za sprawą wad i błędów. Lecz wady i błędy muszą być wielkie, by mogły doprowadzić do całkowitego poniżenia. Rozrzutność człowieka z eleganckiego świata

spotyka się z mniejszą pogardą i niechęcią niż człowieka skromniejszego stanu. Już samo przekroczenie granic umiaru i przyzwoitości przez tych ostatnich zazwyczaj napotyka większy opór niż notoryczna, jawna pogarda dla powściągliwości ze strony bogatych i możnych.

6 Z pozycji średnich i niższych droga do cnoty i droga do bogactwa, a przynajmniej takiej cnoty i takiego bogactwa, jakich ludzie tej sytuacji mogą zgodnie z rozsądkiem oczekiwać, są, na szczęście, bardzo zbliżone do siebie. We wszystkich średnich i niższych rangą zawodach, prawdziwe, rzetelne umiejętności zawodowe w połączeniu z rozważnym, sprawiedliwym, wytrwałym i umiarkowanym postępowaniem nieczęsto może nie przynieść powodzenia. Umiejętności mogą nawet czasami przeważać, gdy postępowanie nie jest wcale poprawne. Jednakże przyzwyczajenie do nieroztropnego postępowania czy też niesprawiedliwość albo słabość charakteru, czy przesadna hojność zawsze rzuca cień, a czasami nawet zupełnie znacza najświetniejsze umiejętności zawodowe. Ludzie na średnich lub niższych pozycjach w życiu nigdy nie osiągną przy tym poziomie, by stać ponad prawem, co na ogół oneśmiela ich i wzbudza pewnego rodzaju szacunek przynajmniej do bardziej ważkich praw sprawiedliwości. Powodzenie takich ludzi poza tym nieomal zawsze zależy od przychylności i dobrej opinii u sąsiadów i równych im rangą, a jeśli ich postępowanie jest nie do przyjęcia, nieczęsto mogą uzyskać dobrą opinię. Dobre, stare przysłowie, które mówi, że uczciwość jest najlepszym przewodnikiem w takich sytuacjach, nieomal zawsze doskonale się sprawdza. W takich okolicznościach możemy więc na ogół oczekiwać sporego zasobu cnoty, na szczęście zaś dla dobrych obyczajów społeczeństwa takie są sytuacje znacznej większości ludzi.

Na nieszczęście, przypadek wyższych rang społecznych 7
nie zawsze jest taki sam. Na dworach książąt, w salonach
możnych, gdzie powodzenie i wyróżnienie kogoś nie
zależy od szacunku równych możnemu panu rangą,
mądrych i wykształconych ludzi, lecz opiera się na ka-
pryśnych, nieracjonalnych względach ciemnych, arogan-
ckich, dumnych zwierchników, pochlebstwo i fałsz zbyt
często zyskują górę nad zasługą i umiejętnościami. W ta-
kich towarzystwach umiejętność przypodobania się jest
wyżej ceniona niż umiejętność bycia pożytecznym. W bło-
gich czasach pokoju, gdy burza trzyma się z dala, monar-
cha czy możny pan pragnie tylko zabawy i może nawet
wyobraża sobie, że nie potrzeba mu usług ze strony ni-
kogo albo też, że ci, co go zabawiają, są wystarczająco
zdolni do jego służby. Powierzchnowy wdzięk, puste
talenty zuchwalca zwanego galantem są zazwyczaj bardziej
podziwiane niż solidne męskie cnoty rycerza, męża stanu,
filozofa czy ustawodawcy. Wszyscy bezczelni pochlebcy,
sami bez znaczenia, którzy zazwyczaj przeważają w ta-
kich zepsutych społeczeństwach, patrzyli z największą
pogardą i drwiną na wszelkie wielkie, budzące szacunek
cnoty odpowiednie do rady, senatu i pola walki. Kiedy
Ludwik XIII wezwał księcia de Sully, by wysłuchać
rady w wielkiej potrzebie, książę zauważył, że faworyci
i dworzanie szeptali jeden do drugiego i uśmiechali się
z racji jego nieeleganckiej powierzchowności. Stary
żołnierz i mąż stanu powiedział wtedy królowi: „Kiedy
ojciec waszej królewskiej mości zaszczycił mnie prośbą
o radę, kazał błaznom dworskim usunąć się do przedpo-
koju” 14.

Z naszej skłonności do podziwiania, a w następstwie 8
tego do naśladowania bogatych i możnych, pochodzi ich
zdolność ustalania i nadawania kierunku temu, co się

nazywa modą. Ich strój jest strojem modnym; sposób prowadzenia przez nich rozmowy jest modnym stylem; ich postawa i maniery modnym zachowaniem. Nawet ich wady i błędy są modne; zaś większość ludzi z dumą naśladuje i przypomina ich właśnie w tych cechach, które pozbawiają ich godności i poniżają. Ludzie próżni często przyjmują pozy modnej rozrzutności, której w głębi serca nie pochwalają i, być może, w rzeczywistości nie dopuszczają jej dostępu. Pragną być podziwiani za coś, co sami nie uważają za godne podziwu, wstydzą się zaś niemodnych cnót, które czasami sekretnie praktykują, i dla których sekretnie mają w jakiejś mierze prawdziwy głęboki szacunek. Są obłudnicy w bogactwie i wielkości, tak jak są obłudnicy w religii i cnocie; człowiek próżny jest tak samo skłonny udawać tego, kim nie jest, jak to na swój sposób czyni człowiek przebiegły. Zapewnia sobie wyposażenie i wspaniały sposób życia ludzi wyższych od niego rangą, nie zważając, że jakkolwiek byłaby oceniana wartość tego wszystkiego w wymiarach przysporzenia szacunku, to cała zasługa i słuszność tego pochodzi z zależności od sytuacji i bogactwa, które łatwo umożliwiają sprostanie wymaganym kosztom. Wielu ludzi ubogich łączy szacunek im okazywany z faktem, iż uważa się ich za bogatych, nie biorąc pod uwagę, że obowiązki (jeśli można użyć do tego rodzaju wypaczeń tak szacownego terminu), które taka reputacja na nich nakłada, muszą wkrótce przynieść im nędzę i uczynić ich sytuację tym bardziej niepodobną do sytuacji ludzi, których oni podziwiają i naśladują, niż to było na początku.

9 Aby osiągnąć tak godną pozazdrosczenia sytuację, pretendenci do zdobycia majątku zbyt często muszą porzucać ścieżki cnoty; na nieszczęście bowiem droga prowadząca do majątku i ta, która prowadzi do cnoty, cza-

sami prowadzą w zupełnie różne strony. Człowiek ambitny wszakże schlebia sobie, że ta wspianiała sytuacja, do której się zbliża, przysporzy mu tyle środków do zaskarżenia szacunku i podziwu ludzi i pozwoli mu działać tak właściwie i godnie, że blask przyszłego postępowania całkowicie ukryje lub zetrze podłość poczynań, które doprowadziły do tego znakomitego położenia. W wielu rządach kandydaci do najwyższych stanowisk znajdują się ponad prawem i jeśli uda im się osiągnąć przedmiot ich ambicji, nie potrzebują się obawiać, iż będą pociągnięci do rozliczenia się ze środków, za pomocą których je zdobyli. Często uprawiają przeto za sprawą szalbierstwa i kłamstwa nie tylko pospolitą, prostacką sztukę intrygi i zmowy, lecz czasem przez popełnienie największych zbrodni, przez zabójstwo i morderstwo, przez rewoltę i wojnę domową usiłują wyprzeć i zniszczyć tych, którzy im się sprzeciwiają czy stoją na drodze do osiągnięcia wysokiej pozycji. Niepowodzenie spotyka ich częściej niż sukces i zazwyczaj spada na nich jedynie sromotna kara odpowiednia do ich zbrodni. Gdyby jednak udało im się osiągnąć tak upragnioną wielkość, zawsze spotyka ich straszny zawód, jeśli chodzi o szczęście, które spodziewali się w niej znaleźć. Ambitny człowiek w rzeczywistości dąży nie do wygod czy przyjemności, lecz do takiego czy innego zaszczytu, często jednakże jest to zaszczyt źle pojęty. Zaszczyt związany z wyniesieniem na wysokie stanowisko wydaje się zarówno w jego oczach, jak i w oczach innych ludzi, skażony i skalany przez niegodziwość środków, za sprawą których został wywyższony. Choć może starać się wymazać z własnej pamięci i z pamięci innych wspomnienie swoich czynów czy to przez hojne szafowanie wydatków, czy przez nadmierne oddawanie się wszelkim rozpustnym przyjemnościom, nędznej, lecz

zwykłej ucieczce spaczonych charakterów, czy też przez skwapliwość w pełnieniu obowiązków publicznych, czy przez ambitniejsze i bardziej olśniewające prowadzenie wojny, to wspomnienie nigdy nie przestanie go ścigać. Na próżno wywołuje ciemne, ponure siły zapomnienia i niepamięci. Sam pamięta, czego dokonał, a pamięć jego czynów mówi mu, że inni ludzie muszą tak samo pamiętać. Pośród paradnej pompy najokazalszej wielkości, pośród przekupnych, niczemnych pochlebstw ludzi wielkich i uczonych, pośród bardziej niewinnych, choć i bardziej naiwnych zachwyty ludzi prostych, pośród dumy z osiągniętego podboju i triumfu zwycięskiej wojny, czuje on w głębi ducha mściwe furie wstydu i wyrzutów sumienia, i podczas gdy sława zda się otaczać go ze wszystkich stron, on sam, oczyma wyobraźni, widzi czarną odrażającą hańbę, ścigającą go z wielką szybkością i gotową każdej chwili dopędzić go od tyłu. Nawet wielki Cezar, choć wielkoduszność pozwalała mu odsyłać strażę, nie mógł pozbyć się podejrzeń. Ścigająca go pamięć Farsalos ciągle go jeszcze prześladowała. Gdy na żądanie senatu wspianolomyślnie przebaczył Marcellusowi, powiedział zgromadzeniu senatorów, że nie był nieświadom planów, jakie snuto przeciw jego życiu, wszelako, ponieważ żył dość długo dla świata i sławy, jest pogodzony ze śmiercią i dlatego pogardza wszelkimi spiskami. Zapewne żył wystarczająco długo dla świata. Wszakże człowiek, który uważał siebie za przedmiot tak śmiertelnej niechęci (*resentment*) ze strony tych, których względy chciał zyskać i których ciągle jeszcze pragnął uważać za swoich przyjaciół, z pewnością żył zbyt długo dla prawdziwej sławy; i dla całego szczęścia, które kiedykolwiek miał nadzieję znaleźć w miłości i szacunku równym sobie¹⁵.

Część II
O ZASŁUDZE I WINIE,
CZYLI O PRZEDMIOTACH NAGRODY I KARY
obejmująca trzy działy

Dział I
O POCZUCIU ZASŁUGI I WINY

Wprowadzenie

Jest inny zespół przymiotów, przypisywanych działaniu¹ i postępowaniu ludzi, odrębny od takich przymiotów jak słusność czy niesłusność, stosowność czy niestosowność; są one przy tym przedmiotami odrębnych typów aprobaty lub dezaprobaty. Są to: zasługa i wina, właściwość zasługiwania na nagrodę i zasługiwania na karę.

Zauważyliśmy to już wcześniej¹, że uczucie czy afekt² serca, z którego bierze początek wszelkie działanie, i od którego zależy wszelka cnota czy błąd, można rozpatrywać w dwóch różnych aspektach czy w dwóch różnych zależnościach: po pierwsze, w zależności od przyczyny albo przedmiotu, który pobudza to uczucie; i po drugie, w zależności od celu, który zakłada, czy skutku, który pragnie osiągnąć: od odpowiedniości czy nieodpowiedniości, proporcji czy dysproporcji, jakie uczucie zdaje się odnosić do przyczyny albo przedmiotu, który je wywołał, zależy słusność lub niesłusność, stosowność czy niestosowność następującego działania; i że od pożytecznych czy szkodliwych skutków, które uczucie zakłada lub stara się osiągnąć, zależy zasługa czy wina, dobre czy złe skutki czynu, który uczucie pobudza. Na czym polega nasze poczucie słusności czy niesłusności czynów, wyjaśni-

liśmy w poprzedniej części tego wykładu. Obecnie zajmujemy się rozważaniem, na czym polega dobry czy zły skutek czynów.

Rozdział I

*O tym, że jeśli cokolwiek zdaje się być
właściwym przedmiotem wdzięczności,
to zdaje się zasługiwać na nagrodę,
i tak samo, że jeśli cokolwiek
zdaje się być właściwym przedmiotem resentymetu,
to zdaje się zasługiwać na karę*

- 1 Dla nas więc, na nagrodę zdają się zasługiwać te czyny, które zdają się być właściwym i uznanym przedmiotem uczucia, które najbardziej bezpośrednio i wprost pobudza nas do nagrodzenia, albo do uczynienia czegoś dobrego na rzecz drugiej osoby. Podobnie na karę zdają się zasługiwać te czyny, które zdają się być właściwym i uznanym przedmiotem uczucia, które najbardziej bezpośrednio i wprost pobudza nas do ukarania, albo do zadania bólu drugiej osobie.
- 2 Uczuciem, które najbardziej bezpośrednio i wprost skłania nas do nagrodzenia kogoś, jest wdzięczność; uczucie, które najbardziej bezpośrednio i wprost skłania nas do ukarania kogoś, jest resentment.
- 3 Dla nas więc, te czyny zdają się zasługiwać na nagrodę, które zdają się być właściwym i uznanym przedmiotem wdzięczności; tak jak z drugiej strony, te czyny zdają się zasługiwać na karę, które zdają się być właściwym i uznanym przedmiotem resentymetu.
- 4 Nagrodzić, to znaczy oddać, odwdzięczyć się komuś, odpłacić za otrzymane dobro. Ukarać to także oddać, odwdzięczyć się, choć w inny sposób; jest to odpłacenie złem za otrzymane zło.

Są inne jeszcze uczucia, poza wdzięcznością i resentmentem, które interesują nas w szczęściu czy niedoli innych, 5
lecz żadne z nich nie pobudza nas tak bezpośrednio jako środek służący do przyspieszenia szczęścia czy sprowadzenia niedoli na innych. Miłość i szacunek, które rodzą się z poznania i zwykłej aprobaty, z konieczności powodują, że cieszy nas powodzenie człowieka, który jest przedmiotem tak miłych uczuć, a w rezultacie, że chcemy przyczynić się do przysporzenia mu powodzenia. Miłość nasza jest jednakże w pełni zaspokojona nawet wtedy, gdy to powodzenie przychodzi bez naszej pomocy. To uczucie wymaga jedynie, byśmy widzieli go szczęśliwym, nie zwracając uwagi, kto jest sprawcą tego powodzenia. Lecz uczuciu wdzięczności nie wystarczy tylko tyle. Jeśli osobę, wobec której mamy liczne zobowiązania, spotyka szczęście bez naszej pomocy, choć zadowala to naszą miłość, nie wystarcza jednakże do zaspokojenia naszej wdzięczności. Dopóki mu się nie odwdzięczyliśmy, dopóki sami nie staliśmy się narzędziem do przysporzenia mu szczęścia, dopóty ciąży nam dług, którym obarczyły nas jego usługi w przeszłości.

Tak samo nienawiść i niechęć, które potęgują się pod 6
wpływem zatwardziałej dezaprobaty, często mogą doprowadzić nas do odczuwania złośliwej przyjemności z niedoli człowieka, którego postępowanie i charakter wywołują tak przykre uczucia. Lecz choć niechęć i nienawiść uodparnia nas na wszelką sympatię, a nawet skłania nas do radości z niedoli drugiego człowieka, to jednak jeśli nie mamy do niego pretensji, jeśli ani my, ani nasi przyjaciele nie doznaliśmy wielkiej osobistej szkody, te uczucia nie spowodują same przez się, że moglibyśmy pragnąć stać się narzędziem wywołującym tę niedolę. Choć nie moglibyśmy obawiać się kary w wyniku maczania

w tym palców, wolelibyśmy, żeby to się zdarzyło za sprawą czegoś innego. Dla człowieka opanowanego gwałtowną nienawiścią mogłoby być może przyjemne usłyszeć, że osoba, do której czuł taką odrazę i nienawiść, zginęła w wypadku. Lecz gdyby posiadał przynajmniej iskierkę sprawiedliwości, co jest możliwe, choć uczucie nienawiści nie jest przychylne tej cnocie, sprawiłoby mu niezmierny ból, gdyby to on sam, nawet bez złego zamiaru, był przyczyną tego wypadku. Co więcej, już na samą myśl, iż miałby z własnej woli przyczynić się do wypadku, doznałby bezprzykładnego wstrząsu. Z największym oburzeniem odrzuciłby nawet wyobrażenie tak ohydneho pomysłu; gdyby zaś mógł wyobrazić sobie, że jest zdolny do takiej potwornej zbrodni, zaczęłby widzieć siebie w takim samym odrażającym świetle, w jakim widział osobę, która była przedmiotem jego odrazy. Zupełnie inaczej ma się sprawa z resentymentem: jeśli osoba, która wyrządziła nam wielką krzywdę, która na przykład zamordowała naszego ojca lub brata, wkrótce miałaby umrzeć z powodu malarii, czy nawet zginęła na szafocie z powodu popełnienia innych zbrodni, choć mogłoby to ukoić naszą nienawiść, to jednak nie dałoby zadośćuczynienia naszemu resentymentowi. Resentyment pchnąłby nas do pragnienia, by człowiek ten nie tylko został ukarany, lecz ukarany z naszym udziałem i za tę szczególną krzywdę, której doświadczyliśmy. Resentyment nie może znaleźć pełnego zadośćuczynienia, dopóki nie tylko na sprawcę nie spadnie cios, ale także dopóki nie będzie to cios za to szczególne jego przewinienie, którego staliśmy się ofiarą. Winien on być zmuszony do odpokutowania i żalu, że dokonał tego szczególnego czynu, tak by inni z obawy podobnej kary panicznie bali się popełnić podobne przewinienie. Naturalne zadośćuczynienie takiemu uczuciu skłania, w zgodzie z nim

samym, do wydobycia wszystkich społecznych celów kary: poprawa winnego i dostarczenie przykładu ogółowi.

Wdzięczność i resentment są więc uczuciami, które 7
najbardziej bezpośrednio i wprost pobudzają do nagrody i do kary. Dla nas więc na nagrodę zasługuje ten, co zdaje się być właściwym i uznanym przedmiotem wdzięczności; na karę zaś zasługuje ten, co zdaje się być właściwym i uznanym przedmiotem resentymetu.

Rozdział II

O właściwych przedmiotach wdzięczności i resentymetu

Być właściwym i uznanym przedmiotem czy to wdzię- 1
czności czy resentymetu nie oznacza nic innego, niż być przedmiotem tej wdzięczności czy tego resentymetu, który, jak się zdaje, jest oczywiście właściwy i uznany.

Te uczucia natury ludzkiej, tak samo jak wszelkie inne, 2
zdają się właściwe i uznane, gdy z nimi całkowicie współodczuwa serce bezstronnego obserwatora, gdy każdy obojętny widz całkowicie przejmie te uczucia i da się im unieść.

Zdaje się przeto zasługiwać na nagrodę człowiek, który 3
dla jakiejś osoby lub kilku osób jest oczywistym przedmiotem wdzięczności, wdzięczności której serca wszystkich ludzi są skłonne dotrzymać rytmu, a tym samym przyjmować ją z zadowoleniem; z drugiej strony, zdaje się zasługiwać na karę człowiek, który w ten sam sposób jest dla jakiejś osoby lub kilku osób oczywistym przedmiotem resentymetu, jaki są gotowe powziąć i współodczuwać serca wszystkich rozsądnych ludzi. Dla nas, oczywiście, 3
zdają się zasługiwać na nagrodę te czyny, które każdy, kto je pozna, pragnąłby nagrodzić, a tym samym jest

zadowolony, gdy są nagrodzone; zdają się zaś zasługiwać na karę te czyny, które każdego, kto o nich usłyszy, wprawiają w gniew i z tej racji widząc, że spotkała je kara, każdy się cieszy.

- 4 I. Ponieważ współodczuwamy radość naszych towarzyszy, których spotyka powodzenie, to włączamy się do ich zadowolenia i satysfakcji, z jakimi samo przez się przyjmują wszelką przyczynę ich szczęśliwego losu. Włączamy się do uczucia miłości i przywiązania do tej sytuacji, które zrodziły się w ich sercach, i sami zaczynamy żyć takie same uczucia. Ze względu na nich żałowalibyśmy, gdyby to powodzenie przestało istnieć, a nawet gdyby się od nich oddaliło i znalazło poza zasięgiem ich zapobiegliwości i ochrony, choć brak ten oznaczałby dla nich jedynie utratę przyjemności naocznej obserwacji. Jeśli mamy do czynienia z kimś, kto był udanym narzędziem przysporzenia szczęścia swoim bliźnim, tym bardziej to odczuwamy. Gdy obserwujemy człowieka, którym ktoś się opiekuje, któremu udziela pomocy, ułatwia życie, to nasza sympatia wobec radości osoby, która doświadcza tych dobrodziejstw, służy jedynie do ożywienia naszego współodczuwania z wdzięcznością wobec obdarzającej osoby. Jeśli będziemy spoglądać na osobę, która jest przyczyną przyjemności, oczyma, jakimi, jak nam się wydaje, on musi patrzeć na nią, jego dobroczyńca zdaje się nam ukazywać w najbardziej korzystnym i sympatycznym świetle. Łatwo więc włączamy się do uczucia wdzięczności, które począł w sercu dla osoby, której tak wiele jest winien; i w następstwie tego pochwalamy wzajemność, którą skłonny jest jej odplacić za przysługi dla niego. Skoro całkowicie włączamy się w uczucie, z którego rodzi się ta wzajemność, z konieczności zdaje się ono być ze wszystkich stron właściwe i odpowiednie do przedmiotu.

II. W ten sam sposób, jak współodczuwany smutek⁵ naszego współblizniego, gdy obserwujemy jego niedolę, przyjmujemy jego odrazę i wstręt bez względu na przedmiot, który je wywołuje. Podobnie jak nasze serce przejmuje jego żal i dotrzymuje mu kroku, tak ożywia się idea, którą on podejmuje, by usunąć czy zniszczyć przyczynę tego żalu. Opieszwały, bierny nasz współodczuwający uczuciowy dotrzymujący pary jego cierpieniom, łatwo zastępuje silniejsze i bardziej aktywne uczucie, z którym mu towarzyszymy w jego wysiłkach, by pozbyć się cierpień czy też złagodzić jego niechęć do przyczyn tych cierpień. Występuje to tym ostrzej, gdy jest to człowiek, który spowodował jego cierpienia. Gdy obserwujemy kogoś gnębionego, czy doznającego krzywdy ze strony drugiego człowieka, sympatia, jaką czujemy wobec niedoli ofiary, zdaje się służyć jedynie do ożywienia naszego współodczuwającego z jego resentymentem wobec winnego. Cieszy nas, gdy on z kolei atakuje swojego przeciwnika i z całą gotowością chcemy pomagać w próbie obrony, a nawet w jakiejś mierze zemsty. Gdyby pokrzywdzony miał zginąć w zatargu, nie tylko włączymy się w resentyment jego przyjaciół i krewnych, lecz także będziemy odczuwać resentyment, jaki w wyobraźni przypisujemy zmarłemu, który wszakże już nie może doznawać ani tego, ani innych uczuć ludzkich. Jeśli postawimy się wszakże w położeniu zamordowanego, jeśli niejako przyoblecemy jego skórę i w naszej wyobraźni na nowo ożywimy jego zniekształcone, pokaleczone ciało, jeśli nasze serce w ten sposób przedstawi sobie jego przypadek, doznamy, jak w innych okolicznościach, uczucia, którego osoba głównie zainteresowana nie jest w stanie przeżyć, my zaś odczuwamy to za sprawą wyimaginowanej z nim sympatii. Współczujące łyzy, które

wylewamy po olbrzymiej niepowetowanej krzywdzie, jakiej, jak sobie wyobrażamy, doznał, wydają się jedynie cząstką uwagi, jaką powinniśmy mu poświęcić. Czujemy ten resentyment, który, jak sobie wyobrażamy, powinien on odczuwać, i który by odczuwał, gdyby w jego zimnym, martwym ciele pozostało choć trochę świadomości tego, co zaszło na ziemi. Zdaje nam się, że jego krew głośno wzywa pomsty. Myśl, że ta krzywda miałaby pozostać niepomszczona, zdaje się naruszać spokój jego prochów. Przeraziła zgroza, która przypuszczalnie stale unosi się nad łóżem śpiącego zabójcy, duchy, jak mówi przesąd, wstające z grobów, by szukać zemsty nad tymi, którzy doprowadzili ich do przedwczesnego końca, wszystko to pochodzi z naturalnej sympatii z rzekomym resentymentem ofiary. W ten sposób Natura, wyprzedzając późniejszą refleksję o użyteczności kary, przynajmniej jeśli chodzi o tę najstraszniejszą zbrodnię, wycisnęła w sercach ludzkich mocnymi, trwałymi znakami natychmiastową instynktowną aprobatę nienaruszalnego, nicodwołalnego prawa odwetu.

Rozdział III

O tym, że jeśli nie ma aprobaty postępowania osoby, która świadczy dobro, występuje niewiele sympatii z wdzięcznością osoby, która jest jego odbiorcą; i o tym, że odwrotnie, jeśli nie ma dezaprobaty motywów osoby, która sprawia zło, nie ma nic, co by wskazywało na sympatię z resentymentem cierpiącego to zło

- 1 Zauważmy jednak, że bez względu na to, jak dobroczynne z jednej strony, i jak szkodliwe z drugiej, mogą być czyny czy intencje osoby, która dokonuje tych czynów,

dla osoby, która, jeśli mogę użyć takiego wyrażenia, jest ich odbiorcą, to jednak, jeśli w jednym przypadku zdają się nie występować niewłaściwe motywy sprawcy, jeśli nie współodczuwamy doznań, które wpłynęły na jego postępowanie, mamy niewiele sympatii z wdzięcznością osoby, która doświadcza dobra; albo w drugim przypadku, jeśli okazuje się, że motywy sprawcy nie są niewłaściwe, jeśli, odwrotnie, doznania, które wpłynęły na jego postępowanie są takie, że z konieczności je współodczuwamy, nie ma nic, co by wskazywało na sympatię z resentymentem osoby, która cierpi zło. W pierwszym przypadku należy się wdzięczność, a w drugim wszelki resentyment wydaje się niesłuszny. Pierwsze czyny zdają się zasługiwać na nagrodę, drugie nie zasługują na żadną karę.

I. Otóż po pierwsze, jeśli nie możemy współdoznawać ² uczuć sprawcy, gdy motywy, które wpłynęły na jego postępowanie, zdają się być niewłaściwe, mniej jesteśmy skłonni włączyć się do uczucia wdzięczności z osobą, która doznała dobrodziejstwa na skutek jego czynów. Nierozsądnie szafowana wspaniałomyślność, która przynosi największe dobrodziejstwa z najbardziej błahych powodów i oddaje majątek jakiemuś człowiekowi tylko dlatego, iż tak się składa, że jego nazwisko i przydomek są takie same jak ofiarodawcy, zdaje się nie wymagać wielkiej odpłaty. Takie przysługi nie nakazują wdzięczności odpowiedniej do wielkości przysporzonego dobra. Pogarda wobec nierozsądku sprawcy powstrzymuje nas od pełnego współodczuwania wdzięczności osoby, która zyskała na tej przysłudze. Jego dobroczyńca wydaje się niegodny wdzięczności. Tak samo, gdybyśmy postawili się w sytuacji osoby zobowiązanej, czulibyśmy, iż nie możemy powziąć wielkiego szacunku dla tego dobroczyńcy, i łatwo zwolnilibyśmy tę osobę od pokornej czci i po-

ważania, które uważalibyśmy za słusznie należne człowiekowi bardziej godnemu szacunku. O ile tylko traktuje swojego nierozsądnego przyjaciela grzecznie i po ludzku, chętnie zwolnimy go z licznych względów i uprzejmości, których wymagalibyśmy wobec godniejszego protektora. Władcy, którzy zasypywali swoich faworytów z niezrównaną hojnością bogactwami, władzą i honorami, rzadko kiedy wzbudzali dla siebie tyle przywiązania, co często doświadczali bardziej umiarkowani w szafowaniu łask książe. Nie wydaje się, by w istocie swej wielka, lecz niesprawiedliwa hojność króla Jakuba I Stuarta przywiązała kogoś do jego osoby i władca ten mimo miłego usposobienia towarzyskiego, bez cienia złych intencji, jak się okazało, żył i zmarł bez przyjaciół. Cała szlachta i arystokracja angielska narażała życie i majątki dla sprawy bardziej umiarkowanego i wybrednego jego syna, pomimo chłodu i sztywnej surowości jego zachowania na codzień.

- 3 II. Po drugie, stwierdzam, że jeśli postępowaniem sprawcy zdają się kierować całkowicie motywy i uczucia, które znajdują w nas pełny oddźwięk i aprobatę, nie możemy odczuwać nic, co by wskazywało na sympatię wobec urazy osoby cierpiącej, bez względu na to, jak wielkie jest zło, które na niego spadło. Jeśli w kłótni dwóch ludzi staniemy po stronie jednego z nich i całkowicie przeżyjemy jego oburzenie, nie ma mowy, abyśmy włączyli się w resentyment drugiego. Sympatia z osobą, której motywy akceptujemy i wobec tego uważamy, że ma rację po swojej stronie, może nas jedynie usztywnić w oporze przeciw współodczuwaniu z drugim człowiekiem, z konieczności uważamy bowiem, że nie ma on w żadnym wypadku racji. Bez względu więc na to, co ucierpiała druga osoba, jeśli to cierpienie nie przekracza wymiaru

zgodnego z naszym życzeniem, jeśli nie jest to więcej niż nasze sympatyczne oburzenie nakazałoby mu wyznaczyć, nie może to ani wywołać w nas niezadowolenia, ani gniewu. Choć czujemy współczucie dla skazanego na szafot nieludzkiego mordercy, nie moglibyśmy doznawać żadnego współodczuwania uczuciowego z jego resentymentem, gdyby nedorzecznie miał wyrażać go wobec swojego kata czy sędziego. Naturalna skłonność ludzi do oburzenia wobec czynów tak nikczemnego zbrodniarza jest niewątpliwie dla niego fatalnie zgubna. Niemożliwe jednak jest, byśmy doznawali niezadowolenia wobec skłonności do uczucia, które jeśli sobie je uświadomimy, czujemy, że nie jesteśmy w stanie nie przyjąć go za swoje.

Rozdział IV

Rekapitulacja poprzednich rozdziałów

I. Tak więc nasz współodczuwania uczuciowy z wdzięcznością jednego człowieka wobec drugiego nie jest całkowity i dogłębny tylko z tej racji, że ten drugi przyczynił się do jego dobrego losu, chyba że przyczynił się do tego z motywów, które całkowicie uznajemy. Serce nasze musi przyjąć zasady sprawcy i uznać wszystkie emocje, które wpłynęły na jego postępowanie, zanim może całkowicie z nim współodczuwać i dostosować się do tonu uczucia wdzięczności osoby, która skorzystała z jego działania. Jeśli postępowanie dobroczyńcy nie wydaje się być właściwe, bez względu na to jak dobroczynne są jego skutki, nie zdaje się to wymagać, czy koniecznie nakazywać jakiegось odpowiedniego wynagrodzenia.

Jeśli jednak z dobroczynną skłonnością działania łączy się właściwe uczucie, z którego bierze ono początek, wtedy

całkowicie współodczuwamy motywy sprawcy i godzimy się z nimi; uczucie miłości, które rodzi się w naszym sercu z jego racji, wzmacnia i ożywia nasze współodczuwanie z wdzięcznością tych, którzy zawdzięczają swoją pomyślną sytuację jego dobremu postępowaniu. Jego czyny zdają się więc wymagać, a jeśli mogą tak powiedzieć, głośno wołać o odpowiedni rewanż. Przejmujemy więc całkowicie uczucie wdzięczności, które pobudza nas do odwzajemnienia się. Dobroczyńca zdaje się więc być właściwym przedmiotem nagrody, gdy tak całkowicie z nim współodczuwamy i aprobujemy to uczucie, które pobudza do nagrodzenia go. Kiedy aprobujemy i przejmujemy emocje, z których początek wzięły jego czyny, musimy z konieczności aprobować te czyny i uznawać osobę, do której są one skierowane, za właściwy i odpowiedni przedmiot aprobaty i sympatii.

3 II. Podobnie, nigdy nie możemy współodczuwać resentmentu jednego człowieka wobec drugiego tylko z tej racji, że ten drugi przyczynił się do jego nieszczęścia, chyba że działał z motywów, których nie możemy przyjąć za słuszne. Zanim możemy przejąć resentment cierpiącego człowieka, musimy potępić motywy sprawcy i czuć, że nasze serce odrzuca wszelki współodczuwanie z emocjami, które spowodowały jego działanie. Jeśli okaże się, że w tych emocjach nie ma nic niewłaściwego, bez względu na to, jak szkodliwy będzie z nich wypływający impuls do działania dla człowieka, przeciwko któremu jest to działanie skierowane, to nie zdaje się zasługiwać na ukaranie czy też być właściwym przedmiotem resentmentu.

4 Gdy jednak szkodliwość czynów łączy się z niewłaściwym uczuciem, z którego te czyny biorą początek, gdy nasze serce odrzuci ze wstrętem wszelki współodczuwanie z motywami sprawcy, wówczas całkowicie i dogłębnie

współodczuwamy resentyment cierpiącego człowieka. Takie działania zdają się więc zasługiwać, a jeśli mogą tak powiedzieć, wołać głośno o odpowiednią karę; my zaś całkowicie przejmujemy, a więc i aprobujemy, ten resentyment, który pobudza do zastosowania tej kary. Winny krzywdy zdaje się więc z konieczności właściwym przedmiotem kary, gdy całkowicie współodczuwamy, a tym samym aprobujemy emocję, która skłania nas do ukarania go. W tym przypadku także, gdy aprobujemy i przyswajamy sobie uczucie, które pobudziło działanie, musimy z konieczności aprobować działanie i uważać osobę, przeciw której jest to działanie skierowane, za właściwy i odpowiedni przedmiot tego działania.

Rozdział V

Analiza poczucia zasługi i winy

I. Skoro nasze poczucie słuszności postępowania powstaje z tego, co będę nazywał bezpośrednią sympatią z emocjami i motywami osoby, która działa, to nasze poczucie jego zasługi powstaje z tego, co będę nazywał pośrednią sympatią z wdzięcznością osoby, która, jeśli mogą tak powiedzieć, odbiera to działanie.

Skoro z całą pewnością nie możemy całkowicie włączyć się w uczucie wdzięczności osoby, która odbiera dobrodziejstwo, jeśli przedtem nie aprobujemy motywów dobroczyńcy, to z tego względu poczucie zasługi zdaje się być uczuciem złożonym, na które się składają dwie odrębne emocje: bezpośrednia sympatia z uczuciami sprawcy i pośrednia sympatia z wdzięcznością tych, którzy doznają dobrodziejstwa wynikającego z czynów dobroczyńcy.

W wielu różnych okazjach możemy wyraźnie wyróżnić

te dwie różne emocje zbierając je razem i łącząc w naszym poczuciu zasługi danej osoby czy jej czynów. Kiedy czytamy w książkach historycznych o czynach ludzi o wielkich umysłach, sprawiedliwych, a zarazem pożytecznych, to jakże chętnie sympatyzujemy z takimi przedsięwzięciami. Jakże nas porusza porywający duch wspaniałomyślności, który nimi kieruje! Jakże bardzo zależy nam na ich powodzeniu! Jakże smuci nas ich zawód! W wyobraźni stajemy się sami osobami, których czyny nam się przedstawia. Fantazja przenosi nas na scenę tych dalekich, zapomnianych wydarzeń i wyobrażamy sobie, że gramy role Scypiona, Camillus, Timoleona czy Arystydosa². Jak dotąd podstawą naszych uczuć jest bezpośrednia sympatia z osobą, która działa. Pośredniej sympatii z osobą, której przypada dobrodziejstwo takich czynów, bynajmniej nie odczuwamy słabiej. Kiedy tylko postawimy się w sytuacji tego człowieka, z jakże ciepłym i tkliwym współodczuwaniem przejmujemy wdzięczność w stosunku do tych, którzy tak istotnie mu się przysłużyli. Razem z nim stajemy się niejako sojusznikami jego dobroczyńcy. Nasze serca chętnie współdoznają uniesienia jego uczucia wdzięczności. Uważamy, że nie ma zaszczytów ani nagród zbyt wielkich, by go nimi obdarzyć. Kiedy odwzajemniają mu się w tak właściwy sposób za jego przysługi, pochwalamy to z całego serca i współuczestniczymy w uczuciu wdzięczności; oburza nas wszakże ponad wszelką miarę, gdy z zachowania dobroczyńców widać, że nie mają wielkiego poczucia obowiązków, które im zostały powierzone. Krótko mówiąc, całe nasze poczucie zasługi takich czynów i zasłużonej za nie nagrody, odpowiedniości i stosowności odpłaty oraz spowodowanie, że osoba, która ich dokonała, sama z kolei czuje się szczęśliwa, powstaje z sympatycznych

uczuć wdzięczności i miłości; my zaś, kiedy uświadomimy sobie w naszych sercach sytuację ludzi głównie zainteresowanych, sami czujemy się zachwyceni człowiekiem, który mógł działać z tak właściwą, szlachetną wspaniałością.

II. Tak samo jak nasze poczucie, iż postępowanie jest niewłaściwe, powstaje na skutek braku sympatii albo bezpośredniej antypatii wobec emocji i motywów sprawcy, tak nasze poczucie winy powstaje z tego, co będę tutaj także nazywał pośrednią sympatią z resentymentem osoby, która ucierpiała na skutek tej winy.

Ponieważ nie możemy współodczuwać resentymentu pokrzywdzonego, chyba że nasze serce wcześniej potępi motyw sprawcy i odrzuci wszelki współoddzźwięk uczuciowy z nim, to z tego względu poczucie winy tak samo jak poczucie zasługi zdaje się być złożonym uczuciem i składać się z dwóch odrębnych emocji: bezpośredniej antypatii wobec uczuć sprawcy i pośredniej sympatii z resentymentem pokrzywdzonego.

Tutaj także możemy, w wielu przypadkach, wyraźnie wyróżnić dwie różne emocje zbierając je razem i łącząc w naszym poczuciu złą zasługi danego osobnika czy jego czynów. Kiedy czytamy w książkach z dziedziny historii o perfidii i okrucieństwie Borgii czy Nerona nasze serce porusza się przeciw obmierzłym uczuciom, które wpłynęły na ich postępowanie i odrzuca ze wstrętem i obrzydzeniem wszelki współoddzźwięk uczuciowy z tak ohydnyymi motywami. Jak dotąd podstawą naszych uczuć jest bezpośrednia antypatia wobec uczuć sprawcy; pośrednią zaś sympatię z resentymentem pokrzywdzonych odczuwa się jeszcze bardziej. Gdy uświadomimy sobie sytuację ludzi, którzy za sprawą tych zakał ludzkości cierpieli zniewagi, byli ofiarami mordów i zdrady, jakżeż jesteśmy oburzeni

na takich bezczelnych, nieludzkich ciemężycieli tego świata! Nasza sympatia z nieuniknioną niedolą niewinnych ofiar nie jest ani mniej realna, ani mniej żywa niż nasze współodczuwanie z ich słusznym i naturalnym resentymentem. Wcześniejszy resentyment jedynie tylko wzmagą późniejszy, zaś myśl o ich niedoli służy jedynie do rozpalenia i rozdmuchania naszej niechęci do tych, którzy tę niedolę wywołali. Kiedy myślimy o bólu pokrzywdzonych, z tym większym przekonaniem stajemy u ich boku przeciw ich ciemężcom; włączamy się z większym przekonaniem we wszystkie plany zemsty i w wyobraźni czujemy, że w każdej chwili nakładamy na gwałcicieli praw rządzących społeczeństwem karę, którą nasze sympatyczne oburzenie ocenia jako słuszną wobec ich zbrodni. Nasze poczucie okropności i strasznego okrucieństwa takiego postępowania, zadowolenie, jakie przeżywamy słysząc o właściwej karze, odczuwane oburzenie, gdy ciemężca uniknął odpowiedniego odwetu, całe nasze zrozumienie i doznanie, krótko mówiąc, zły zasługi, właściwości i odpowiedniości spadającego zła na osobę, która jest temu winna, spowodowania, że on z kolei cierpi, bierze początek z sympatycznego oburzenia, które naturalnie podnosi serce obserwatora, gdy całkowicie uświadomi sobie przypadek pokrzywdzonego*.

7 * Przypisywanie w ten sposób naszego naturalnego poczucia, iż dany czyn ludzki jest złym postępkem, naturalnej sympatii z resentymentem pokrzywdzonego, może wydawać się dla większości ludzi degradacją tego odczucia. Resentyment uważa się powszechnie za uczucie tak odrażające, że ludzie skłonni są myśleć, iż niemożliwością jest, by tak chwalebna zasada, jak poczucie złego postępku wynikającego z przywary, mogło w jakikolwiek sposób na nim się zasadzać. Bardziej skłonni byłiby, być może, przyznać, że nasze poczucie zasługi dobrych czynów zasadza się na wdzięczności osób, które korzystają z ich dobrodziejstwa; wdzięczność bowiem, tak jak wszystkie

inne życzliwe uczucia, uważa się za miłą zasadę, która nie może nic odjąć z wartości czegokolwiek, co się na niej zasadza. Wdzięczność i resentment są jednakże pod każdym względem, co jest oczywiste, wzajemnymi przeciwieństwami. Jeśli więc nasze poczucie zasługi powstaje z sympatii wobec jednego z nich, nasze poczucie przewinienia niełatwo mogłoby odżegnać się od pochodzenia ze współodźwięku z tym drugim.

Weźmy pod uwagę także, że resentymetu, choć w jego nasileniu widzimy nadto często najbardziej ohydne ze wszystkich uczuć, nie ganimy, gdy jest umiarkowany i ogranicza się do poziomu sympatetycznego oburzenia obserwatora. Gdy my jako widzowie czujemy, że nasza niechęć całkowicie odpowiada niechęci pokrzywdzonego, gdy resentment tego ostatniego w żadnym względzie nie przewyższa naszego, gdy żaden gest, żaden wykrzyknik z jego strony nie wskazuje na emocję gwałtowniejszą niż ta, której ton możemy utrzymać, i gdy nigdy nie próbuje on zastosowania kary wykraczającej poza tą, którą my w naszym pojęciu byśmy uznali, albo nawet, jaką my sami chcielibyśmy wymierzyć, niemożliwością jest, byśmy całkowicie nie akceptowali jego uczuć. Nasze własne emocje w tym przypadku muszą w naszym pojęciu, niewątpliwie, całkowicie usprawiedliwiać jego uczucia. Ponieważ zaś doświadczenie uczy nas, że większość ludzi jest niezdolna do takiego umiarkowania i jak wielkiego potrzeba wysiłku, by stonować ten gwałtowny, niezdiscyplinowany impuls resentymetu do odpowiedniego umiarkowanego poziomu, nie można ustrzec się, iż powstaje znaczny szacunek i podziw dla kogoś, kto zdaje się zdolny do takiego opanowania względem jednego z najmniej uległych swoich uczuć. Jeśli istotnie animozja pokrzywdzonego wykracza, jak to się zwykle dzieje, poza to, czemu możemy dotrzymać kroku, gdyż nie możemy włączyć się w nią, z konieczności nie aprobujemy jej. Ganimy ją nawet więcej niż w przypadku przekroczenia gwałtowności jakichkolwiek innych emocji zrodzonych w wyobraźni. Ten zaś zbyt gwałtowny resentment, zamiast pociągnąć nas, sam staje się przedmiotem resentymetu i oburzenia. Włączamy się w ten przeciwny resentment osoby, która jest przedmiotem tej niesłusznej emocji i której ona może przynieść cierpienie. Odwet, więc, nadmiar resentymetu, zdaje się być najbardziej nienawistną ze wszystkich pasji i jest przedmiotem odrazy i oburzenia wszystkich. Zaś ze względu na sposób, jak ta pasja zazwyczaj występuje wśród ludzi, w stu przypadkach przeciw jednemu będąc nadmierną miast umiarkowanej, jesteśmy skłonni uważać ją za całkowicie wstrętą i odrażającą, gdyż takie zazwyczaj sprawia wrażenie. Natura jednakże, nawet przy dzisiejszym zepsuciu moralnym, nie zdaje się postępować z nimi tak nieżyczliwie, by miała wyposażyć nas w zasadę, która jest całkowicie i pod

każdym względem zła, zasadę, która nie mogłaby być w pewnej mierze i w jakimś aspekcie przedmiotem pochwały i aprobaty. W pewnych sytuacjach zdajemy sobie sprawę, że ta pasja, która zazwyczaj jest zbyt silna, podobnie może być zbyt słaba. Czasami narzekamy, że dany człowiek wykazuje za mało charakteru i nie pojmuje krzywd, których się wobec niego dopuszczono. Jesteśmy gotowi pogardzać nim za ten niedostatek pasji, jak nienawidzić go za jej nadmiar.

- 9 Natchnieni pisarze nie pisaliby tak często i z takim naciskiem o gniewie i oburzeniu Boga, gdyby uważali każde nasilenie tych pasji jako występne i złe nawet u tak słabego i niedoskonałego stworzenia, jakim jest człowiek.
- 10 Weźmy pod uwagę także, że obecne rozważanie nie dotyczy zagadnienia słuszności, jeśli tak mogą powiedzieć, lecz dotyczy faktu. Obecnie nie zajmujemy się badaniem, na jakich zasadach doskonały człowiek zaaprobuję karę za złe czyny; lecz na jakich zasadach tak słabe i niedoskonałe stworzenie, jakim jest człowiek, obecnie i faktycznie ją aprobuje. Zasady, o których właśnie wspomniałem, co nie budzi wątpliwości, mają wielki wpływ na jego uczucia; wydaje się też, że jest to mądrze pomyślane, że tak jest. Samo istnienie społeczeństwa wymaga, by powstrzymać nie zasłużone i nie spowodowane zło przez właściwą karę; konsekwentnie zaś, że nałożenie takich kar należy uważać za właściwe i chwalebne działanie. Choć więc człowiek jest naturalnie wyposażony w pragnienie pomyślności i ochrony społeczeństwa, to jednak Twórca Natury nie powierzył jego umysłowi świadomości, że stosowanie kar jest właściwym środkiem do osiągnięcia tego celu. Wyposażył go wszelako w bezpośrednią instynktowną aprobatę tego właśnie stosowania kar, co jest najwłaściwszym środkiem do osiągnięcia tego celu. Organizacja natury jest w tym zakresie dokładnym przykładem, którym można się posłużyć w wielu innych sytuacjach. Jeśli chodzi o wszystkie te cele, które ze względu na ich szczególne znaczenie można uważać, jeśli takie wyrażenie jest dopuszczalne, jako wybrane cele natury, natura nie tylko tak nieustannie wyposaża ludzi, iż pragną osiągnięcia celów, które ona wysuwa, lecz tak samo pragną środków, które jedynie mogą służyć do osiągnięcia tych celów, dla nich samych i niezależnie od dyspozycji do ich wytworzenia. Tak więc samozachowanie i rozmnażanie się gatunków to są wielkie cele, które Natura zdaje się wysuwać stwarzając wszystkie istoty żywe. Ludzie okazują pragnienie osiągnięcia tych celów i niechęć do przeciwnych celów; przez miłość życia i obawę przed śmiercią; przez pragnienie, by wszystkie gatunki trwały nieprzerwanie po wieczne czasy przez niechęć wobec idei, że może nastąpić ich całkowita zagłada. Lecz choć w ten sposób wyposażono nas w bardzo silne pragnienie osiągnięcia tych celów,

to jednakże nie dane jest naszym ospałym, niezdecydowanym władzom umysłowym znalezienie odpowiednich środków do ich osiągnięcia. Natura wskazała większość z nich za sprawą wrodzonych odruchowych instynktów. Głód, pragnienie, uczucie, które łączy dwie płci, zamięłowanie do przyjemności i strach przed bólem, skłaniają nas do stosowania tych środków dla nich samych bez najmniejszego rozważania ich tendencji do osiągnięcia tych dobroczynnych celów, które wielki Administrator Natury zamierzał przez nie osiągnąć.

Zanim zakończę tę notę, muszę zwrócić uwagę na różnicę między aprobatą tego, co właściwe i aprobatą zasługi, czy dobroczynności. Zanim zaaprobujemy uczucia jakiegoś człowieka jako właściwe i odpowiednie do ich przedmiotów, nie tylko musimy być poruszeni w ten sam sposób jak on, lecz także musimy spostrzec tę harmonię i odpowiedniość uczuć między nim a nami. Tak więc, choć słysząc o nieszczęściu, które spadło na mego towarzysza powinienem dokładnie pojąć rozmiar poruszenia, które on okazuje, to jednak dopóki nie zdam sobie sprawy, jak on się zachowuje, dopóki nie spostrzegę zgody między jego uczuciami i moimi, nie można powiedzieć, iż aprobuję jego uczucia, które wpływają na jego zachowanie. Aprobata właściwego zachowania wymaga więc nie tylko całkowitej sympatii z osobą, która działa, lecz także spostrzeżenia tej całkowitej zgodności między jego uczuciami i naszymi. Przeciwnie, kiedy słyszę o dobrodziejstwie, które spadło na inną osobę, a ten, kto uzyskał to dobrodziejstwo, może odczuwać to jak tylko mu się podoba, jeśli ja uświadamiając sobie ten przypadek czuję, iż w moim sercu rodzi się wdzięczność, z konieczności aprobuję zachowanie jego dobroczyńcy, i uważam je za chwalebny i właściwy przedmiot nagrody. Bez względu na to czy u osoby, która doznała dobrodziejstwa, powstaje uczucie wdzięczności, czy też nie, nie może to, oczywiście, w żadnej mierze zmienić naszych uczuć, jeśli chodzi o zasługę tego, kto dokonał dobroczynnego czynu. Nie wymaga się więc tutaj faktycznej zgodności uczuć. Wystarczy to, że jeśli jest wdzięczny, uczucia będą zgodne; nasze zaś poczucie zasługi często opiera się na tej złudnej sympatii, za sprawą której, jeśli uświadomimy sobie przypadek tego drugiego człowieka, często jesteśmy tak poruszeni, jak nie byłaby zdolna odczuć to osoba, której to głównie dotyczy. Między dezaprobatą przewiny i dezaprobatą tego, co niewłaściwe występuje podobna różnica.

Dział II

O SPRAWIEDLIWOŚCI I DOBROCZYNNOŚCI

Rozdział I

Porównanie tych dwóch cnót

- 1 Czyny przyczyniające się do dobra, wpływające z właściwych motywów, już same przez się zdają się domagać nagrody; same bowiem są uznanymi przedmiotami wdzięczności, czyli wzbudzają sympatyczną wdzięczność obserwatora.
- 2 Czyny przyczyniające się do wyrządzenia szkody, wpływające z niewłaściwych motywów, już same przez się zdają się zasługiwać na karę; same bowiem są uznanym przedmiotem resentymentu, czyli wzbudzają sympatyczny resentyment obserwatora.
- 3 Czynienie dobra jest zawsze dobrowolne, nie można go wymuszać siłą, sam jego brak nie naraża na karę; sam jego brak bowiem nie prowadzi do rzeczywistego, bezwzględного zła. Brak może przynieść zawód, gdy rozsądek nakazywał oczekiwać dobra, i z tego względu słusznie może wzbudzić niechęć i dezaprobatę; nie może jednak wywołać resentymentu, który by podzielali inni ludzie. Człowiek, który nie odwdzięcza się swemu dobroczyńcy, gdy jest to w jego mocy, i gdy jego dobroczyńca potrzebuje jego pomocy, ma niewątpliwie na swoim sumieniu najczarniejszą niewdzięczność. Nic nie skłoni serca bezstronnego obserwatora do współodczuwania z samolubstwem jego motywów i staje się on właściwym

przedmiotem najwyższej dezaprobaty. Jednakże ciągle jeszcze nie wyrządza on nikomu bezwzględniego zła. On tylko nie czyni dobra, które przyzwoitość nakazuje mu czynić. Staje się przedmiotem nienawiści, uczucia, które jest naturalnie wywołane przez niewłaściwość uczucia i zachowania; nie przedmiotem resentymentu, uczucia które można jedynie wywołać przez czyny, które przyczyniają się do sprawienia rzeczywistego, bezwzględniego zła konkretnym osobom. Jego brak wdzięczności nie może więc być ukarany. Zmuszenie go siłą do wykonania tego, co nakazywałaby wdzięczność i czego wykonanie zaaprobowałby każdy bezstronny obserwator, byłoby, gdyby się to udało, jeszcze bardziej niewłaściwe niż zlekceważenie przez niego tego zadania. Dobroczynca ściągnąłby na siebie hańbę, gdyby na siłę próbował zmusić go do wdzięczności, wtrącanie się zaś trzeciej osoby, która nie byłaby zwierzchnikiem żadnej ze stron, byłoby zuchwalstwem. Jednakże ze wszystkich powinności wypływających z czynienia dobra, te które nakazuje nam wdzięczność, zbliżają się najbardziej do tego, co nazywamy doskonałą i pełną powinnością. To, do czego skłania nas z pełną aprobatą przyjaźń, wspaniałomyślność, miłosierdzie, jest jeszcze bardziej dobrowolne i mniej można wymusić siłą niż powinności wypływające z wdzięczności. Mówimy o długu wdzięczności, nie o długu miłosierdzia, wspaniałomyślności czy nawet przyjaźni, gdy przyjaźń jest po prostu szacunkiem, nie jest zaś wzmocniona i pomieszana z wdzięcznością za dobre uczynki.

Resentyment, zdaje się jest nam przyznany przez naturę do obrony i tylko do obrony. Jest to ochrona sprawiedliwości i rękojmia niewinności. Pobudza nas do odparcia zamierzonego przeciw nam zła i do zemsty za zło już dokonane; sprawia, że złoczyńca staje się zmuszony do

odpokutowania niesprawiedliwości i że inni z obawy przed podobną karą mogą panicznie bać się popełnić podobnego przewinienia. Przeznaczeniem resentymentu są więc tylko te cele, zaś obserwator nie może przejąć resentymentu, jeśli służy jakimś innym celom. Wszelako brak cnót przynoszących dobro, choć rozsądek nakazywał oczekiwać dobra, ani nie czyni, ani nie próbuje czynić zła, przed którym moglibyśmy się bronić.

- 5 Jest jednakże inna cnota, której stosowanie nie jest pozostawione wolności naszej woli, która może być wymuszona siłą i której naruszenie naraża na resentyment, a w konsekwencji na karę. Tą cnotą jest sprawiedliwość; naruszenie sprawiedliwości jest krzywdą. Sprawia ona prawdziwą bezwzględną szkodę konkretnym osobom z motywów, które naturalnie są uznane za naganne. Jest więc właściwym przedmiotem resentymentu i kary, która jest naturalnym następstwem resentymentu. Tak samo jak ludzie zgadzają się z użyciem siły, aby pomścić krzywdę spowodowaną przez niesprawiedliwość i aprobują to, to tym bardziej zgadzają się i aprobują wszystko to, co służy zapobieganiu i zwalczaniu szkody i powstrzymaniu złoczyńcy od skrzywdzenia swoich bliźnich. Osoba biorąca pod uwagę niesprawiedliwe działanie zdaje sobie z tego sprawę i czuje, że użycie siły może być najwłaściwszym sposobem postępowania zarówno osób, wobec których miała złe zamiary, jak innych, w celu zapobieżenia przewinienia, albo ukarania winnego, gdy niesprawiedliwość popełnił. Na tym właśnie zasadza się istotne rozróżnienie między sprawiedliwością a innymi cnotami, rozróżnienie ostatnio podkreślane szczególnie przez genialnego autora wybitnych, oryginalnych sformułowań², że czujemy się bardziej zobowiązani do działania odpowiadającego wymogom sprawiedliwości niż zgodnego

z przyjaźnią, miłosierdziem i wielkodusznością; że praktykowanie tych ostatnio wymienionych cnót pozostawione jest w jakimś stopniu naszemu wolnemu wyborowi, lecz tak czy inaczej, jesteśmy związani w szczególny sposób i zobowiązani do przestrzegania sprawiedliwości. Znaczy to, że jesteśmy świadomi, że użycie siły, bo wymusić przestrzeganie zasad sprawiedliwości, jest jak najbardziej właściwe i aprobowane przez wszystkich, lecz nie w celu stosowania się do nakazów innej cnoty.

Zawsze jednak musimy skrupulatnie rozróżniać między 6 tym, co jest godne jedynie potępienia, czyli co jest przedmiotem dezaprobaty, a siłą, której można użyć czy to do ukarania, czy powstrzymywania niesprawiedliwości. Godne potępienia zdają się czyny pozbawione przeciętnego wymiaru prawdziwej cnoty czynienia dobra, której, zgodnie z doświadczeniem, oczekujemy od każdego; i odwrotnie, godne pochwały są czyny wychodzące poza przeciętną dobroczynność. Przeciętny wymiar nie wydaje się ani godny nagany, ani pochwały. Ojciec, syn, brat, którzy w stosunku do odpowiednio bliskich krewnych postępują ani nie lepiej, ani nie gorzej niż czyni to zazwyczaj większość ludzi, słusznie zdają się nie wzbudzać ani pochwały, ani nagany. Natomiast człowiek, który budzi nasze zdumienie wyświadczając nadzwyczajną i nieoczekiwaną, choć ciągle jeszcze słuszną i właściwą uprzejmość, albo przeciwnie, wyświadczając nadzwyczajną i nieoczekiwaną a jednocześnie niewłaściwą przykrość, zdaje się zasługiwać na pochwałę w pierwszym przypadku, a na nagane w drugim.

Nawet zwykłej uprzejmości czy dobroczynności nie 7 można jednak wśród równych stanem wymuszać. W społeczeństwie ludzi równych, jeszcze zanim powstała instytucja praw cywilnych, uważa się, iż każda jednostka

ma zarówno prawo do obrony przed krzywdami jak i do wymagania pewnej kary za krzywdy, które ją dotknęły. Wspaniałomyślni obserwatorzy nie tylko zaaprobuja jego postępowanie, gdy będzie to egzekwował, lecz tak dalece współodczuwają jego emocje, że często będą chcieli w tym pomagać. Kiedy jakiś człowiek wszczyna walkę, rabuje, czy próbuje zabić drugiego człowieka, wszyscy sąsiedzi wszczynają alarm i uważają za słuszne pobiec, by pomścić osobę, która doznała szkody albo obronić ją przed tym niebezpieczeństwem. Kiedy jednak ojciec zaniedba przeciętne uczucie rodzicielskie wobec syna; kiedy synowi zabraknie synowskiego szacunku, którego można by oczekiwać dla ojca; kiedy bracia zawiodą w zwykłym uczuciu braterskim; kiedy człowiek nie dopuści do swego serca współczucia i odmówi pomocy swoim bliźnim w nieszczęściu, gdy może dokonać tego z największą łatwością; we wszystkich tych przypadkach, choć wszyscy gania takie postępowanie, nikt nie wyobraża sobie, by ci, którzy zgodnie z rozsądkiem mogli oczekiwać większej życzliwości, mieli ją egzekwować siłą. Człowiek pokrzywdzony może jedynie uzalać się, zaś obserwator może włączać się jedynie radząc i przekonując. We wszystkich takich przypadkach, wśród ludzi równych, użycie siły przeciwko drugiemu uważano by za najwyższe zuchwalstwo i arogancję.

- 8 Człowiek zajmujący zwierzchnią pozycję może istotnie, czasami, mając ogólną aprobatę, zobowiązać podlegających jego kompetencji do właściwego postępowania w tym zakresie wobec siebie nawzajem. Prawa wszystkich cywilizowanych narodów zobowiązują rodziców do utrzymania dzieci, a dzieci do utrzymania rodziców i nakładają na ludzi wiele innych powinności czynienia dobra. Zwierzchność państwa jest wyposażona we władzę utrzy-

mania pokoju w społeczeństwie przez niedopuszczenie do niesprawiedliwości, lecz także przez przyczynienie się do dobrobytu państwa, przez wprowadzenie właściwego porządku wewnętrznego i przez przeciwstawienie się wszelkiego rodzaju nagannemu i nieprzyzwoitemu zachowaniu; może więc ustanowić przepisy, które nie tylko zabraniają wzajemnych krzywd między współobywatelami, ale i zalecają w jakiejś mierze wzajemne dobre przysługi. Zalecenia władcy sprawiają, że to, co przedtem nikogo nie wzruszało, i co, zanim wydał swoje zarządzenia, można było omijać nie narażając się na nagany, staje się nie tylko godne nagany, ale i podlega karze. Jeśli władca nakazuje wszakże coś, czego przedtem nie można było nie uznawać bez narażania się na największą nagany, to niewątpliwie niepodporządkowanie się jego rozporządzeniom będzie podlegać tym większej karze. Ze wszystkich obowiązków ustawodawcy największym jednakże prawdopodobnie jest to, iż wymaga się od niego wielkiej delikatności i umiarkowania w stosowaniu nakazów właściwie i rozumnie. Całkowite zaniedbanie w tym zakresie naraża państwo na wiele poważnych zaburzeń i straszliwych potworności, zaś zbytnie ich rozszerzanie burzy wszelką wolność, bezpieczeństwo i sprawiedliwość.

Choć sam brak cnoty dobroczynności zdaje się nie podlegać karze w społeczności równych, szersze jej stosowanie zdaje się zasługiwać na największą nagrodę. Sprawiając największe dobro ludzie stają się naturalnymi, uznanymi przedmiotami najżywszej wdzięczności. Choć naruszenie sprawiedliwości, przeciwnie, naraża na karę, stosowanie się do reguł tej cnoty nieczęsto zdaje się zasługiwać na nagrodę. Stosowanie sprawiedliwości jest, niewątpliwie, właściwe i z tego względu zasługuje na całą aprobatę należną właściwemu działaniu. Ponieważ jednak

sprawiedliwość nie stwarza prawdziwego, konkretnego dobra, przynależy jej tylko niewielka wdzięczność. Sama sprawiedliwość, w większości wypadków, jest cnotą sprzeciwiającą się i jedynie chroni nas od skrzywdzenia bliźnich. Człowiek, który tylko nie dopuszcza się bezprawia wobec jakiejś osoby, jej majątku, czy nie rujnuje opinii sąsiadów o niej, ma, niewątpliwie, niewielkie zasługi. Wypełnia jednak wszystkie reguły, przypisywane temu, co nieoczekiwanie nazywamy sprawiedliwością i czyni wszystko, do czego równi mu rangą słusznie mogą go zmusić albo ukarać, jeśli tego nie dokona. Często możemy spełnić wszystkie przepisy sprawiedliwości siedząc spokojnie i bezczynnie.

10 To, co człowiek czyni, będzie mu oddane, zaś odwet zdaje się być wielkim nakazem narzuconym nam przez Naturę. Uważamy, że dobroczynność i szczodrobliwść powstają za sprawą wspaniałomyślnych i życzliwych ludzi. Myślę, że ludzie, których serca nie dopuszczają poczucia ludzkości, winni być tak samo pozbawieni uczuć wszystkich bliźnich i skazani na życie wśród społeczeństwa jakby żyli w bezkresnej pustyni, gdzie nikt nie będzie się o nich troszczył, nikt nie będzie się nimi zajmował. Gwałciciel reguł sprawiedliwości musi sam zdać sobie sprawę ze zła, które uczynił innym; ponieważ zaś wzgląd na cierpienia innych ludzi nie jest w stanie powstrzymać go, powinien to uczynić jego własny strach. Człowiek, który jest tylko niewinny, który jedynie przestrzega reguł sprawiedliwości ze względu na innych, może jedynie zasługiwać na to, że ze strony bliźnich winien odczuć szacunek dla swojej niewinności i takie same reguły sprawiedliwości winny być skrupulatnie stosowane wobec niego.

Rozdział II

*O poczuciu sprawiedliwości, wyrzutach sumienia
i o świadomości zasługi*

Nie ma żadnego słusznego motywu do skrzywdzenia naszego bliźniego, nie powstaje żaden impuls do uczynienia zła drugiemu człowiekowi, które by były uznane jako właściwe przez innych, z wyjątkiem oburzenia z powodu zła, które bliźni nam uczynił. Bezstronny obserwator nie może pogodzić się z tym, że zakłóca się szczęście innych tylko dlatego, że stoi na drodze naszego własnego szczęścia, że pozbawia się ich czegoś, co jest rzeczywiście dla nich użyteczne tylko dlatego, że dla nas jest tak samo albo jeszcze bardziej użyteczne, że tym samym pozwalamy sobie za cenę krzywdy innych ludzi na naturalne, przysługujące każdemu, przedkładanie własnego szczęścia nad szczęście innych. Natura zaleciła niewątpliwie każdemu człowiekowi, by przede wszystkim głównie troszczył się o siebie. Skoro zaś jest bardziej zdolny troszczyć się o siebie niż o innych ludzi, jest odpowiednie i słusne, że powinien to robić. Każdy człowiek jest więc bardziej zainteresowany sprawami, które go bezpośrednio dotyczą niż sprawami dotyczącymi innego człowieka: zapewne wiadomość o śmierci osoby, z którą nie mieliśmy szczególnego związku zaprzątnie nas mniej, mniej zakłóci nasze trawienie, znacznie mniej zepsuje nasz wypoczynek niż znikome niepowodzenie, które nas spotkało. Chociaż jednak śmierć naszego bliźniego może nas znacznie mniej dotknąć niż nasze własne znikome niepowodzenie, nie możemy zgładzić go, by zapobiec naszemu znikomemu nieszczęściu, a nawet by zapobiec naszej własnej śmierci. Tutaj, jak i w innych okazjach, musimy spoglądać na sie-

bie nie tyle w świetle, w jakim naturalnie siebie widzimy, ale w jakim ukazujemy się innym. Choć każdy człowiek, zgodnie ze znanym powiedzeniem uważa siebie za pępek świata, dla ludzkości jest najmniej znaczącą jego częścią. Choć jego własne szczęście może dla niego stanowić większą wartość niż szczęście otaczającego go świata, dla wszystkich innych ludzi nie ma większego znaczenia niż szczęście każdego innego człowieka. Choć więc może być prawdą, że każda jednostka w swoim sercu przedkłada siebie nad całą ludzkość, to jednak nie ośmieli się w obliczu ludzi przyznać, że postępuje zgodnie z tymi zasadami. Zdaje on sobie sprawę, że ludzie nigdy nie podzielą z nim tego oddania sobie pierwszeństwa i że bez względu na to, jak naturalne to jest dla niego, dla innych zawsze wyda się nieumiarkowane i szalone. Kiedy widzi siebie w świetle, w jakim, jak zdaje sobie sprawę, inni będą na niego patrzeć, dostrzega, że dla nich jest tylko jednym z tłumu w żadnym względzie lepszym od pozostałych ludzi. Gdyby jego działanie było takie, że bezstronny obserwator przejąłby zasady jego postępowania, co jest największym jego pragnieniem, musiałby w tym przypadku, jak w każdych innych okolicznościach, umiarkować butne samolubstwo i sprowadzić je do poziomu, który by mogli przyjąć inni ludzie. Będą oni na tyle pobłażliwi, że pozwolą mu bardziej zabiegać o własne szczęście i dążyć do niego z większą wytrwałością niż do szczęścia innych. Jak dotąd, jeśli postawią siebie w jego sytuacji, z łatwością podzielą jego poglądy. W pogoni za bogactwem, zaszczytami i wyróżnieniami, może uczynić wszystko, wyczerpać wszystkie swoje siły, naciągnąć wszystkie mięśnie, by zdystansować swoich współzawodników. Gdyby jednak miał oszukiwać czy powalić jednego z nich, pobłażanie

całkowicie się kończy. Nie mogą pogodzić się z pogwałceniem zasady szlachetnego postępowania. Człowiek ten jest dla nich w każdym wzglądzie tak dobry, jak ten drugi: nie mogą współodczuwać jego samolubstwa, za sprawą którego tak znacznie przedkłada on siebie ponad drugiego i nie mogą uznać motywów, które pchnęły go do skrzywdzenia tego drugiego. Łatwo więc przychodzi im współodczuwać naturalny resentyment skrzywdzonego, zaś winny staje się obiektem ich silnej niechęci i oburzenia. Zdaje on sobie sprawę, że tak się przedstawia w oczach innych, i czuje, że wybuch tych wszystkich emocji może każdej chwili obrócić się przeciw niemu.

Skoro wtedy, gdy zło jest większe i bardziej nieod- 2
wracalne, resentyment pokrzywdzonego przybiera większą siłę, to tak samo sympatyczne oburzenie obserwatora, a także poczucie winy sprawcy również rośnie. Śmierć jest największym złem, które człowiek może zadać drugiemu człowiekowi i wzbudza najwyższy stopień resentymentu u tych, którzy są bezpośrednio związani z zamordowanym. Zabójstwo jest więc, zarówno z punktu widzenia ludzkości jak i osoby, która je popełniła, najbardziej przerażającą ze wszystkich zbrodni, dotyczących jedynie jednostki. Być pozbawionym tego, co się posiada, jest większym złem niż zawieść się w nadziejach na uzyskanie czegoś. Naruszenie czyjejś własności więc, złodziejstwo i rabunek, które pozbawiają nas tego, co posiadamy, są większymi przewinieniami niż niedotrzymanie umowy, co tylko zawodzi nas w naszych oczekiwaniach. Najbardziej nienaruszalne prawa sprawiedliwości więc, te prawa, których naruszenie zdaje się najgłośniej wołać o pomstę i karę, są prawami, które chronią życie i osobę naszego bliźniego; następnie idą prawa, które strzegą jego

własności i majątku; na ostatnim miejscu znajdują się prawa, które strzegą praw osobistych, czyli to, co przynależy człowiekowi z tytułu przyrzeczenia innych.

- 3 Gwałciciel bardziej nienaruszalnych praw sprawiedliwości nigdy nie będzie mógł myśleć o uczuciach, które inni ludzie muszą doznawać w stosunku do niego, bez odczucia wszystkich katuszy wstydu, strachu i przerażenia. Gdy jego pasja minęła i na zimno stara się rozpatrzyć swoje przeszłe postępowanie, nie będzie w stanie wzbudzić w sobie współodczuwania wobec motywów, które wpłynęły na jego czyny. Obecnie, ukazują mu się one jako tak samo wstrętne, jak zawsze były dla innych ludzi. Współodczuwając nienawiść i odrazę, które inni muszą wobec niego żywić, on sam staje się w jakimś stopniu przedmiotem własnej nienawiści i odrazy. Sytuacja osoby, która doznała jego niesprawiedliwości, obecnie wywołuje jego litość. Sama myśl o tym zasmuca go. Żałuje, że jego postępowanie przyniosło takie nieszczęśliwe skutki, a jednocześnie czuje, że uczyniły go one właściwym przedmiotem rezydentu i oburzenia wszystkich ludzi oraz przedmiotem zemsty i kary, co jest naturalnym następstwem rezydentu. Myśl o tym nie opuszcza go i wypełnia przerażeniem i osłupieniem. Nie ośmiela się już spojrzeć w oczy towarzystwu, lecz wyobraża sobie, że jest wyrzucony poza jego nawias i pozbawiony uczuć wszystkich ludzi. Nie może liczyć na pocieszenie w sympatii innych z tym największym i najstraszniejszym jego nieszczęściem. Pamięć jego przewinień zamknęła serca jego bliźnich przed wszelkim z nim współodczuwaniem. Uczucia, jakie żywią wobec niego, są dokładnie tym, czego najbardziej się obawia. Wszystko wydaje mu się nieprzyjemne i chętnie uciekłby na jakąś niegościnną pustynię, gdzie nigdy nie mógłby spojrzeć w twarz bliźniego i nie odczytał w fizjo-

nomii ludzi potępienia jego winy. Samotność jest wszelako jeszcze straszniejsza niż towarzystwo. Własne myśli mogą jedynie przywołać czarne, niefortunne, godne pożałowania obrazy, melancholijne przecucia niepojętej niedoli i klęski. Strach przed samotnością ciągnie go z powrotem do społeczeństwa i na nowo staje wobec ludzi, osłupiały, że znowu jest wśród nich, napiętnowany wstydem i oszałałały strachem, aby błagać o choć trochę ochrony przed obliczem tych samych sędziów, którzy, jak zdaje sobie sprawę, już jednogłośnie go skazali. Oto natura tego uczucia, które właściwie nazywamy wyrzutami sumienia; wyrzuty sumienia, ze wszystkich uczuć, których doznaje serce ludzkie, są najstraszniejsze. Powstają one ze wstydu, spowodowanego poczuciem niewłaściwości postępowania w przeszłości, z żalu nad jego skutkami; ze współczucia dla tych, co ucierpieli w jego wyniku; oraz z przerażenia i obawy przed karą, jaką, czego jest świadomy, słusznie pobudził resentyment wszystkich rozumnych istot.

Zachowanie przeciwne, oczywiście, wzbudza przeciwne 4 uczucie. Człowiek, który nie dla pustego kaprysu, lecz z właściwych motywów dokonał wspianiałomyślnego czynu, spoglądając na tych, którym przysłużył się, czuje, że jest naturalnym przedmiotem ich miłości i wdzięczności, a za sprawą współoddźwięku uczuciowego także szacunku i aprobaty pozostałych ludzi. Kiedy zaś patrzy wstecz na motyw, który kierował jego czynami i rozpatruje go w świetle, w którym by rozpatrywał go bezstronny obserwator, dalej je współodczuwa i pochwała siebie za sprawą sympatii z aprobatą tego domniemanego bezstronnego sędziego. Z obu tych punktów widzenia jego własne postępowanie zdaje się ze wszystkich miar miłe. Na myśl o tym jego serce wypełnia radość, pogoda i spokój. Odczuwa przyjaźń i harmonię z całą ludzkością i spo-

gląda na swoich bliźnich z zaufaniem i życzliwą satysfakcją, spokojny, że uczynił siebie godnym ich najbardziej przychylnych względów. W połączeniu wszystkich tych uczuć mieści się świadomość zasługi, czyli świadomość zasłużonej nagrody.

Rozdział III

O pożytku z tej szczególnej konstytucji Natury

- 1 Tak się dzieje, że człowieka, który może istnieć tylko w społeczności, natura dostosowała do tej sytuacji, do której został stworzony. Wszyscy członkowie społeczności ludzkiej potrzebują wzajemnej pomocy, a podobnie narażeni są na wzajemne krzywdy. Gdy niezbędna wzajemna pomoc wynika z miłości, wdzięczności, przyjaźni i szacunku, społeczność rozwija się i jest szczęśliwa. Wszyscy różni jej członkowie są połączeni przyjemnymi więzami uczucia miłości i przywiązania i są, niejako, kierowani do jednego wspólnego celu wzajemnych przysług.
- 2 Gdyby, jednakże, niezbędna pomoc nie wynikała z takich wspaniałomyślnych i bezinteresownych motywów, gdyby między różnymi członkami tej społeczności nie było wzajemnej miłości i przywiązania, społeczeństwo, choć mniej szczęśliwe i mniej przyjemne, niekoniecznie by się rozpadło. Społeczność może istnieć, łącząc różnych ludzi, jak łączą się różni kupcy, na zasadzie wzajemnej korzyści, bez wzajemnej miłości i przywiązania; i choć nikt wtedy nie czułby żadnego zobowiązania czy nie doznawał wdzięczności dla drugiego człowieka, to jednak interesowna wymiana usług zgodnie z ustaloną oceną podtrzymywałaby społeczeństwo.
- 3 Społeczeństwo nie może jednakże istnieć łącząc ludzi, którzy są zawsze gotowi szkodzić i zadawać krzywdę

innym. Z chwilą, kiedy zaczyna się działanie na szkodę, z chwilą, kiedy występuje wzajemna niechęć (*resentment*) i uraza, rozpadają się wszelkie więzy i wszyscy członkowie należący do społeczności, na skutek przemocy i przeciwieństwa niezgodnych uczuć, niejako rozpraszają się i rozchodzą na wszystkie strony. W przypadku społeczności bandytów i morderców, jak ukazuje ogólnie znana obserwacja, muszą przynajmniej powstrzymać się od wzajemnego rabowania i zabijania jeden drugiego. Dla istnienia społeczności jest więc mniej istotne czynienie dobra niż sprawiedliwość. Społeczność może przetrwać, gdy zabraknie dobroczynności, choć nie będzie to dla niej najpomysłniejszy stan; jednakże przewaga niesprawiedliwości musi całkowicie je zniszczyć.

Choć więc Natura nawołuje ludzkość do aktów dobroczynnych unaoczniając przyjemność zasłużonej nagrody, nie uważa jednak za konieczne chronić i wymuszać praktykowania dobroczynności strasząc zasłużoną karą w przypadku, gdy się to zaniedbuje. Jest to ozdoba, która upiększa, lecz nie jest fundamentem budowli, którą więc wystarczy zalecać, lecz w żadnym wypadku nakazywać. Sprawiedliwość, odwrotnie, jest główną kolumną, która podtrzymuje cały gmach. Jeśli się ją usunie, wielka, potężna struktura społeczności ludzkiej, ta struktura, której wzniesienie i podtrzymanie zdaje się być w tym świecie, jeśli mogą tak powiedzieć, szczególną i ukochaną troską Natury, musi wkrótce rozsypać się na małe cząsteczki. Aby więc narzucić przestrzeganie sprawiedliwości Natura zaszczepiła w sercach ludzkich świadomość złego postępcu, wszystkie obawy zasłużonej kary, oczekujące tych, którzy sprzeniewierzają się sprawiedliwości, jako gwarancję utrzymania związku ludzi, by ochraniać słabych, powściągnąć stosujących przemoc i ukarać winnych. Ludzie, choć są

z natury zdolni do współodczuwania, mają bardzo niewiele uczuć dla innego człowieka, jeśli nie łączą go z nim szczególne związki, w porównaniu z tym, co czują w stosunku do samych siebie; niedoła kogoś, kto jest tylko bliźnim, ma niewielkie dla nich znaczenie w porównaniu nawet z najdrobniejszą niedogodnością własną; tyle mają możliwości dokuczenia mu, a i wiele mogą mieć pokus do tego, tak że gdyby zasada sprawiedliwości nie stała w jego obronie i nie narzuciła liczenia się z jego niewinnością, byłiby jak dzikie bestie zawsze gotowi do ataku; człowiek zaś przyłączając się do wspólnoty ludzi znalazłby się jakby w jaskini lwów.

- 5 W każdej cząstce wszechświata widzimy środki dostosowane w najbardziej kunsztowny i precyzyjny sposób do osiągnięcia celów, do których zmierza wszechświat. W konstytucji zaś rośliny i organizmu zwierzęcego podziwiamy, jak wszystko świetnie jest pomyślane, aby przybliżyć dwa wielkie cele przyrody: ochronę jednostki i rozmnażanie gatunków. Jednakże w tych celach, podobnie jak w innych, ciągle odróżniamy przyczynę sprawczą od przyczyny celowej ich różnych poruszeń i mechanizmów. Trawienie żywności, krążenie krwi, wydzielanie różnych soków, wszystko to są czynności konieczne do realizacji wielkich celów życia somatycznego. Jednakże nigdy nie próbujemy wyjaśnić tych czynności na podstawie celów jako przyczyn sprawczych ani też nie myślimy, że krążenie krwi czy trawienie odbywa się spontanicznie, z zamiarem czy intencją osiągnięcia celów krążenia czy trawienia. Kółka zegarka są wspaniale dostosowane do celu, do którego zegarek został przeznaczony: wskazywanie czasu. Wszystkie ich różnorakie poruszenia składają się w najbardziej finezyjny sposób na osiągnięcie tego celu. Gdyby były wyposażone w pragnienie i intencję osiągnięcia tego

celu, nie mogłyby uczynić tego lepiej. Jednakże nigdy nie przypisujemy takiego pragnienia i intencji kółkom, lecz zegarmistrzowi i wiemy, że to sprężyna wprowadza je w ruch, sprężyna, która tak samo jak kółka nie przejawia żadnej intencji uzyskania skutku, który osiąga. Lecz choć w przypadku czynności somatycznych nigdy nie omieszkamy rozróżnić w analogiczny sposób przyczyny sprawczej od przyczyny celowej, w przypadku czynności psychicznych jesteśmy wyraźnie skłonni do pomieszania tych dwóch różnych spraw. Gdy dzięki naturalnym zasadom dążymy do osiągnięcia tych celów, które zaleca nam subtelny światły umysł, jesteśmy skłonni przypisać temu umysłowi, tak jak i przyczynom sprawczym tych celów, uczucia i działania, za których sprawą realizujemy te cele, i jesteśmy skłonni wyobrażać sobie, że jest to mądrość człowieka, gdy w rzeczywistości jest to mądrość Boga. Z powierzchownego punktu widzenia ta przyczyna zdaje się wystarczać do wytworzenia skutków, które jej się przypisuje; zaś konstytucja natury ludzkiej zdaje się być prostsza i przyjemniejsza, gdy wszystkie różne jej działania wywodzi się w ten sposób z prostej zasady.

Jak społeczność może istnieć tylko wtedy, gdy na ogół 6 przestrzega się w miarę zasad sprawiedliwości, tak współżycie społeczne jest niemożliwe, gdy ludzie w większości nie powstrzymają się od szkoczenia innym; rozważenie tej konieczności, jak się uważa, jest podstawą, na której uznaliśmy za słuszne wprowadzenie reguł sprawiedliwości ustanawiając kary dla tych, którzy je naruszają⁴. Człowiek, jak to już powiedziano, przejawia naturalną miłość do społeczności i pragnie, by wspólnota istniała ze względu na samą siebie, choćby on sam nie czerpał z niej żadnej korzyści. Spokojny i kwitnący stan społeczności jest dla niego miły i kontemplowanie tego sprawia mu wielką

przyjemność. Nieład i chaos we wspólnocie, przeciwnie, wzbudza niechęć i niepokoi go, co może z tego wynikać. Zdaje sobie także sprawę, że jego własny pożytek wiąże się z pomyślnością społeczności i że szczęście, a może i zachowanie jego życia, zależy od przetrwania społeczności. Ze wszystkich więc względów żywi on odrazę do wszystkiego, co może doprowadzić do ruiny społeczności i pragnie wykorzystać wszystkie środki, które mogą powstrzymać tak straszny przypadek. niesprawiedliwość z konieczności zmierza do zniszczenia społeczności. Każdy więc przejaw niesprawiedliwości jest dla człowieka sygnałem ostrzegawczym, i natychmiast pędzi, jeśli mi wolno użyć takiego wyrażenia, by zatrzymać postęp tego, co nie powstrzymane w porę, szybko doprowadziłoby do końca wszystko, co jest dla niego cenne. Jeśli nie może powstrzymać niesprawiedliwości za pomocą łagodnych i szlachetnych środków, musi zaatakować siłą i gwałtownymi środkami, a w każdym razie musi zatrzymać dalszy jej rozwój. Stąd pochodzi, jak mówią, że człowiek często pochwała wzmocnienie praw sprawiedliwości nawet przez karę śmierci dla tych, którzy je naruszają. Ten, co zakłóca spokój publiczny, jest więc usunięty z tego świata, a inni odstraszeni jego losem nie pójną za jego przykładem.

- 7 Tak się zazwyczaj wyjaśnia naszą aprobatę kary za niesprawiedliwe postępowanie. To wyjaśnienie jest niewątpliwie prawdziwe w tym zakresie, że często mamy okazję potwierdzić nasze poczucie, iż kara jest właściwa i odpowiednia, rozważając jak jest konieczna do zachowania ładu w społeczności. Kiedy winowajca ma właśnie odcierpieć tę słuszną zemstę, którą naturalne oburzenie ludzi wskazuje jako należną za jego winy, kiedy zuchwalstwo jego niesprawiedliwości słabnie i pomniejsza się ze stra-

chu przed oczekującą karą; kiedy przestaje być przedmiotem strachu, dla osób wspaniałomyślnych i ludzkich staje się przedmiotem litości. Myśl o jego przyszłym cierpieniu kładzie kres ich resentymentowi wobec cierpień zadanych przez niego innym ludziom. Są oni skłonni do wybaczenia mu i zapomnienia krzywd i do uratowania go od tej kary, którą w godzinach chłodnego rozważania uznali za zapłatę odpowiednią do takich przewinień. Tutaj więc mają okazję odwołać się do rozważenia ogólnej korzyści dla społeczności. Równoważą impuls tego słabego, stronniczego jednostkowego uczucia ludzkiego z wymogami uczuć ludzkości, które są bardziej wspaniałomyślne i bardziej wszechstronne. Myślą, że przebaczenie winnemu jest okrucieństwem dla niewinnego, zaś uczuciom litości dla pojedynczej osoby przeciwstawiają spotęgowaną litość, którą czują dla całej ludzkości.

8
Czasami też korzystamy z okazji, by bronić słuszności przestrzegania ogólnych zasad sprawiedliwości uważając, że są konieczne do podtrzymania istnienia społeczności. Często daje się słyszeć młodych i rozpustnych ludzi, jak wyśmiewają się z najbardziej nienaruszalnych zasad moralności i głoszą, czasami z zepsucia, lecz częściej z próżności ich charakterów, najohydniejsze zasady postępowania. Wznieca to nasze oburzenie i za wszelką cenę pragniemy odrzucić i zdemaskować tak wstrętne maksymy. Lecz choć przyczyną naszego rozjątrzenia są na początku faktyczne ich ohydne, wstrętne właściwości, nie chcemy uznać ich jako jedynych przyczyn naszego dla nich potępienia, ani udawać, że robimy to tylko dlatego, że dla nas samych są nienawistne i odrażające. Ta przyczyna, jak nam się wydaje, nie okaże się rozstrzygająca. Dlaczego jednak nie miałyby być rozstrzygająca, jeśli budzą w nas wstręt i są nienawistne, gdyż są naturalnym i właściwym

przedmiotem wstępu i nienawiści? Kiedy jednak pytają nas, dlaczego nie mielibyśmy działać w ten czy inny sposób, już samo pytanie zdaje się zakładać, że dla zadających pytanie ten sposób działania nie wydaje się ze względu na samo to działanie naturalnym i właściwym przedmiotem tych uczuć. Musimy pokazać im więc, że powinien być właściwy ze względu na coś innego. Z tej racji często szukamy innych argumentów i pierwszą myślą, która nam się nasuwa, jest nieład i zamieszanie w społeczności, które by nastąpiły z upowszechnienia takich praktyk. Nieczęsto więc popełniamy błąd kładąc nacisk na tę kwestię.

9 Choć jednak dostrzeżenie destruktywnego wpływu wszelkich rozwiązłych praktyk na pomysłność społeczności nie wymaga zazwyczaj wielkiej wnikliwości, nieczęsto ten wzgląd pobudza nas przeciw nim. Wszyscy ludzie, nawet najbardziej niemądrzy i nie myślący, czują odrazę do oszustwa, perfidii i niesprawiedliwości i cieszą się, gdy spotyka je kara. Lecz niewielu ludzi zastanawia się nad tym, jak konieczna dla istnienia społeczności jest sprawiedliwość, choć ze wszech miar staje się konieczna.

10 To, że kara za zbrodnie popełnione przeciw jednostkom interesuje nas nie ze względu na trwałość społeczności, można przedstawić w wielu przykładach. Zainteresowanie, jakie przejawiamy wobec losu i szczęścia jednostek na ogół nie powstaje z zainteresowania losem i szczęściem społeczności. Nie więcej obchodzi nas zagłada czy zguba pojedynczego człowieka, ponieważ ten człowiek jest członkiem, czyli częścią społeczności, niż obchodzi nas strata jednej gwiney, ponieważ ta gwineja jest częścią tysiąca gwinei i ponieważ powinna nas obchodzić strata całej sumy. W żadnym z tych przypadków nasz wzgląd na jednostki nie powstaje z zainteresowania mnogością; lecz w obu przypadkach nasze zainteresowanie mno-

gością jest złożone i powstało z poszczególnych zainteresowań, które odczuwamy względem różnych jednostek, które składają się na tę mnogość. Jak to się dzieje w przypadku, gdy niesłusznie pozbawiono nas małej sumy, nie tyle zaskarżamy szkodę ze względu na troskę o zabezpieczenie całej naszej fortuny, co ze względu na tę konkretną sumę, którą straciliśmy, tak gdy krzywdzi się czy zabija pojedynczego człowieka, żądamy kary za krzywdę, którą uczyniono, nie tyle ze względu na ogólną korzyść społeczeństwa, lecz ze względu na tego właśnie człowieka, który stał się ofiarą. Trzeba jednak zauważyć, że to zainteresowanie niekoniecznie obejmuje subtelne uczucia, które zwykle nazywamy miłością, szacunkiem i przywiązaniem, dzięki którym wyróżniamy naszych szczególnych przyjaciół i znajomych. W tym przypadku wymagane zainteresowanie sprowadza się jedynie do ogólnego współodczuwania z każdym człowiekiem tylko dlatego, że jest naszym bliźnim. Włączamy się w uczucie niechęci (*resentment*) nawet niegodziwej osoby, gdy zranili ją jacyś ludzie bez prowokacji z jej strony. Nasza dezaprobata jej charakteru i zachowania zazwyczaj w tym przypadku nie powstrzymuje nas od współodczuwania jej naturalnego oburzenia; choć w stosunku do ludzi, którzy ani nie są niezmiernie szczerzy, ani nie przywykli do hamowania i regulowania swoich naturalnych uczuć przez zasady ogólne, to współodczuwanie może być przytłumione.

W pewnych sytuacjach, rzeczywiście, zarówno stosujemy 11 karę, jak i pochwalamy ją tylko ze względu na ogólny pożytek dla społeczności, który, jak nam się wydaje, nie może być w inny sposób zagwarantowany. Tego rodzaju są wszelkie kary zastosowane za naruszenie tego, co nazywamy albo porządkiem publicznym, albo dyscypliną wojskową. Takie przestępstwa nie natychmiast i bez-

pośrednio krzywdzą konkretną osobę; lecz uważa się, że ich dalsze następstwa rzeczywiście stwarzają albo mogą stwarzać niedogodność czy wielki chaos w społeczności. Na przykład wartownika, który uśnie w czasie swojej służby, zgodnie z prawami wojny czeka kara śmierci, gdyż taka lekkomyślność może narazić na niebezpieczeństwo całą armię. Taka surowość wielokrotnie może wydać się konieczna, i z tej racji słuszna i właściwa. Gdy zachowanie życia jednostki jest niezgodne z bezpieczeństwem grupy, nic nie może być słuszniejsze niż to, że grupa jest ważniejsza od jednostki. Lecz ta kara, choć ze wszechmiar konieczna, zawsze wydaje się zbyt surowa. Naturalna ohyda tego przewinienia wydaje się tak znikoma, a kara tak wielka, że nasze serce z wielką trudnością może się z nią pogodzić. Choć taka lekkomyślność wydaje nam się wielce naganna, to myśl o tym przewinieniu nie wzbudza w naturalny sposób takiego resentymentu, jakby to uczynił tak straszny odwet. Człowiek ludzki musi się opanować, musi zrobić wysiłek, musi wykorzystać całą swoją stanowczość i zdecydowanie, zanim będzie mógł nałożyć taką karę czy zgodzić się z nią, gdy jest nałożona przez innych. Nie w ten sposób spogląda jednakże na słuszną karę nałożoną na niewdzięcznego mordercę czy zdrajcę. W tym przypadku jego serce pochwała z żarliwością, a nawet uniesieniem słuszną zapłatę, która zdaje się odpowiednia do takich zbrodni; gdyby zaś przypadkiem złoczyńcy mieli uniknąć wszelkiej kary, byłby oburzony i zawiedziony. Te bardzo zróżnicowane uczucia, które ukierunkowują opinie obserwatora o różnych karach, są dowodem, że jego aprobata jednej kary nie zasadza się na tych samych podstawach, co w przypadku drugiej. Na wartownika patrzy on jak na nieszczęsną ofiarę, która rzeczywiście musi i powinna być poświęcona bez-

pieczeństwu wielu, lecz którego z głębi serca pragnąłby uratować; i żałuje tylko, że pożytek grupy temu by się sprzeciwił. Gdyby jednak morderca uniknął kary, wznieciłoby to jego największe oburzenie i odwołałby się do Boga, by w innym świecie ukarał tę zbrodnię, która z braku sprawiedliwości na ziemi nie została ukarana przez ludzi.

Zasługuje na podkreślenie to, że jesteśmy dalecy od wyobrażania sobie, że niesprawiedliwość powinna być ukarana w życiu doczesnym z samego tylko względu na porządek społeczny, którego inaczej nie można utrzymać, że Natura uczy nas nadziei, a religia, jak nam się wydaje, upoważnia nas do oczekiwania, że zbrodnia będzie ukarana przynajmniej w życiu przyszłym. Nasze poczucie złego postępków prowadzi nas, jeśli wolno mi użyć takiego wyrażenia, nawet poza grób, choć przykład kary tam nie może służyć do powstrzymania reszty ludzkości, która jej nie widzi, która jej nie zna, od popełnienia podobnych czynów. Sprawiedliwość boska, jednakże, wymaga jeszcze, wydaje się, by Bóg pomścił krzywdy wdów i sierot, którym często się w świecie doczesnym bezkarnie uchybia. W każdej religii i w każdym przesądzie, którym kiedykolwiek hołdował świat, zgodnie występuje zawsze Tartar i Elizjum: miejsce przeznaczone do ukarania grzeszników tak samo jak miejsce pomyślane jako nagroda dla sprawiedliwych⁵.

Dział III

O WPŁYWIE PRZYPADKU NA UCZUCIA LUDZI ODNOŚNIE DO ZASŁUGI I WINY WYNIKAJĄCYCH Z DZIAŁANIA

Wprowadzenie

- 1 Bez względu na to czy działanie jest chwalebne, czy naganne, musi sprowadzać się, po pierwsze, do dyspozycji, czyli doznania uczuciowego, z którego bierze początek; albo, po drugie, do zewnętrznego działania, czy poruszeń ciała, które to doznanie uczuciowe wywołuje, czy wreszcie do dobrych albo złych następstw, które rzeczywiście i faktycznie z niego pochodzą. Te trzy różne rzeczy tworzą całą naturę i okoliczności działania i muszą być podstawą wszelkich właściwości przynależnych działaniu.
- 2 Jest ze wszech miar oczywiste, że dwie ostatnie z tych okoliczności nie mogą być podstawą pochwały czy nagany; nikt też nigdy nie opowiadał się za przeciwną opinią. Działanie zewnętrzne, czyli ruch ciała jest często taki sam w najbardziej niewinnych i najbardziej szkodliwych działaniach. I ten, co strzela do ptaka, i ten, co strzela do człowieka, obaj wykonują ten sam zewnętrzny ruch: każdy z nich naciąga spust strzelby. Następstwa, które rzeczywiście i faktycznie powstają z wszelkiego działania, są, w miarę możliwości, jeszcze bardziej niepodatne czy to na pochwałę czy naganę niż nawet zewnętrzny ruch ciała. Zależą one bowiem nie od sprawcy, lecz od przypadku, nie mogą być właściwą podstawą uczucia, którego przedmiotami są jego charakter i postępowanie.

Jedynymi następstwami, za które odpowiada sprawca, 3
albo za które może go spotkać jakaś aprobata lub dezapro-
bata, są te następstwa, które on w ten czy inny sposób
zamierzył, albo przynajmniej te, które ukazują przyjemny
czy nieprzyjemny charakter intencji jego serca, będącej
impulsem do jego działania. Wszelka pochwała i nagana,
wszelka aprobata i dezaprobata, jakie mogą przypaść
jakiemuś działaniu, muszą więc ostatecznie należeć do
intencji lub doznań uczuciowych serca, do tego, czy zamiar
był właściwy czy niewłaściwy, czy był podyktowany przez
życzliwość, czy też rodził się z chęci szkodzenia.

Kiedy w ten sposób proponuje się tę zasadę w abstrak- 4
cyjnych i ogólnych terminach, nie ma nikogo, kto by się
z nią nie zgadzał. Jest oczywiste samo przez się, że spra-
wiedliwość jest uznawana przez cały świat i nikt z ludzi
nie zgłasza sprzeciwu. Wszyscy się godzą, że bez względu na
to, jak różne są przypadkowe, niezamierzone, nieprzewi-
dziane następstwa różnych działań, to jednak, jeśli
intencje lub uczucia, z których powstały, są z jednej
strony jednakowo właściwe i jednakowo dobroczynne,
albo, z drugiej strony, jednakowo niewłaściwe i jednakowo
przynoszą zło, zasługa czy wina działań jest jeszcze ciągle
ta sama i sprawca jest odpowiednim przedmiotem czy to
wdzięczności czy resentmentu.

Bez względu na to, jak bylibyśmy przekonani o prawdzi- 5
wości tej godziwej zasady, rozważając ją w sposób ab-
strakcyjny, gdy weźmiemy pod uwagę konkretne przy-
padki, okaże się, że faktyczne następstwa, które mogą
wynikać z jakiegoś działania, mają znaczny wpływ na
nasze poczucie zasługi czy winy i prawie zawsze albo
wzmagają, albo pomniejszają nasze poczucie obu. W każ-
dym z tych przypadków po bliższej obserwacji okaże się,
że nasze uczucia rzadko kiedy są całkowicie kierowane

przez tę zasadę, którą wszyscy uznajemy uważając, iż powinna całkowicie je regulować.

- 6 Zajmę się teraz wyjaśnieniem tego, że uczucia nie dają się regulować, co wszyscy odczuwają, rzadko kiedy wystarczająco zdając sobie z tego sprawę, nikt zaś nie chce tego uznać. Najpierw rozważę przyczynę, która to sprawia, czyli mechanizm, który uruchomiła natura, by ten stan rzeczy powstał; po drugie, jak wielkie jest jego oddziaływanie; i wreszcie, cel, który spełnia, czyli co zamierzał przez to Stwórca natury.

Rozdział I

O przyczynach oddziaływania przypadku

- 1 Przyczyny przykrości i przyjemności, jakiegokolwiek by były i jakkolwiek by działały, zdają się być obiektami, które u wszystkich stworzeń natychmiast wywołują uczucia wdzięczności i resentmentu. Wywołują je zarówno przedmioty nieożywione, jak ożywione. Nawet kamień, który nas rani, przez chwilę wzbudza nasz gniew. Dziecko bije go, pies na niego szczeka, a popędliwy człowiek jest skłonny obrzucić go kłatwami. Już krótkie zastanowienie zubożenia to uczucie, i wkrótce zdajemy sobie sprawę, że rzecz, która nie przejawia uczuć, jest bardzo niewłaściwym obiektem zemsty. Jednakże, gdy zło jest wielkie, przedmiot, który je wywołał, staje się dla nas nieprzyjemny po wieczne czasy i przyjemnie jest spalić go czy zniszczyć. W ten sposób traktujemy narzędzie, które przypadkiem stało się przyczyną śmierci naszego przyjaciela, i często uważalibyśmy, że brakowałoby nam uczuć ludzkich, gdybyśmy nie zastosowali tego absurdałnego rodzaju zemsty na martwym przedmiocie.

W podobny sposób odczuwamy rodzaj wdzięczności² wobec nieożywionych przedmiotów, które stały się przyczyną wielkiej czy często powtarzającej się przyjemności. Czyn marynarza, który zaraz po zejściu na ląd, podsyciłby ogień kawałkiem deski, która posłużyła mu do ucieczki z tonącego statku, uznalibyśmy za nienaturalny, zły postępek. Spodziewalibyśmy się, że zachowa raczej troskliwie tę deskę darząc ją przywiązaniem jak pamiątkę, w jakiś sposób drogą jego sercu. Człowiek przywiązuje się z czasem do tabakierki, szczyryka, rzeczy, których używał dawno temu, i w jego secu rodzi się coś w rodzaju prawdziwej do nich miłości i przywiązania. Gdy je zepsuje albo straci, jest poirytowany nieproporcjonalnie do wartości straty. Na dom, w którym mieszkamy od dawna, na drzewo, którego zieloność i cień długo sprawiał nam radość, patrzymy z pewnego rodzaju uznaniem winnym dobroczyńcom. Niszczenie jednego, obumarcie drugiego wprowadza nas w pewien rodzaj melancholii, choć nie ponieśliśmy przez to strat. Driady i lary, w które wierzyli starożytni, rodzaj duchów drzew i domów, prawdopodobnie zawdzięczają swoje istnienie przywiązaniu, które twórcy tych wierzeń odczuwali do takich rzeczy, wierzeń, które nie przemawiałyby do umysłu, gdyby nie było tych ożywiających duchów.

Zanim jednak jakaś rzecz może być właściwym przedmiotem wdzięczności czy resentymentu, nie tylko musi ona być przyczyną przyjemności czy przykrości, lecz podobnie musi być zdolna do ich odczuwania. Bez tej właściwości, te uczucia nie mogą dawać ujścia jakiegokolwiek ich zaspokojeniu. Ponieważ powstają za sprawą przyjemności i przykrości, to ich zaspokojenie wymaga odwzajemnienia tych uczuć wobec tego, co było ich impulsem; a próba tego jest niemożliwa w stosunku do³

rzeczy nie mogących czuć. Zwierzęta są więc bardziej odpowiednimi przedmiotami wdzięczności i resentymentu niż rzeczy nieożywione. Karze się psa, który gryzie, i wołu, który bodzie. Jeśli stałyby się przyczyną czyjejś śmierci, ani ogół, ani krewni zabitego nie mogliby znaleźć za-dosćuczynienia, jeśli sprawców nie spotkałaby śmierć. Nie wypływa to jedynie ze względu na bezpieczeństwo żyjących, lecz w jakiejś mierze ze względu na pomszczenie krzywdy zabitego ⁶. Przeciwnie, zwierzęta, które są niezwykle pożyteczne dla swoich właścicieli, stają się przedmiotami niezmiernie żywej wdzięczności. Szokuje nas brutalność ońcера wspomnianego w *Szpiegu tureckim*, który zasztyletował konia, po przeniesieniu go przez cieśninę morską, aby to zwierzę nie mogło w przyszłości ułatwić komuś podobnego przedsięwzięcia ⁷.

- ⁴ Lecz choć zwierzęta nie są jedynie przyczynami przyjemności i przykrości, lecz także są zdolne odczuwać te sensacje, to jednak wiele brakuje, by mogły być w pełni doskonałymi obiektami czy to wdzięczności, czy resentymentu; w ich uczuciach ciągle obserwujemy pewien brak ich całkowitego spełnienia. Wdzięczność wymaga przede wszystkim, by nie tylko sprawić, by dobroczyńca odczuł ze swojej strony przyjemność, lecz by uświadomić mu, że spotyka go ta nagroda ze względu na jego postępowanie w przeszłości, by sprawić mu przyjemność z racji tego zachowania i usatysfakcjonować go, że osoba, której uczynił przysługę nie była jej niegodna. To, co najbardziej ze wszystkiego zachwyca nas w naszym dobroczyńcy, to zgoda między jego a naszymi uczuciami, jeśli chodzi o to, co najbardziej nas interesuje, wartość naszego charakteru i należny nam szacunek. Jesteśmy zachwyceni, że jest osoba, która ceni nas tak, jak my cenimy siebie i wyróżnia spośród reszty ludzi, nie skąpiąc względów niewiele

różniących się od tego, jak my sami pragnęlibyśmy zwrócić na siebie uwagę. Podtrzymanie tych jego przyjemnych i schlebiających nam uczuć jest jednym z głównych celów zamierzonego odwzajemnienia, do którego jesteśmy skłonni. Wspaniałomyślny umysł często pogardza interesownym pomysłem wymuszenia nowych przysług ze strony dobroczyńcy przy użyciu środków, które można by było nazwać naprzykrzaniem się naszą wdzięcznością. Lecz zachowanie i spotęgowanie jego szacunku jest celem, które najtęższy umysł nie uzna za niegodny zabiegów. I to jest podstawa tego, co wcześniej stwierdziłem, że kiedy nie możemy współodczuwać motywów naszego dobroczyńcy, kiedy jego postępowanie i charakter zdają się niegodne naszej aprobaty; nawet gdy jego pomoc zawsze była ogromna, wdzięczność z naszej strony maleje. Mniej pochlebia nam jego wyróżnianie nas, zachowanie zaś szacunku tak słabego i niegodnego protektora nie zdaje się być sprawą w istocie, swej wartością zachodu.

Przeciwnie, cel, do którego kieruje się głównie resentment, to nie tyle sprawienie z kolei naszemu wrogowi przykrości, lecz uświadomienie mu, że ta przykrość wynika z jego postępowania w przeszłości, że chodzi o odpokutowanie tego postępowania i uprzytomnienie mu, że osoba, którą skrzywdził, nie zasługiwała na takie potraktowanie. Główną przyczyną gniewu przeciw człowiekowi, który nas skrzywdził czy obraził, jest to, że okazuje nam zbyt mało względów, że nadmiernie przedkłada siebie nad naszą osobę, jego absurdalne samolubstwo, które zdaje się skłaniać go do myślenia, że innych ludzi zawsze można poświęcić dla własnej wygody czy samopoczucia. Krzyżująca niewłaściwość takiego postępowania, ogromna buta i niesprawiedliwość, które zdają się łączyć z tym, gorszą nas i wyprowadzają z równowagi bardziej niż

całe zło, którego doznaliśmy. Spowodowanie, by człowiek ten odczuł znowu, co należy się innym, by uświadomił sobie powinności wobec nas, by zrozumiał, ile złego nam uczynił, jest zazwyczaj głównym celem naszego odwetu, który nigdy nie okaże się doskonały, jeśli nie spełni powyższych zamierzeń. Jeśli okaże się, że nasz wróg nie skrzywdził nas, jeśli zdajemy sobie sprawę, że działał właściwie, że w jego sytuacji powinniśmy uczynić to samo i że zasłużyliśmy na zło, które nas spotkało, w tym przypadku, jeśli tli się w nas choćby iskierka bezstronności i sprawiedliwości, nie powinniśmy odczuć żadnego resentymetu.

6 Aby więc coś stało się właściwym i pełnym przedmiotem wdzięczności albo resentymetu, winno posiadać trzy cechy. Po pierwsze, musi być przyczyną przyjemności w jednym przypadku i przykrości w drugim. Po drugie, musi być zdolne do doznawania tych uczuć. Po trzecie, nie tylko powinno wzbudzać te uczucia, ale robić to zgodnie z zamierzeniem, a ten zamiar winien być aprobowany w jednym przypadku i dezaprobowany w innym. Za sprawą pierwszej właściwości przedmiot jest zdolny do wywoływania tych uczuć, za sprawą drugiej do zaspokojenia ich, trzecia jest konieczna do pełnego ich spełnienia, lecz skoro dostarcza ona przyjemności albo przykrości, które są zarazem i doskonałe, i szczególne, jest również dodatkową przyczyną tych uczuć.

7 Skoro to, co, w ten czy inny sposób, dostarcza przyjemności czy przykrości, jest jedyną przyczyną pobudzającą wdzięczność czy resentymet; choć intencje człowieka winny być jak najwłaściwsze i najlepsze z jednej strony i jak najmniej właściwe i złe z drugiej; to jednakże nawet gdyby nie udało mu się spowodować zamierzonego dobra albo zła, gdyż w obu przypadkach

brak jednej z pobudzających przyczyn, powinien spotkać się z mniejszą wdzięcznością w jednym przypadku i mniejszym resentymentem w drugim. Przeciwnie zaś, choć w intencjach jakiejś osoby nie ma czy to chwalebного stopnia życzliwości z jednej strony, czy naganного stopnia złościwości z drugiej, to jednak, jeśli jego działania spowodują czy to wielkie dobro, czy wielkie zło, ponieważ jedna z wywołujących przyczyn występuje w obu przypadkach, można się spodziewać powstania wobec niego sporo wdzięczności w jednym przypadku i sporo resentymentu w drugim. W pierwszym przypadku towarzyszy mu cień zasługi, w drugim cień winy. A ponieważ następstwa czynów pozostają całkowicie we władzy przypadku, stąd rodzi się jego wpływ na uczucia ludzi, co się tyczy zasługi i winy.

Rozdział II

O zasięgu oddziaływania przypadku

Skutkiem oddziaływania przypadku jest po pierwsze, 1 pomniejszenie poczucia zasługi czy winy tych czynów, którymi kierowały najbardziej chwalebne czy najbardziej naganne intencje wtedy, gdy nie doprowadziły do zamierzonych rezultatów; i po drugie, spotęgowanie poczucia zasługi czy winy czynów nie należących do działania powstającego zgodnie z motywami i uczuciami, które dają mu początek, gdy przypadkowo powodują czy to nadzwyczajną przyjemność czy nadzwyczajną przykrość.

I. Po pierwsze, stwierdzam, że choćby intencje jakie- 2
goś człowieka były najwłaściwsze i najbardziej życzliwe z jednej strony czy najbardziej niewłaściwe i złośliwe z drugiej, to jednakże jeśli nie uda mu się osiągnąć re-

zultatów, jego zasługa w pierwszym przypadku wydaje się niedoskonała, a jego wina w drugim niepełna. Tej nieodpowiedniości uczuć nie odczuwają tylko ci, których bezpośrednio dotyczą skutki tego działania. Odczuwają w jakiejś mierze nawet bezstronny obserwator. Człowieka, który ubiega się bezskutecznie o stanowisko dla drugiego, uważamy za jego przyjaciela i wydaje się nam, że zaskarbił sobie jego miłość i przywiązanie. Ale człowieka, który nie tylko ubiega się, ale uzyskuje to stanowisko, osobliwie uważa się za protektora i dobroczyńcę i należy mu się szacunek i wdzięczność. Osoba mająca zobowiązanie, mamy prawo zakładać, może z dużą dozą słuszności wyobrażać sobie, że dorównuje temu pierwszemu. Lecz my nie włączymy się w jego emocje, jeśli nie będzie odczuwał, że drugi ma nad nim przewagę. Istotnie, zazwyczaj utarło się powiedzenie, że jesteśmy jednakowo zobowiązani wobec człowieka, który próbował nam oddać przysługę, jak wobec tego, kto ją faktycznie oddał. Są to słowa, które nieustannie padają przy okazji nieudanych prób tego rodzaju, lecz słowa, które, jak wszystkie piękne słowa muszą być przyjęte ze szczyptą tolerancji. Uczucie, które odczuwa wspaniałomyślny człowiek względem przyjaciela, któremu nie powiodło się przedsięwzięcie, może często istotnie być zbliżone do uczuć, które ujawnia wobec tego, komu się udało. Im bardziej jest wspaniałomyślny, tym bardziej zbliżą się te uczucia do jednakowego poziomu. Dla prawdziwie wspaniałomyślnych ludzi miłość i szacunek ze strony tych, których oni sami uważają za godnych szacunku, daje więcej przyjemności i tym samym wzbudza większą wdzięczność niż wszystkie korzyści, których można oczekiwać z tych uczuć. Kiedy więc tracą te korzyści, wydaje im się to drobnostką, ledwie wartą uwagi. A jednak coś

tracą. Ich przyjemność więc, a w następstwie wdzięczność, nie jest absolutnie pełna. Zgodnie z tym, jeśli między przyjacielem, któremu się udało i przyjacielem, któremu się nie powiodło, wszystkie inne warunki są równe, nawet w najszlachetniejszym i najdoskonalszym umyśle zrodzi się mała różnica w miłości na korzyść tego, któremu się udało. Mało tego, ludzie są w tym względzie tak niesprawiedliwi, że jeśli spełni się zamierzone dobrodziejstwo, lecz nie za sprawą tego szczególnego dobroczyńcy, są skłonni myśleć, że mniej wdzięczności należy się człowiekowi, który mając najlepsze w świecie intencje mógł jedynie sprawę trochę popchnąć. Ponieważ wdzięczność jest w tym przypadku rozdzielona między różne osoby, które przyczyniły się do ich przyjemności, mniejsza część zdaje się przypadać każdej z nich. Tacy ludzie, jak zazwyczaj mówi się, niewątpliwie zamierzali oddać nam przysługę; i naprawdę wierzymy, że w tym celu wyczerpali wszystkie swoje możliwości. Nie jesteśmy jednakże zobowiązani wobec nich do wdzięczności za to dobrodziejstwo, gdyby bowiem nie było współdziałania innych, to, co on sam mógł zrobić, nigdy by nie spowodowało powodzenia. Otóż ten взгляд powinien nawet w oczach bezstronnego obserwatora zmniejszyć dług, który są mu winni. Sam człowiek, który bez powodzenia próbował przysporzyć dobrodziejstwa, w żadnym wypadku nie liczy w takiej samej mierze na wdzięczność osoby, którą miał zamiar zobowiązać, nie ma też takiego wobec niej poczucia zasługi, jakie by miał w przypadku osiągnięcia sukcesu.

Nadto przymiot posiadania zdolności i umiejętności, ³ które za sprawą przypadku zawiodły w osiągnięciu celów, zdaje się w jakiejś mierze niezadowalający; również dla całkowicie przekonanych o własnych możliwościach ich

osiągnięcia. General, któremu zawiść ministrów przeszkodziła w uzyskaniu wielkiej przewagi nad nieprzyjaciółmi ojczyzny, do końca życia żałuje zaprzepaszczenia okazji. Ba, żałuje tego nie jedynie ze względu na naród. Rozpacza, że uniemożliwiono mu dokonać czynów, które by dodały blasku jego osobie zarówno we własnych oczach, jak i w oczach innych ludzi. Ani jego, ani innych ludzi nie zadowalały myślenie, że plan czy zamysł był całkowicie jego dziełem, że do wykonania go nie potrzeba było większych zdolności niż do ułożenia planu; że pod każdym względem miał zapewnione wszystkie atrybuty, które, gdyby pozwolono mu kontynuować dzieło, przyniosłyby niewątpliwy sukces. A jednak go nie odniósł i choć może zasługiwać na wszelką aprobatę za wspaniałą, wielki plan, brakuje faktycznej zasługi dokonania wielkiego czynu. Pozbawienie człowieka kierownictwa spraw publicznych, człowieka, który nieomal doprowadził je do końca, uważa się za najbardziej rażącą niesprawiedliwość. Skoro tak wiele dokonał, uważamy, że powinno się uznać jego pełną zasługę za doprowadzenie sprawy do końca. Zarzucano Pompejuszowi, że obejmując dowództwo po zwycięstwach Lukullusa, zebrał laury, które za zrządzeniem losu i dzięki wartościom osobistym Lukullusa temu ostatniemu się należały. Sława Lukullusa stała się ponoć mniej pełna nawet w opiniach jego własnych przyjaciół, kiedy nie pozwolono mu ukończyć kampanii, którą dzięki jego działaniom i odwadze mógł ukończyć niemal każdy człowiek⁸. Jest upokorzeniem dla architekta, jeśli nie realizuje się jego planów, albo gdy są tak dalece zmienione, że psują ostateczny wygląd budynku. Plan jednakże jest całkowicie zależny od architekta. Dla dobrych arbitrów wszystkie jego zdolności są całkowicie widoczne zarówno w planie, jak w jego realizacji.

Jednakże plan nawet najlepiej zorientowanym ludziom nie przysparza tej samej przyjemności, co imponująca, wspaniała budowla. Mogą znaleźć tak samo wiele smaku i zdolności zarówno w planie, jak w budowlu. Lecz efekty tych zalet różnią się zasadniczo i przyjemność czerpana z planu nigdy nie będzie zbliżona do olśnienia i podziwu, które czasami może wzbudzić budowla. Możemy być przekonani, że talenty wielu ludzi przewyższały talenty Cezara i Aleksandra i że gdyby inni znaleźli się w tych samych okolicznościach, dokonaliby jeszcze większych czynów. Zanim to nastąpi, jednak nie okazujemy zadziwiającego podziwu, z którym patrzyły na tych dwóch bohaterów wszystkie narody poprzez wieki. Spokojne sądy rozsądku mogą bardziej pochwalać wielu innych ludzi, lecz brak splendoru wielkich dokonań uniemożliwia olśnienie i zachwyt. Wyższość cnót i talentów, nawet dla ludzi, którzy uznają tę przewagę, nie oddziałuje tak silnie, jak wyższość osiągnięć.

Podobnie jak w przypadku nieudanych wysiłków dokonania dobra, na skutek niepowodzenia, w oczach niewdzięcznych ludzi zasługa staje się mniejsza, tak również przedstawia się sprawa z winą w przypadku nieudanych wysiłków spowodowania zła. Zamyśl dokonania zbrodni, bez względu na to, jak łatwo to udowodnić, prawie nigdy nie jest ukarany z taką surowością jak faktyczne jej popełnienie. Przypadek ze zdradą jest prawdopodobnie jedynym wyjątkiem. Ponieważ zbrodnia ta oddziałuje bezpośrednio na istnienie władzy, władza jest na nią naturalnie bardziej uczulona niż na inne przestępstwa. Stosując karę za zdradę władca daje wyraz oburzeniu na zbrodnię popełnioną bezpośrednio przeciw niemu, karząc zaś za inne zbrodnie oburza się na zbrodnie przeciw innym ludziom. W pierwszym przypadku ulega własnemu

resentymentowi, w drugim przez sympatię włącza się w resentyment swoich poddanych. W pierwszym przypadku więc, kiedy sędzi swoją własną sprawę, wymierzając karę jest bardziej brutalny i okrutny niż pochwałalby to bezstronny obserwator. Poza tym jego resentyment powstaje tutaj w bardziej błahych okolicznościach i nie zawsze, jak w innych przypadkach, czeka na popełnienie zbrodni, a nawet na próbę jej popełnienia. Zdradzieckie porozumienie, choć nic się nie stało, a nawet próbę zdrady w wyniku porozumienia, powiem więcej, rozmowę o zdradzie w wielu krajach karze się w ten sam sposób jak faktycznie popełnioną zdradę. Jeśli chodzi o wszystkie inne zbrodnie, sam zamysł, po którym nie następuje usiłowanie, rzadko kiedy jest karany, a nigdy nie karze się go surowo. Istotnie, można powiedzieć, że zbrodniczy zamysł i działanie zbrodnicze niekoniecznie zakładają ten sam stopień deprawacji i że wobec tego nie powinny być poddane tej samej karze. Jesteśmy zdolni do przedsięwzięcia a nawet podjęcia pewnych kroków zmierzających do zrealizowania czynów, ale gdy dochodzi do zasadniczego momentu, czujemy, że nie jesteśmy zupełnie w stanie ich dokonać. Ta przyczyna nie może wystąpić wszakże, gdy zamysł doprowadzono do ostatniego etapu realizacji. Jednakże człowieka, który strzela z pistoletu do nieprzyjaciela, lecz nie trafia celu, nie skazuje się na karę śmierci na podstawie praw obowiązujących we wszystkich niemal państwach. Zgodnie z prawami Szkocji, nawet gdyby zabójca zranił kogoś, to jednak jeśli śmierć nie nastąpiła w pewnym określonym czasie, nie podlega karze pozbawienia życia⁹. Resentyment ludzi do tej zbrodni jest jednakże tak silny, paniczny strach przed człowiekiem, który okazał się zdolny do popełnienia takiej zbrodni tak wielki, że za usiłowanie popełnienia jej winna obowiązywać we

wszystkich krajach kara śmierci. Usiłowanie popełnienia mniejszych przestępstw jest prawie zawsze karane bardzo łagodnie, a czasami w ogóle nie spotyka się z karą. Złodzieja, którego złapano z ręką w kieszeni sąsiada, zanim z niej cokolwiek zabrał, skazuje się tylko na sromotę. Gdyby miał czas zabrać chusteczkę, byłby skazany na śmierć. Włamywacz, którego złapano na drabinie przystawionej do okna sąsiada, lecz zanim dostał się do domu, nie podlega karze śmierci. Próba zgwałcenia nie jest karana jak gwałt. Za próbę uwiedzenia zamężnej kobiety w ogóle nie stosuje się kary, choć uwiedzenie jest karane surowo. Nasz resentyment do osoby, która tylko usiłowała dokonać przestępstwa, rzadko kiedy jest tak silny, by ponieść nas do zastosowania tej samej kary, która wydawałaby się nam odpowiednia, gdyby faktycznie popełniono przestępstwo. W pierwszym przypadku radość, że wyszliśmy cało, łagodzi nasze poczucie okrucieństwa postępowania przestępcy, w drugim żal z powodu niedoli, która nam przypadła, zwiększa go. Jego wina jest jednakże niewątpliwie jednakowa w obu przypadkach, gdyż intencje jego były jednakowo krzywdzące. Pod tym względem więc, uczucia ludzi są nierówne, a w konsekwencji istnieje rozluźnienie w obowiązywaniu praw, obawiam się, że we wszystkich narodach, w najbardziej cywilizowanych tak samo, jak w najbardziej barbarzyńskich. Uczucia ludzkie ludów cywilizowanych skłaniają ich do zaniechania kar, albo do ich złagodzenia, gdy naturalnego oburzenia nie podniecają jeszcze efekty przestępstwa. Z drugiej strony, barbarzyńcy, jeśli nie nastąpiły faktyczne skutki działania, nie są bardzo wrażliwi i ciekawi ich motywów.

Człowiek, który czy to w afekcie, czy pod wpływem złego towarzystwa zdecydował, a być może i podjął pewne kroki, by dokonać przestępstwa, lecz któremu szczęśliwie

przypadek to uniemożliwił, jeśli pozostała mu choć odrobina sumienia, będzie do końca życia uważał ten obrót sprawy za znakomite i niezwykle wybawienie. Człowiek ten nigdy nie będzie w stanie myśleć o tym bez dziękowania niebu za tak łaskawą wolę uratowania go od winy, w którą był gotowy wplątać się, i uważać, że zapobiegło to, by reszta jego życia stała się dramatem panicznej odrazy do siebie, żalu i skruchy. Lecz choć ręce są czyste, jest świadom, że serce jest tak samo winne, jak gdyby był faktycznie popełnił to, co w pełni postanowił. Jednakże wzgląd na to, że przestępstwo nie zostało popełnione, daje wielką ulgę sumieniu, choć wie, że niepowodzenie nie powstało za sprawą jakiegoś jego dobrego przymiotu. Jeszcze ciągle uważa, że mniej zasłużył na karę i resentment; i to dobre zrządzenie losu albo zmniejsza, albo oddala zupełnie poczucie winy. Pamięć o tym, jak bardzo był zdecydowany, ma tylko ten skutek, że patrzy na swoją ucieczkę od przestępstwa, jak na tym większe i cudowniejsze wybawienie. Ciągle bowiem zdaje mu się, że udało mu się uciec i spogląda ze strachem na niebezpieczeństwo, na które był narażony jego spokój ducha, ze strachem, z jakim ktoś, komu nic nie zagraża, przypomina sobie czasami niebezpieczeństwo, kiedy groził mu upadek do przepaści, i trzęsie się z panicznego strachu na samą myśl o tym.

- 6 II. Drugim skutkiem oddziaływania przypadku jest wzrost naszego poczucia zasługi czy winy czynów poza granice przysługujące motywom czy emocjom, z których biorą początek, w razie gdy spowodują nadzwyczajną przyjemność czy przykrość. Przyjemne czy nieprzyjemne skutki działania często naznaczają działanie sprawcy czynnikiem zasługi czy winy, choć w jego intencji nie było nic, co by zasługiwało czy to na pochwałę, czy na

naganę, a przynajmniej nic, co by zasługiwało w takiej mierze, w jakiej jesteśmy skłonni tę zasługę czy winę przypisać. Tak więc nawet zwiastun złych wiadomości staje się dla nas nieprzyjemny, a przeciwnie, czujemy coś w rodzaju wdzięczności do człowieka, który przynosi nam dobre wieści. Przez chwilę patrzymy na nich, jak na sprawców, jeden dobrego, drugi złego losu i uważamy w jakiejś mierze, jakby rzeczywiście spowodowali wypadki, z których jedynie zdają relacje. Pierwszy sprawca naszej radości jest naturalnie przedmiotem przelotnej wdzięczności: witamy go ciepło i serdecznie i bylibyśmy szczęśliwi na wieść o tej nagłej pomyślności nagrodzić go jak za niezwykłą przysługę. Zgodnie z obyczajami panującymi na wszystkich dworach, oficera, który przynosi wiadomość o zwycięstwie, spotykają znaczne wyróżnienia i generał zawsze wybiera jednego ze swoich największych faworytów do takiego przyjemnego posłannictwa. Pierwszy sprawca naszego smutku jest, przeciwnie, tak samo naturalnie, przedmiotem przelotnego resentymentu. Trudno jest tego uniknąć, że patrzymy na niego ze smutkiem i zakłopotaniem. Ludzie arogancy i brutalni mogą nawet dać wobec nich upust złości, spowodowanej przez jego przesłanie. Tigranes, król Armenii, ściął głowę człowieka, który pierwszy przekazał mu nowinę o zbliżaniu się potężnego nieprzyjaciela¹⁰. Ukaranie w ten sposób sprawcy złych nowin zdaje się barbarzyńskie i nieludzkie, wszakże nagrodzenie posłańca dobrych wiadomości nie jest dla nas nieprzyjemne; myślimy, że godny jest daru królewskiego. Dlaczego jednak robimy to rozróżnienie, skoro jeśli nie ma grzechu w jednym, nie ma także żadnej zasługi w drugim? Dzieje się tak dlatego, że każda racja zdaje się wystarczająca, by pozwolić na stosowanie uczuć społecznych i życzliwości. Natomiast włączenie się w uczucia

niespołeczne, uczucia nieżyczliwe wymaga znacznych i istotnych racji.

- 7 Lecz choć na ogół niechętnie współodczuwamy uczucia niespołeczne i nieżyczliwe, choć przyjmujemy zasadę, że nigdy nie powinniśmy pochwalać ich efektów, chyba że niesłuszna i nieżyczliwa intencja osoby, przeciw której są skierowane, wskazuje, że cel ich jest słuszny, to jednak wielokrotnie folgujemy tej surowości. Gdy niedbalstwo ze strony jednego człowieka spowoduje niezamierzoną szkodę drugiemu, nasze odczucie resentymentu ofiary na ogół dochodzi tak daleko, że aprobujemy znacznie większą karę nałożoną na złooczyńcę, niż upoważniałby do tego zły postępek, gdyby nie wynikał z niego tak niefortunny skutek.
- 8 Mam wrażenie, że istnieje pewne niedbalstwo, które może zasługiwać na karę, choć nie powoduje nikomu szkody. Tak więc, gdy ktoś rzuci przez mur duży kamień na uczęszczaną ulicę, nie ostrzegając ewentualnych przechodniów i nie zwracając uwagi, gdzie kamień może spaść, niewątpliwie zasługuje na karę. Bardzo skrupulatna policja ukarze tak bezsensowny czyn, nawet jeśli nie przyniósł nikomu szkody. Osoba, która się tego dopuściła, wykazuje arogancką pogardę dla pomyślności i bezpieczeństwa innych. Jego zachowanie jest rzeczywiście niesłuszne. Naraża on swego bliźniego na skutki, na które żaden rozsądny człowiek nie chciałby go narazić i niewątpliwie brakuje mu poczucia tego, co przynależy jego bliźnim, a co jest zasadą sprawiedliwości i życia w społeczeństwie. Wielkie niedbalstwo jest więc w systemie praw niemal równe nieżyczliwemu zamysłowi *. Jeśli z takiego niedbalstwa wynikną nieszczęśliwe konsekwencje, osobę,

* *Lata culpa prope dolum est.*

która się go dopuściła, często karze się jak gdyby rzeczywiście zamierzała doprowadzić do takich następstw. Jego zachowanie zaś, które było tylko bezmyślne, zuchwałe i zasługiwało na niewielką karę, uważa się za ohydne i podlegające najsurowszej karze. Tak więc, gdyby w wyniku wyżej wspomnianego lekkomyślnego działania przypadkiem zabił człowieka, zgodnie z prawami wielu państw, szczególnie ze starym kodeksem szkockim, podlega karze śmierci. A chociaż ten wyrok jest niewątpliwie ogromnie surowy, nie jest całkowicie niezgodny z naszymi naturalnymi uczuciami. Oburzenie wobec szaleństwa i nieludzkości jego zachowania wzmacnia jeszcze sympatia z niešťczęsną ofiarą. Nie mogłoby być jednak nic bardziej szokującego nasze naturalne poczucie sprawiedliwości, gdyby na szafot był skazany człowiek, który jedynie rzucił niedbale kamień na ulicę, nie raniąc nikogo. Bezmyślność i nieludzkość jego postępowania byłyby jednakże w tym przypadku takie same; a jednak nasze uczucia byłyby bardzo różne od poprzednich. Rozważenie tej różnicy może wyjaśnić, w jakim stopniu rzeczywiste następstwa czynu ożywiają oburzenie obserwatora. Wobec tego rodzaju przypadków, jeśli się nie mylę, przejawia się wiele surowości w prawach niemal wszystkich narodów. Jak już wcześniej rozważyłem, w przeciwnych przypadkach występuje powszechne złagodzenie przepisów.

Istnieje też inny rodzaj niedbalstwa, który nie pociąga⁹ żadnej niesprawiedliwości. Osoba dopuszczająca się tego traktuje swojego bliźniego jak siebie samego, nie chce niczyjej szkody i daleka jest od hołdowania zuchwałej pogardzie dla bezpieczeństwa i szczęścia innych. Jego postępowanie nie jest jednakże tak ostrożne i rozważne, jak być powinno i z tego względu zasługuje na nagane i potępienie, ale nie na karę. Jednakże, gdyby przez nie-

dbalstwo * tego rodzaju spowodował szkodę innej osobie, zgodnie z prawami, jak sądzę, wszystkich państw, byłby zmuszony do jej naprawienia. I choć nie jest to, niewątpliwie, prawdziwa kara, i nikt ze śmiertelników nie myślałby jej nałożyć, gdyby na skutek jego postępowania nie nastąpił nieszczęśliwy skutek, to jednak ten wyrok aprobuje naturalne uczucia ludzi. Trudno o coś sprawiedliwszego niż poczucie, że człowiek nie powinien cierpieć na skutek niedbalstwa drugiego człowieka i że szkoda powstała na skutek nagannego niedbalstwa winna być naprawiona przez winnego.

- 10 Istnieje też inny rodzaj niedbalstwa **, który polega jedynie na tym, że człowiek nie odczuwa niepokojącej obawy i brak mu przezorności, jeśli chodzi o wszelkie możliwe następstwa działania. Tego braku uciążliwej przezorności, gdy nie nastąpiły złe konsekwencje, tak dalece nie odczuwa się jako coś nagannego, że przeciwną właściwość raczej uważa się za naganną. Bojaźliwej przezorności lękającej się wszystkiego nigdy nie uważa się za cnotę, lecz za cechę, która bardziej niż cokolwiek innego uniemożliwia działanie i spełnianie zadań. Jeśli jednak zdarzy się komuś, że na skutek braku tej przesadnej troski spowoduje szkodę, zazwyczaj prawo zobowiązuje go do jej wynagrodzenia. Tak więc zgodnie z prawem Akwilei, człowiek któremu nie udało się powściągnąć przestraszonego przy-padkiem konia i stratował czyjegoś niewolnika był zobowiązany przez prawo do wyrównania straty właścicielowi ¹¹. Gdy zdarzy się taki wypadek, jesteśmy skłonni myśleć, że człowiek ten nie powinien posiadać takiego konia i uważać jego wyczyn za niewybaczalną lekkomyśl-

* *Culpa levis.*

** *Culpa levissima.*

ność, choć gdyby nie doszło do wypadku, nie tylko tak byśmy nie myśleli, ale powstrzymanie się od jazdy uważalibyśmy za wynik bojaźliwej słabości i za strach przed możliwymi jedynie skutkami, których w żadnym wypadku nie należało się obawiać. Sam zaś człowiek, który w wyniku takiego zdarzenia nie z własnej woli raniłby drugiego, ma w stosunku do niego poczucie swego złego postępk. Oczywiście, spieszy do poszkodowanego, by wyrazić zaniepokojenie tym, co się stało i ze wszystkich swoich sił odplaca szkodę. Jeśli jest choć trochę wrażliwy, musi odczuwać pragnienie nagrodzenia szkody i zrobić wszystko, by uciszyć ten żywiołowy resentyment, który, jak sobie wyobraża, zrodzi się w sercu ofiary. Jeśli się nie wyraża żalu, nie występuje z pokutą, jest to uważane za najwyższy stopień brutalności. Dlaczegoż jednak ma być bardziej skruszony niż inni? Dlaczego miałby znaleźć się w tak szczególnej pozycji wśród pozostałych ludzi, by odplacić za nieszczęśliwy wypadek innego człowieka, gdy jest równie niewinny, jak inni widzowie? To zobowiązanie nie przypadłoby mu z pewnością, gdyby nawet bezstronny obserwator nie odczuwał pobłażania dla tego, co może być uznane za niesłuszny resentyment ofiary.

Rozdział III

*O przyczynie celowej tego,
że uczucia nie są równie silne*

Taki jest wpływ dobrych czy złych następstw czynów i na uczucia zarówno osoby, która ich dokonała, jak i na innych. I tak przypadek, który zarządza światem, wywiera wpływ tam, gdzie najmniej tego byśmy sobie życzyli i w jakiejś mierze kieruje uczuciami ludzi, jeśli

chodzi o charakter i postępowanie zarówno ich samych, jak innych. To, że świat ocenia skutki, a nie zamiary, jest bolączką od niepamiętnych czasów i wielkim zniechęceniem dla cnoty. Wszyscy zgadzają się z ogólną zasadą, że ponieważ skutek nie zależy od sprawcy, nie powinien oddziaływać na nasze uczucia w zakresie uznawania zasługi czy słuszności postępowania. Kiedy jednak dochodzimy do szczegółów, okazuje się, że uczucia nieomal w żadnym przypadku nie zgadzają się z tą sprawiedliwą zasadą. Pomyślny czy niepomyślny skutek działania nie tylko doprowadzi nas do dobrej czy złej opinii o rozwadze towarzyszącej temu postępowaniu, lecz także prawie zawsze ożywia naszą wdzięczność czy resentyment, nasze poczucie zasługi czy winy zamiaru.

- 2 Jednakże, jak się zdaje, Natura, zasiewając w sercach ludzkich tę nieprawidłowość, tak jak i w innych okazjach dążyła do szczęścia i doskonałości rodu ludzkiego. Jeśli szkodliwość zamysłu, jeśli wrogość uczuć są jedynymi przyczynami, które wzbudzają resentyment, powinniśmy czuć całe nasilenie tej emocji przeciwko każdemu, w którego sercu podejrzewamy czy spodziewamy się znaleźć zaszczepione takie zamysły czy uczucia, choć nigdy nie wydobyły się na jaw w działaniu. Uczucia, myśli, intencje stałyby się przedmiotami kary; i jeśli oburzenie ludzi na nie osiągnęłoby taką siłę, jak to się dzieje w przypadku czynów, jeśli nikczemność myśli, która powstrzymała od działania, zdawałaby się w oczach świata tak głośno wołać o pomstę jak nikczemność działania, każdy trybunał sądowy stałby się prawdziwym trybunałem inkwizycji. Najbardziej niewinne i roztropne postępowanie byłoby w niebezpieczeństwie. Doszukiwano by się w tych zamysłach złych życzeń, złych intencji; i gdyby te ostatnie wywoływały takie samo oburzenie, co złe postępowanie, a złe intencje tak samo

oburzały jak złe czyny, to jednakowo wystawiłyby ludzi na karę i resentment. Czyny więc, które czy to sprawiają rzeczywiste zło, czy tylko usiłują je sprawić, i tym samym powodują bezpośrednią obawę przed nimi, są za sprawą Stwórcy natury jedynymi właściwymi i uznawanymi przedmiotami kary i resentymetu ludzi. Uczucia, zamiary, afekty, choć z nich, zgodnie z chłodną refleksją, pochodzi cała zasługa czy wina, zostały umieszczone przez wielkiego Sędziego serc ludzkich poza granicami ludzkiej jurysdykcji i są pozostawione kompetencji jego własnego nieomylnego trybunału. Nieodzowna reguła sprawiedliwości głosząca, że ludzie w tym świecie podlegają karze jedynie za ich czyny, nie za zamiary czy intencje, zasadza się na tej zbawiennej i pożytecznej nierówności uczuć ludzkich dotyczących zasługi i winy, co na pierwszy rzut oka wydaje się absurdalne i niewytłumaczalne. Lecz przy uważnym rozpatrywaniu natury widzimy, że każda jej cząsteczka ukazuje opatrnościową troskę jej Stwórcy i pozwala podziwiać mądrość i dobroć Boga nawet w słabości i błędach człowieka.

Nie jest też ten brak równości uczuć pozbawiony całkowicie pożytku, za jego sprawą zasługa nieudanych usiłowań czynienia dobra wydaje się niedoskonała, a tym bardziej zasługa dobrych skłonności i dobrych życzeń. Człowiek został stworzony do działania, a przez wykorzystanie swoich możliwości do spowodowania takich zmian w swoich i innych ludzi warunkach zewnętrznych, jakie wydają się najkorzystniejsze dla szczęścia wszystkich. Nie może zadowalać go opieszała życzliwość, ani nie uważać siebie za przyjaciela ludzkości, dlatego że z głębi ducha pragnie pomyślności świata. Choćby wywołał całą moc ducha i wysilił każdy nerw, aby osiągnąć te cele, co jest sensem jego istnienia, Natura nauczyła go,

że ani on sam, ani inni ludzie nie mogą być całkowicie zadowoleni z jego postępowania, ani nie będą go w pełni pochwalać, jeśli faktycznie ich nie osiągnął. Dano mu do zrozumienia, że pochwała dobrych intencji, bez zasługi dobrych uczynków, nie będzie wielce skuteczna do wywołania największych aklamacji świata czy nawet najwyższego stopnia samozadowolenia. Człowiek, który nie dokonał ani jednego ważkiego czynu, lecz którego słowa i reakcje wyrażają najsłuszniejsze, najszlachetniejsze i najbardziej wspaniałomyślne uczucia, nie może oczekiwać bardzo wysokiej nagrody, gdyby nawet to, że nie jest pożyteczny, wynikało jedynie z braku okazji do czynienia dobrze. Możemy nawet odmówić nagrody bez narażenia się na naganę. Możemy wszelako zapytać go: Co zrobiłeś? Jaką przysługę jesteś w stanie zrobić, by uczyniła cię godnym tak wielkiej nagrody? Szanujemy cię i kochamy, ale nic nie jesteśmy ci winni. Za sprawą najszlachetniejszej wspaniałomyślności Boskiej nie można z całym poczuciem słuszności nalegać, by tę nie ujawnioną cnotę, która jedynie z powodu braku warunków do jej zastosowania na rzecz innych stała się faktycznie bezużyteczna, nagrodzić zaszczytami i wyróżnieniami, na które, można uznać, w jakiejś mierze nawet zasługuje. Przeciwnie, ukaranie tego, co jest tylko doznaniem serca, gdy zbrodnia nie została popełniona, jest najbardziej zuchwałą, barbarzyńską tyranią. Najwięcej pochwały zyskują uczucia życzliwe, gdy nie czekają, aż powstrzymanie się od nich stanie się nieomal przestępstwem. Odwrotnie, jeśli chodzi o uczucia nieżyczliwe, niepodobna, by były zbyt opieszale, powolne i zanadto opóźnione.

4 Istotne znaczenie ma nawet to, że zło dokonane bez zamiaru winno się uważać za nieszczęście sprawcy, tak samo jak ofiary. Człowiek nauczył się więc uszanowania

szczęścia swoich braci, drżenia na samą myśl, że choć bezwiednie mógłby uczynić im szkodę, i obawiać się, że jego spontaniczny resentyment mógłby łatwo wybuchnąć przeciw niemu, gdyby bezwiednie stał się nieszczęsnym narzędziem niedoli innych. Jak w starożytnych religiach pogańskich, gdy święte miejsce było przeznaczone czci jakiegoś boga, nie można było po nim chodzić, chyba że w uroczystych, koniecznych sytuacjach, i człowiek, który nawet nieświadomie naruszył ten zakaz, musiał to odpokutować, i dopóki nie odprawił właściwej pokuty, ścigał zemstę potężnego niewidzialnego bytu, któremu to miejsce było przeznaczone¹², tak za sprawą mądrości Natury szczęście każdego niewinnego człowieka, w ten sam sposób, staje się błogosławione, uświęcone, najeżone przeszkodami broniącymi dostępu innemu człowiekowi; nie powinno być też bez powodu zdeptane; nawet, gdyby to zbezczeszczenie było pod każdym względem bezwiedne i nieumyślne, wymagałoby zmazania winy, podjęcia pokuty odpowiedniej do wielkości niezamierzonego zbezczeszczenia. Człowiek ludzki, który przypadkiem, bez najmniejszego nawet naganego niedbalstwa, był przyczyną śmierci drugiego człowieka, uważa, że powinien odpokutować, choć nie czuje się winny. Przez całe życie uważa ten wypadek za jedno z największych nieszczęść, które mogły na niego spaść. Jeśli krewni zabitego są ubodzy, a on w niezłych warunkach, natychmiast bierze ich pod swoją opiekę i bez jakichkolwiek innych względów uważa, że należą się im wszelkie przysługi i uprzejmości. Jeśli są w lepszej sytuacji, stara się odpokutować za to, co się stało, przez najdalej idącą pokorę, okazanie największego możliwie żalu, przez oddanie im każdej możliwej przysługi, o której by pomyślał, a którą oni by przyjęli; stara się odpokutować, ale i przebłagać, jak tylko to jest

możliwe, naturalny z pewnością, choć jak najbardziej niesprawiedliwy, resentyment wobec olbrzymiego, choć nieumyślnego przewinienia z jego strony.

- 5 Smutek odczuwany przez niewinnego człowieka, którego przypadek doprowadził do popełnienia czynu, który, gdyby był dokonany świadomie i z zamysłem, słusznie wystawiłby go na naganę, stał się kanwą najwspanialszych i najbardziej interesujących scen zarówno w dramacie starożytnym jak współczesnym. To właśnie fałszywe poczucie winy, jeśli wolno mi użyć takiego wyrażenia, stanowi o całym smutku Edypa i Jokasty w teatrze greckim, Monimii i Izabelli w angielskim. Wszyscy oni w najwyższym stopniu odpokutowują, choć nikt z nich nie jest w najmniejszym stopniu winny¹³.
- 6 Pomijając jednak tę sprawę, że uczucia zdają się być nieprawidłowe, gdyby człowiek nieszczęśliwie dał okazję do powstania niezamierzonego zła, czy gdyby nie udało mu się stworzyć dobra, które zamierzał, Natura nie pozostawia jego niewinności bez pocieszenia, ani jego cnoty całkowicie bez nagrody. Wzywa wtedy do pomocy tę słuszną i sprawiedliwą zasadę, że zdarzenia, które nie zależą od naszego postępowania, nie powinny pomniejszać szacunku, jaki nam przysługuje. Przywołuje wtedy całą swoją wielkoduszność i stanowczość i walczy, by oceniać go nie w świetle, w jakim się obecnie ukazuje, lecz w jakim powinien się ukazywać, w jakim by się ukazał, gdyby jego wspaniałomyślne zamysły zostały ukoronowane powodzeniem, i w którym pomimo wszystko mógłby się ukazać bez względu na niepowodzenie, gdyby uczucia ludzkie były zarazem i otwarte, i sprawiedliwe, a przynajmniej zgodne z sobą. Osoby bardziej otwarte i ludzkie podziela z nim całkowicie poczucie potrzeby wysiłku, który podejmuje,

by podtrzymać własną opinię o sobie. Wytężają całą wspaniałomyślność i zalety swego umysłu, aby przeciwdziałać tej nierówności natury ludzkiej i patrzeć na jego nieszczęsną wielkoduszność w tym samym świetle, w którym przy powodzeniu jego działania, bez tak wielkiego wysiłku, byłiby naturalnie skłonni uznać.

Część III

O UZASADNIENIU NASZYCH OCEN DOTYCZĄCYCH NASZYCH WŁASNYCH UCZUĆ I POSTĘPOWANIA ORAZ O POCZUCIU OBOWIĄZKU

składająca się z jednego działu

Rozdział I

O zasadzie aprobaty i dezaprobaty siebie

1. W dwu poprzednich częściach tej rozprawy rozważałem głównie uzasadnienie naszych ocen dotyczących uczuć i postępowania innych ludzi. Przechodzę teraz do bardziej szczegółowego rozważenia pochodzenia ocen dotyczących naszych własnych uczuć i postępowania.
2. Zasada, z której naturalnie korzystamy do celów aprobaty czy dezaprobaty naszego postępowania, zdaje się być całkowicie ta sama co ta, którą posługujemy się w ocenach dotyczących postępowania innych ludzi. Aprobata czy dezaprobata postępowania innego człowieka następuje zgodnie z tym, co doznajemy, gdy uświadomiwszy sobie jego przypadek albo jesteśmy całkowicie w stanie współodczuwać, albo nie jesteśmy w stanie współodczuwać doznań i motywów, które kierowały jego postępowaniem. W ten sam sposób albo aprobujemy, albo dezaprobowujemy nasze własne postępowanie w zależności od tego, co doznajemy, gdy postawiwszy się w sytuacji innego człowieka i obserwując niejako jego oczyma, z jego pozycji, albo jesteśmy w stanie całkowicie włączyć się i współodczuwać jego doznania i motywy, które wpłynęły na to postępowanie, albo nie jesteśmy w stanie tego odczuć. Nigdy nie jesteśmy w stanie przyglądać się naszym własnym uczuciom i motywom, nie jesteśmy w stanie dokonać ocen

ich dotyczących, jeśli niejako nie odejdziemy od naszej naturalnej sytuacji i nie podejmiemy obserwacji z pewnej odległości. Tego jednakże jesteśmy w stanie dokonać jedynie wtedy, gdy spróbujemy obserwować je oczyma innych ludzi, czy też wyobrazić sobie, jakby oni je obserwowali. Wszelkie więc oceny dotyczące uczuć i motywów naszego postępowania muszą, zgodnie z tym, zawierać pewne skryte odniesienie do tego, jakie są, czy jakie byłyby w pewnych warunkach, czy też, zgodnie z naszymi wyobrażeniami, jakie powinny być oceny innych. Próbuujemy przyglądać się naszemu postępowaniu, tak jakby przyglądał się im, jak nam się zdaje, uczciwy, bezstronny obserwator. Jeśli postawiwszy się w jego pozycji, całkowicie włączymy się we wszystkie uczucia i motywy, które wpłynęły na nasze postępowanie, za sprawą sympatii z aprobatą tego rzekomego sprawiedliwego sędziego aprobujemy je. Jeśli jest inaczej, włączamy się w jego dezaprobatę i potępiamy je.

Gdyby to było możliwe, że istota ludzka dorastałaby ³ do wieku dojrzałego w odludnym miejscu, bez kontaktów z przedstawicielami swego gatunku, to o swoim własnym charakterze, słuszności czy niesłuszności własnych uczuć i postępowania, o zaletach czy ułomności swego umysłu nie mogłaby bardziej myśleć niż o zaletach czy ułomności własnej twarzy. Wszystko to są rzeczy, które niełatwo może zobaczyć, którym bezpośrednio nie przygląda się i z uwagi na nie nie rozporządza zwierciadłem, które umożliwiłoby ich widok. Gdy stanie się członkiem społeczeństwa, natychmiast zyskuje zwierciadło, którego przedtem ¹ pragnął. Zwierciadło to znajduje w wyrazie twarzy i zachowaniu żyjących z nim ludzi, które zawsze odbijają to, czy ludzie włączają się w jego uczucia, czy je dezaprobuje. I właśnie tu widzi on najpierw, czy uczu-

cia jego są właściwe, czy niewłaściwe, widzi zalety czy ułomności swego charakteru. Całą uwagę człowieka, nie znającego od urodzenia społeczeństwa, zajmowałyby przedmioty jego uczuć, rzeczy zewnętrzne, które albo dawały mu zadowolenie, albo były dla niego przykre. Samym zaś uczuciom, pragnieniom czy niechęciom, radościom czy smutkom, które te przedmioty wzbudziły, choć nic bardziej bezpośrednio nie dawało znać o sobie, rzadko udawało się zająć jego myśli. Myśl o nich nie mogła zainteresować go na tyle, by wywołać całą jego czujną uwagę. Rozważanie radości nie mogło wywołać nowej radości, ani myśl o smutku nowego smutku, choć rozważanie przyczyn tych uczuć mogło często wywołać zarówno smutek, jak radość. Gdy tylko znajdzie się w społeczeństwie, wszystkie jego uczucia natychmiast dają początek nowym uczuciom. Zobaczy, że ludzie zaaprobują pewne jego uczucia, a oburzą się na inne. Poczucie się podbudowany w swojej godności w jednym przypadku, a zdeprimowany w drugim. Jego pragnienia i niechęci, jego radości i smutki, często staną się przyczynami nowych pragnień i niechęci, nowych radości i nowych smutków, będą więc teraz głęboko go interesować i zwracać najczujniejszą jego uwagę².

- 4 Pierwsze nasze idee osobistego piękna czy ułomności pochodzą z kształtu i wyglądu innych, nie z naszej własnej postaci. Wkrótce jednak zdajemy sobie sprawę, że inni ludzie stosują taką samą ocenę wobec nas. Cieszy nas, gdy chwala nasz wygląd, a jesteśmy zawiedzeni, gdy zdajemy się budzić ich wstręt. Chcielibyśmy wiedzieć, jak dalece nasz widok zasługuje czy to na nagane, czy na aprobatę. Przyglądamy się po kolei naszym członkom i stając przed lustrem, czy też przy pomocy innego dogodnego środka, usiłujemy w miarę możliwości patrzeć na siebie z pewnej

odległości oczyma innych ludzi. Jeśli po tej obserwacji jesteśmy zadowoleni z naszego wyglądu, łatwiej przychodzi nam znieść najbardziej niekorzystne oceny innych. Odwrotnie, jeśli zdajemy sobie sprawę, że jesteśmy naturalnymi przedmiotami niechęci, każdy objaw dezaprobaty innych ludzi upokarza nas ponad wszelką miarę. Człowiek dość przystojny będzie tolerował śmiechy z powodu jakiejś małej nieprawidłowości w jego wyglądzie. Lecz wszelkie takie żarty są zazwyczaj nie do zniesienia dla kogoś, kto jest rzeczywiście ułomny. Jest jednak oczywiste, że nasza własna uroda czy ułomność interesuje nas tylko ze względu na to, jaki efekt wywiera na innych. Gdybyśmy nie żyli w społeczności, powinniśmy być obojętni zarówno wobec własnej urody, jak ułomności.

W ten sam sposób pierwsze nasze oceny moralne sto- 5
sujemy wobec przymiotów i postępowania innych ludzi; bardzo chętnie też obserwujemy, jak to wpływa na nasze własne przymioty i postępowanie. Wkrótce wszakże okazuje się, że inni ludzie są równie otwarci oceniając nas. Zaczyna nam zależeć na poznaniu, jak dalece zasługujemy na ich krytykę czy pochwałę i czy musimy wydawać im się takimi miłymi czy niemiłymi istotami, jak sobie nas wyobrażają. Z tego powodu zaczynamy obserwować nasze własne uczucia i postępowanie i zastanawiać się, jak oni to widzą, wyobrażając sobie, jacy wydawaliby się nam, gdybyśmy byli w ich sytuacji. Zdaje nam się, że jesteśmy obserwatorami naszego własnego postępowania i próbujemy wyobrazić sobie, jaki wpływ, w tych warunkach, na nas by to wywarło. Jest to jedyne zwierciadło, za pomocą którego możemy, w jakiejś mierze, oczyma innych ludzi, poddać dokładnemu badaniu słuszność naszego własnego postępowania. Jeśli w tych warunkach jesteśmy zadowoleni, odczuwamy pewną sa-

tysfakcję. Możemy się stać bardziej obojętni na pochwałę i w jakiejś mierze będziemy pogardzać krytyką. Jeśli to zadowolenie nie budzi obaw, nawet jeśli to wynika z nieporozumienia i fałszywego przedstawienia, jesteśmy naturalnym i właściwym przedmiotem aprobaty. Odwrotnie, jeśli mamy wątpliwości, to często z tego względu bardziej zależy nam na zyskaniu aprobaty innych ludzi i przyjmując, że nie otarliśmy się o niesławę, jak się to mówi, jesteśmy wściekli na myśl o ich krytycyzmie, który wówczas dotyka nas ze wzmożoną ostrością.

- 6 Kiedy próbuję zbadać moje własne postępowanie, kiedy próbuję wydać o nim ocenę i albo aprobować je, albo dezaprobować, oczywiście jest, że w takich przypadkach dzielę siebie jakby na dwie osoby; ten ja, badacz i sędzia przedstawia inny charakter od tego innego ja, osoby, której postępowanie bada się i ocenia. Pierwszy jest widzem, którego uczucia względem mojego postępowania próbuję przejąć stawiając siebie w jego sytuacji i wyobrażając sobie, jakim wydałoby mi się to postępowanie, gdybym przyglądał mu się z tego szczególnego punktu widzenia. Drugi jest sprawcą, osobą, którą właściwie nazywam mną, i o której postępowaniu usiłowałem powziąć opinię występując w charakterze widza. Pierwszy jest sędzią, drugi osobą sądzoną. Wszelako to, że sędzia może być w każdym względzie tym samym, co osoba sądzona, jest tak samo niemożliwe jak to, że przyczyna powinna być w każdym względzie taka sama jak skutek.
- 7 Być miłym i chwalebny to znaczy zasługiwać na miłość i zasługiwać na nagrodę, oto wielkie przymioty cnoty; być odrażającym i zasługiwać na karę, oto przymioty przywary. Lecz wszystkie te przymioty mają bezpośrednio odniesienie do uczuć innych ludzi. O cnotcie nie mówi się, że jest miła czy chwalebna, gdyż jest przed-

miotem własnego upodobania czy też własnej wdzięczności, lecz dlatego że wzbudza te uczucia u innych ludzi. Świadomość, iż jest przedmiotem takich przychylnych względów, jest źródłem wewnętrznego spokoju i samozadowolenia, które naturalnie jej towarzyszą, tak samo jak podejrzenie, że jest przeciwnie, powoduje męki związane z przywarą. Cóż to za wielkie szczęście być kochanym i wiedzieć, że zasługuje się na miłość? Cóż to za nieszczęście być znienawidzonym i wiedzieć, że zasługuje się na nienawiść?

Rozdział II

*O tym, że człowiek lubi być chwalony
i zasługiwać na pochwałę oraz o strachu przed naganą
i przed zasługiwaniem na nagane*

Człowiek naturalnie pragnie nie tylko być kochanym, ¹ lecz także pragnie być powabnym, czyli być tym, co jest naturalnym i właściwym przedmiotem miłości. Człowiek naturalnie boi się nie tylko, że może być znienawidzonym, lecz także zasługiwać na nienawiść, czyli być tym, co jest naturalnym i właściwym przedmiotem nienawiści. Pragnie nie tylko pochwały, lecz być godnym pochwały, czyli być tym, kto chociaż nie jest przez nikogo chwalony, jest jednakże naturalnym i właściwym przedmiotem pochwały. Bać się nie tylko nagany, lecz także zasługiwać na nagane, czyli być tym, kto chociaż nie jest przez nikogo potępiany, jest naturalnym i właściwym przedmiotem potępienia.

To, że się lubi zasługiwać na pochwałę, w żadnym wy- ² padku nie pochodzi całkowicie z upodobania do pochwały. Te dwa czynniki, choć podobne, choć powiązane wzajem-

nie, a często pomieszane nawzajem, są jednak pod wieloma względami odrębne i niezależne od siebie.

- 3 Upodobanie i podziw, które naturalnie powstały u nas dla ludzi, których charakter i postępowanie aprobujemy, usposabiają nas do pragnienia, abyśmy sami stali się przedmiotami podobnie miłych uczuć i abyśmy byli tacy mili i godni podziwu jak ci, których najczęściej kochamy i podziwiamy. Rywalizacja, gorące pragnienie, że powinniśmy prześcignąć innych, wynika z naszego podziwu dla doskonałości innych. Nie wystarcza też do zadowolenia, że jesteśmy podziwiani jedynie za to, za co podziwia się innych ludzi. Musimy przynajmniej uważać siebie za godnych podziwu z racji na to, za co inni ludzie są godni podziwu. Aby jednak osiągnąć taką satysfakcję, powinniśmy stać się bezstronnym obserwatorem naszego własnego charakteru i postępowania. Powinniśmy próbować oglądać je oczami innych ludzi, albo tak, jak, według wszelkiego prawdopodobieństwa, inni ludzie by je widzieli. Jeśli w tych warunkach nasz charakter i postępowanie wydadzą się nam zgodne z naszymi życzeniami, czujemy się szczęśliwi i zadowoleni. Wszakże dopiero wtedy, gdy stwierdzimy, że inni ludzie, patrząc na nie tymi samymi oczyma, którymi my tylko w wyobraźni próbowaliśmy je obserwować, widzą je dokładnie w tym samym świetle, w którym my je widzieliśmy, to szczęście i zadowolenie znajdzie mocne potwierdzenie. Ta aprobata z konieczności potwierdza naszą samoaprobatę. Jej pochwała z konieczności wzmacnia nasze poczucie bycia godnym pochwały. W tym przypadku umiłowanie tego, co chwalebne, jest tak dalece odległe od tego, by przypisać je związkowi z umiłowaniem pochwały, że to ostatnie zdaje się, przynajmniej w dużej mierze, pochodzić z tego, co chwalebne.

Najbardziej szczerą pochwałą nie może dać większej 4
przyjemności, gdy nie można jej uważać za pewien
probierz tego, co chwalebne. W żadnym wypadku nie
wystarczy, by poważanie i podziw spadały na nas w wyni-
ku nieznamomości rzeczy czy pomyłki. Jeśli zdajemy sobie
sprawę, iż nie zasługujemy na tak łaskawą opinię i że
gdyby poznano prawdę, wywołalibyśmy zupełnie inne
uczucia, nasze zadowolenie dalekie byłoby od pełni.
Człowiek, który chwali nas czy to za czyny, których nie
dokonał, czy za motywy, które nie miały żadnego
wpływu na nasze postępowanie, w rzeczywistości chwali nie
nas, lecz inną osobę. Nie możemy osiągnąć żadnego za-
dowolenia z jego pochwał. Dla nas winny one być bar-
dziej bolesne niż wszelka krytyka i przywoływać nieu-
stannie najbardziej upokarzającą myśl, jacy to powin-
niśmy być, a nie jesteśmy. Można sobie wyobrazić, że
kobieta, która się maluje, nie mogłaby poczuć wielkiej
dumy z racji komplementów prawionych dla jej kompleksji.
Należałoby się spodziewać, że te komplementy winny
raczej przywołać do jej serca uczucia, które by zrodziła
jej faktyczna kompleksja i przez kontrast tym bardziej
stałyby się upokarzające. Poczucie zadowolenia z tak bez-
podstawnej pochwały jest dowodem jak najbardziej
powierzchnowego traktowania rzeczy, lekkomyślności i sła-
bości charakteru. Jest to tym, co słusznie nazywa się
próżnością i co jest podstawą najbardziej wysmiewanych
i pogardzanych przywar, przywar afektacji i pospolitego
kłamstwa; błędów, od których, gdyby doświadczenie nie
ukazywało nam, jak są powszechne, można by było sobie
wyobrazić, że minimalna doza zdrowego rozsądku, winna
by była nas wybawić. Niemądry kłamca, który usiłuje
wzbudzić podziw towarzystwa opowiadając o przygodach,
które się nie wydarzyły; możny bufon, który przybiera

pozy wytworności i znakomitości, wiedząc że nie ma prawa rościć sobie do nich pretensji; obaj są niewątpliwie zadowoleni z poklasku, który, jak sobie wyobrażają, im towarzyszy. Lecz ich próżność powstaje z tak rażącego złudzenia wyobraźni, że trudno pojąć, jak to można wmówić istocie rozumnej. Kiedy postawią się w pozycji tych, którzy dali się w ich wyobrażeniu oszukać, ogarnia ich największy podziw dla nich samych. Patrzą na siebie nie w świetle w jakim, zdają sobie sprawę, powinni przedstawiać się swoim towarzyszom, lecz w takim jak, są przekonani, ich towarzysze faktycznie na nich patrzą. Lekkomyślna słabostka i banalny błąd przeszkadzają im w zwróceniu oczu ku wewnątrz, czy w zobaczeniu samych siebie w tej zasługującej na pogardę pozycji, w której, jak winno im powiedzieć własne sumienie, ukazałoby się innym, gdyby doszło do poznania faktycznej prawdy.

- 5 Jak ignorancka, bezpodstawna pochwała nie może dostarczyć trwałej radości, ani zadowolenia, które wytrzymałoby poważne próby, tak, przeciwnie, często prawdziwym pocieszeniem jest myśl, że choć faktycznie nie oczekuje nas pochwała, to jednak nasze postępowanie na nią zasługiwało i było pod każdym względem odpowiednie do kryteriów i zasad, zgodnie z którymi zazwyczaj naturalnie stosuje się pochwałę i aprobatę. Cieszymy się nie tylko z pochwały, ale i z czynów zasługujących na nagrodę. Cieszy nas myśl, że udało nam się stać naturalnymi przedmiotami aprobaty, choć faktycznie aprobaty nam nie wyrażą; upokarza nas myśl, że słusznie zasłużyliśmy na naganę otoczenia, choć wiemy, że nikt nie wykorzysta tej oceny przeciw nam. Człowiek, który sam zdaje sobie sprawę, że stosuje dokładnie takie sposoby postępowania, które, jak uczy go doświadczenie, są zazwyczaj

przyjmowane jako przyjemne, myśli z zadowoleniem, jak właściwe jest jego zachowanie. Kiedy przygląda się swemu zachowaniu oczyma bezstronnego obserwatora, włącza się całkowicie we wszystkie motywy, które wywierały wpływ na to zachowanie. Jego myśl powraca do każdego minionego momentu działania z przyjemnością i aprobatą i choć ludzie nigdy nie dowiedzą się, czego dokonał, on patrzy na siebie nie tyle w świetle tego, jak oni go widzą, ale zgodnie z tym, jak widzieliby go, gdyby byli lepiej poinformowani. Spodziewa się pochwały i podziwu, które w takim przypadku mu się należą, i sam siebie pochwała i podziwia za sprawą współoddźwięku z uczuciami, które wprawdzie nie występują obecnie, ale dzieje się to tylko dlatego, że przeszkadza w tym niewiedza ogółu, wszakże on wie, że są naturalnymi, zwykłymi następstwami takiego postępowania, które jego wyobraźnia ściśle wiąże z tym przypadkiem i które z nawyku uważa za naturalne i słuszne następstwo takiego postępowania. Ludzie z własnej woli poświęcali niepotrzebnie swoje życie, by zyskać rozgłos, którego za życia nie mogli już zdobyć. Tymczasem w wyobraźni spodziewali się sławy, która w przyszłości miała im być przyznana. Te pochwały, których mieli nigdy nie usłyszeć, głośno dźwięczały w ich uszach; myśl o tym podziwieniu, którego efektów nigdy mieli nie odczuć, krążyła wokół ich serc, wymiotła z ich piersi najsilniejszą z naturalnych obaw i spowodowała dokonanie czynu, który zdaje się nieomal wykraczać poza możliwości natury ludzkiej. Lecz w wymiarze rzeczywistości, niewątpliwie, nie ma wielkiej różnicy między aprobatą, którą przyznano dopiero wtedy, gdy już jej nie będziemy mogli odczuć i tą, która nigdy nie jest, lecz byłaby nam przyznana, gdyby ludzie mogli właściwie zrozumieć

prawdziwe okoliczności naszego postępowania. Jeśli pierwsza powoduje tak zasadnicze skutki, nic dziwnego, że druga winna być zawsze wysoko ceniona.

- 6 Stwarzając człowieka do życia w społeczeństwie, Natura wyposażyła go w naturalne pragnienie sprawiania przyjemności swoim bliźnim i w naturalną niechęć do ich obrażania. Nauczyła go odczuwania przyjemności z przychylnych względów bliźnich i przykrości z nieprzychylnych. Sprawiała, że ich aprobata sama przez się jest dla niego najbardziej pochlebna i przyjemna, a dezaprobata najbardziej przygnębiająca i wstrętna.
- 7 To pragnienie zyskania aprobaty i niechęć do dezaprobaty bliźnich nie wystarczyłoby jednakże do uczynienia człowieka zdolnym do życia w społeczeństwie, do czego został stworzony. Zgodnie z tym Natura wyposażyła go nie tylko w pragnienie, by być aprobowanym, lecz także w pragnienie by być tym, kto powinien być aprobowany, czyli być tym, co on sam aprobuje u innych ludzi. Pierwsze pragnienie sprawiłoby tylko, że wydawałby się zdolny do życia w społeczeństwie. Drugie jest konieczne, by zależało mu na tym, by rzeczywiście do tego się nadawał. Pierwsze popchnęłoby go tylko do udawania cnoty i do ukrywania przywar. Drugie jest konieczne do natchnienia go prawdziwą miłością cnoty i prawdziwym wstrętem do przywar. To drugie pragnienie zdaje się być silniejsze u każdego przyzwoitego człowieka. Tylko najśłabszym i najbardziej lekkomyślnym ludziom może dawać dużo zadowolenia pochwała, o której sami wiedzą, że jest całkowicie niezасłużona. Słaby człowiek może się czasami nią cieszyć, lecz człowiek mądry odrzuca ją we wszystkich okolicznościach. Lecz choć człowiek nigdy nie odczuwa wiele przyjemności z pochwały, kiedy wie, że czyn nie był chwalebny, często odczuwa największą

przyjemność czyniąc to, co, jak wie, jest chwalebne, choć równie dobrze wie, że czyn ten nie spotka się wcale z pochwałą. Uzyskanie aprobaty ludzi, gdy aprobata się nie należy, nigdy nie będzie dla niego ważkim celem. Uzyskanie aprobaty, gdy rzeczywiście się należy, może także czasami nie być dla niego ważkim celem. Wszelako być tym, co zasługuje na aprobatę, winno zawsze być najwyższym celem.

Pragnienie, a nawet przyjęcie pochwały, która się nie należy, może być jedynie efektem godnej pogardy próżności. Pragnienie pochwały, gdy rzeczywiście się należy, jest tylko pragnieniem, by dokonano względem nas najbardziej podstawowego aktu sprawiedliwości. Umiłowanie słusznego rozgłosu, rzeczywistej sławy, nawet bez ubocznych celów, niezależnie od jakichkolwiek korzyści, które można stąd czerpać, nie jest niegodne nawet mądrego człowieka. A jednak czasami lekceważy on rozgłos, a nawet nim pogardza; a najbardziej skłonny jest to czynić, gdy ma najgłębszą pewność, iż każdy moment jego zachowania był w pełni właściwy. Jego własna aprobata w tym przypadku nie wymaga potwierdzenia przez aprobatę innych ludzi. Ona sama jest wystarczająca i daje zadowolenie. Ta własna aprobata, która jeśli nie jest jedynym, to przynajmniej głównym celem, może a nawet powinna go obchodzić. Umiłowanie tego celu jest umiłowaniem cnoty.

Jak umiłowanie i podziw, które naturalnie rodzą się w nas dla pewnych przymiotów, skłaniają nas do pragnienia, byśmy sami stali się właściwymi obiektami takich przyjemnych dyspozycji, tak niechęć i pogarda, które naturalnie powstają wobec innych ludzi, być może skłaniają nas jeszcze wyraźniej do przerażenia na samą myśl, iż możemy w jakimś względzie ich przypominać. I w tym

przypadku nie jest tak, iż boimy się tak bardzo wyobrażenia, że jesteśmy znienawidzeni i pogardzani, lecz tego, że jesteśmy godni nienawiści i pogardy. Boimy się zrobić cokolwiek, co uczyniłoby nas słusznymi i właściwymi przedmiotami nienawiści i pogardy naszych bliźnich; choćbyśmy mieli najgłębsze przekonanie, że te uczucia nie będą wykorzystane przeciw nam. Wszystko to na próżno, gdy człowiek pogwałcił wszelkie zasady postępowania, które jedynie mogą go uczynić miłym dla ludzi, choć miałby najgłębsze przekonanie, że to, co sprawił, pozostanie na zawsze nieznanie ludziom. Kiedy patrzy wstecz na swoje postępowanie i spogląda na nie oczyma bezstronnego obserwatora, stwierdza, że nie mógłby współodczuwać motywów, które wpłynęły na to postępowanie. Jest zmieszany i skrępowany na myśl o tym i musi odczuwać ogromny wstyd, na jaki by się naraził, gdyby jego czyny były kiedykolwiek powszechnie znane. W tym przypadku także wyobrażenia przeczuwa pogardę i drwiny, od których nie ma ratunku, chyba że najbliższe środowisko nie dowie się o jego postępowaniu. Jednakowoż boi się, że jest naturalnym przedmiotem tych uczuć i wciąż trzęsie się na myśl o cierpieniu, gdyby te uczucia obróciły się przeciw niemu. Jeśli jednak nie byłby winny tylko jednego z tych niewłaściwych postępów, które są przedmiotami naturalnej dezaprobaty, lecz jednej z tych ogromnych zbrodni, które wzbudzają odrazę i resentment, dopóki pozostałaby mu jeszcze odrobina wrażliwości, nie mógłby myśleć o tym nie odczuwając całej męki przerażenia i wyrzutów sumienia; i choćby miał pewność, że nikt się o tym nie dowie, a nawet gdyby udało mu się przekonać samego siebie, że nie istnieje Bóg, który to pomści, jeszcze by wystarczająco odczuwał obie te emocje, by całe jego życie stało się gorzkie; ciągle

uważałyby siebie za naturalny przedmiot nienawiści i oburzenia wszystkich bliźnich; i jeśli jego serce nie stwardniałoby pod wpływem powtarzających się zbrodni, nie mógłby myśleć bez przerażenia i zmieszania nawet o sposobie zachowania się ludzi, którzy by go obserwowali. Zastanawiałby się, jaki byłby wyraz ich twarzy i oczu, gdyby odkryto okropną prawdę. Te naturalne wyrzuty przerażonego sumienia są demonami, mściwymi furiami, które w życiu doczesnym straszą winowajcę, które nie pozostawiają mu ani spokoju, ani wytchnienia, które często doprowadzają go do rozpacz i szaleństwa, od których nie może obronić go zapewnienie tajemnicy, i nie mogą całkowicie wyzwolić zasady bezbożności, a uwolnić może jedynie najohydniejszy i najnikczemniejszy stan, jakim jest całkowita nieczułość na honor i niesławę, na przywarę i cnotę. Ludzie o najohydniejszych przymiotach, którzy z całym opanowaniem podejmowali środki do dokonania najbardziej niegodziwych postępów, by uniknąć nawet podejrzenia winy, czasami pod wpływem uświadomienia sobie przerażającej sytuacji z własnej woli odkrywali to, czego przenikliwość ludzka nie mogłaby normalnie dociec. Przyznając się do winy, poddając się resentymentowi ich skrzywdzonych współobywateli i w ten sposób nasycając ich zemstę, której, jak zdawali sobie sprawę, stali się właściwymi przedmiotami, mieli nadzieję, że przez własną śmierć, przynajmniej we własnej wyobraźni, pojedną się z naturalnymi uczuciami gatunku ludzkiego; że staną się zdolni uważać, iż mniej zasługują na nienawiść i resentyment; że odpokutują w jakiejś mierze za swoje zbrodnie i stając się w ten sposób przedmiotami raczej współczucia niż przerażenia, jeśli to tylko będzie możliwe, umrą w spokoju i z przebaczeniem wszystkich bliźnich. W porównaniu z tym, co czuli

przed odkryciem swojej sytuacji, nawet takie myśli zdają się być szczęściem.

- 10 W takich przypadkach strach przed poczuciem, iż się zasługuje na naganę, zdaje się, nawet u osób, u których się nie oczekuje nadzwyczajnej delikatności i wrażliwości, całkowicie przewyciężyć strach przed naganą. Aby rozproszyć ten strach, aby złagodzić w jakiejś mierze wyrzuty ich sumień, chętnie podporządkowują się zarówno zarzutom, jak karze, jak zdają sobie sprawę, odpowiedniej do ich postępów, ale jednocześnie możliwej do uniknięcia.
- 11 Tylko najbardziej lekkomyślni i puści ludzie mogą znaleźć wiele zadowolenia z pochwały, na którą, jak sami wiedzą, zupełnie nie zasłużyli. Niezasłużony wyrzut jest wszakże często w stanie upokorzyć bardzo głęboko nawet ludzi bardziej wytrzymałych niż inni. Ludzie o największej sile charakteru, rzeczywiście z łatwością przyzwyczajają się pogardzać często krążącymi w towarzystwie szalonymi opowieściami, którym z racji ich absurdalności i fałszywości nie udaje się przetrwać dłużej niż parę tygodni czy choćby tylko paru dni. Lecz człowieka niewinnego, choć bardziej niewzruszonego niż inni, często nie tylko przeraża, ale i najgłębiej upokarza stawiany mu poważny, choć fałszywy, zarzut zbrodni; szczególnie gdy tak nieszczęśliwie się zdarza, że zarzut ten wspierają rzekome okoliczności, sprawiające wrażenie prawdopodobnych. Czuje się upokorzony, że ktoś może myśleć tak źle o jego charakterze, by uznać go za zdolnego do złego postępu. Choć jest całkowicie świadomy swojej niewinności, sam zarzut zdaje się często, nawet w jego własnej wyobraźni, rzucać cień niesławy i hańby na jego charakter. Jego słuszne oburzenie na tak ogromną krzywdę, która jednakże często może okazać się nie na miejscu, a czasami nawet niemożliwa do zadośćuczynienia, samo

w sobie jest bardzo przykrym uczuciem. Nic bardziej nie dręczy serca ludzkiego niż gwałtowny resentyment, któremu nie można się przeciwstawić. Człowieka niewinnego skazanego na szafot na skutek fałszywego zarzutu popełnienia hańbiącej, ohydnej zbrodni, dotyka najokrutniejsze nieszczęście, jakiego może doznać osoba niewinna. Męka jego duszy, w tym przypadku, często może przewyższać męki tych, którzy cierpią za podobne zbrodnie, które jednakże faktycznie popełnili. Tacy rozwiążli złoczyńcy, jak pospolici złodzieje i bandyci, często mają niewielkie poczucie niktzemności swego postępowania, a w następstwie tego nie doznają wyrzutów sumienia. Nie zaprzatając sobie głów, czy kara jest sprawiedliwa czy niesprawiedliwa, zazwyczaj patrzą na śmierć na szubienicy, jako na prawdopodobny los, który im może przypaść. Jeśli to się stanie, uważają wtedy jedynie, że mniej mają szczęścia niż inni ich towarzysze i podporządkowują się swojej niedoli, nie odczuwając innego niepokoju poza tym, który powstaje ze strachu przed śmiercią; strachu, który, jak często widzimy, można całkowicie przezwyciężyć, nawet w przypadku takich nicponi i niktzemników. Człowiek niewinny, przeciwnie, choć w żadnym przypadku nie dotyka go niepokój, który może spowodować strach przed śmiercią, to gnębi go jego własne oburzenie z powodu niesprawiedliwości, która go spotkała. Ogarnia go przerażenie na myśl o niesławie, jaką kara może rzucić na pamięć o nim i przewiduje z najgłębszym bólem, że jego najdrożsi przyjaciele i krewni nie będą wspominać go z żalem i miłością, lecz ze wstydem a nawet z przerażeniem z racji jego rzekomego niegodziwego postępowania. Wtedy cień śmierci otacza go ciemniejszą i bardziej melancholijną ponurością niż to zwykle się dzieje. Nieszczęsny Calas, człowiek o większej

sile charakteru niż przeciętnie się to obserwuje (łamany kołem a potem spalony na stosie w Tuluzie³ za rzekome zabójstwo własnego syna, będąc całkowicie niewinny tego czynu) zdawał się w ostatnich swoich chwilach potępiać nie tyle okrucieństwo kary, co niesławę, jaką to przypisanie zbrodni mogło sprowadzić na jego pamięć. Gdy połamanego kołem miano wrzucić na palący stos, mnich, który był obecny w czasie egzekucji, zaklinał go, by wyznał swoją zbrodnię, za którą został skazany. Ojczy, powiedział Calas, czy jesteś w stanie uwierzyć, że jestem winny?

12 Dla ludzi w tak nieszczęśliwych okolicznościach, ta uboga filozofia, której opinie ograniczają się do życia doczesnego, może dostarczyć prawdopodobnie jedynie niewielkiego pocieszenia. Zabrano im wszystko, co może uczynić życie czy śmierć godnymi szacunku. Są skazani na śmierć i wieczną niesławę. Jedynie religia może przynieść im jakąś skuteczną pociechę. Jedynie ona może im powiedzieć, że niewielkie ma znaczenie to, co człowiek myśli o ich postępowaniu, gdy wszystkowiedzący Sędzia świata je pochwała. Ona jedynie może przedstawić im obraz innego świata; świata większej niż w sferze doczesnej bezstronności, poczucia ludzkości i sprawiedliwości; świata, gdzie w odpowiednim czasie będzie ogłoszona ich niewinność, a cnota w końcu zostanie nagrodzona; i ta sama wielka zasada, która jedynie może wzniecić przestraszonych w triumfującym występku, dostarcza tej jedynej skutecznej pociechy napiętnowanej i znieważonej niewinności.

13 W przypadku mniejszych przewinień, tak samo jak w przypadku większych występków, zdarza się często, że osoba wrażliwa jest znacznie bardziej dotknięta z racji niesprawiedliwego zarzutu niż rzeczywisty złoczyńca z powodu prawdziwej winy. Kobieta mająca liczne ro-

manse może się nawet śmiać z dobrze uzasadnionych podejrzeń krążących wokół jej postępowania; dla niewinnej dziewczicy najwątlej nawet uzasadnione podejrzenie tego rodzaju może okazać się śmiertelnym ciosem. Można przyjąć, jak sądzę, jako ogólne prawo, że osoba, która z własnej woli popełnia haniebne czyny, nieczęsto ma poczucie wstydu, zaś osoba, która popełnia je na co dzień, nigdy nie doświadcza poczucia wstydu.

Warto zapewne zastanowić się nad faktem, że jeśli 14 nawet dość rozsądny człowiek spontanicznie pogardza niezasłużoną pochwałą, to dlatego tak się dzieje, że niezasłużony zarzut często jest w stanie tak okrutnie przygnębić człowieka o najtrafniejszych i najrozsądniejszych poglądach.

Cierpienie, jak miałem okazję już to stwierdzić ⁴, 15 jest bardziej przejmującym doznaniem niż przeciwna mu odpowiednia przyjemność. Pierwsze, prawie zawsze, strąca nas znacznie poniżej zwykłego, czyli jak to można nazwać, naturalnego stanu naszego szczęścia, niż drugie wznosi nas powyżej tego stanu. Człowiek wrażliwy jest skłonny czuć się bardziej upokorzony słuszną krytyką niż podniesiony słuszną pochwałą. Człowiek mądry odrzuca z pogardą niezasłużoną pochwałą we wszystkich okolicznościach; lecz często boleśnie odczuwa niesprawiedliwość niezasłużonej krytyki. Pozwalając sobie na przyjmowanie pochwał za czyny, których nie dokonał, przyznając sobie zasługę, która mu się nie należy, czuje się winnym nikczemnego fałszerstwa i nie na podziw zasługuje, lecz na pogardę właśnie tych osób, które na skutek pomyłki podziwiałały go. Możliwe, że stwierdzenie, iż wielu ludzi uważało go za zdolnego do dokonania czynów, których nie dokonał, może dostarczyć mu uzasadnionej przyjemności. Choć jednak może się czuć zobowiązany

wobec swoich przyjaciół za ich dobrą opinię, to będzie uważał siebie za winnego największej niegodziwości, jeśli natychmiast nie wyprowadzi ich z błędu. Nie daje mu wielkiej przyjemności patrzeć na siebie w świetle, w jakim inni ludzie aktualnie go widzą, gdy zdaje sobie sprawę, że gdyby znali prawdę, patrzyliby na niego w zupełnie innym świetle. Człowiek słaby, jednakże, jest często zachwycony obserwując siebie w fałszywym i bałamutnym świetle. Przyznaje sobie zasługę wszelkiego chwalebego czynu, który mu się przypisuje i rości pretensje do tych czynów, których nikt nie myślał mu przypisywać. Uduje, że dokonał czegoś, czego nigdy nie dokonał, że napisał to, co napisał ktoś inny, że odkrył to, czego odkrycia dokonał ktoś inny i tak dochodzi do wstrętnych wad popełniania plagiatu i pospolitego kłamstwa. Choć wszakże człowiek o nienajgorszym zdrowym rozsądku nie może czerpać wielkiej przyjemności z przypisywania mu chwalebego czynu, którego nigdy nie dokonał, to człowiek mądry może doznać wielkiego cierpienia z racji poważnego zarzutu dokonania zbrodni, której nigdy nie popełnił. Natura w tym przypadku nie tylko uczyniła cierpienie bardziej dotkliwym niż przeciwna mu relatywna przyjemność, lecz uczyniła to w wymiarze przekraczającym znacznie zwykły wymiar cierpienia. Zaraz po zaprzeczeniu czynu znika krótkotrwała, niemądra, absurdalna przyjemność, lecz nie zawsze znika cierpienie. Gdy odrzuca przypisywaną mu zasługę, nikt nie wątpi w jego prawdomówność. Mogą jednak powątpiewać w jego prawdomówność, gdy zaprzecza dokonania przestępstwa, o które jest oskarżony. Fałszywość zarzutów doprowadza go do wściekłości, a jednocześnie upokorzeniem jest dla niego stwierdzić, że daje się wiarę tym zarzutom. Czuje, że przymioty jego

charakteru nie wystarczają, by go obronić. Czuje, że jego współbracia, dalecy od patrzenia na niego w takim świetle, w jakim on desperacko chce być widzianym, uważają go za zdolnego do popełnienia czynu, o który jest oskarżony. Doskonale wie, że nie jest winien. Wie doskonale, czego dokonał; lecz prawdopodobnie trudno byłoby znaleźć człowieka, który wiedziałby bardzo dobrze, do jakich czynów jest zdolny. Do czego może dopuścić, albo od czego powstrzymać, szczególna konstytucja umysłu człowieka, jest zapewne w mniejszej lub większej mierze sprawą dla każdego wątpliwą. Zaufanie i dobra opinia przyjaciół i sąsiadów skłania go bardziej niż cokolwiek innego do pozbycia się tej najbardziej nieprzyjemnej wątpliwości; ich brak zaufania i nieprzychylna opinia do zwiększenia jej. Może czuć pełne przekonanie, że ich nieprzychylny sąd jest mylny; lecz to przekonanie nieczęsto może być tak silne, by mogło zapobiec silnemu wrażeniu, jakie ten sąd wywarł na niego. Czym większa jego wrażliwość, czym większa delikatność, krótko mówiąc, czym większa wartość, to wrażenie może okazać się tym silniejsze.

Zgoda czy niezgoda uczuć i ocen innych ludzi z naszymi, we wszystkich przypadkach, na co warto zwrócić uwagę, jest dla nas bardziej lub mniej ważna, całkowicie proporcjonalnie do tego, jak my sami jesteśmy bardziej lub mniej niepewni co do właściwości naszych uczuć i co do słuszności naszych własnych ocen. 16

Człowiek wrażliwy może czasami czuć pewne zakłopotanie, iż mógłby zbyt podporządkować się temu, co można nazwać czcigodnym uczuciem: słusznemu oburzeniu z racji na przykład krzywdy dokonanej jemu samemu czy jego przyjacielowi. Jest pełen niepokoju, iżby mając na względzie działać jedynie z zapalem i spra- 17

wiedliwie, mógł z powodu zbytnej porywczosci emocji uczynić prawdziwą krzywdę innej osobie; osobie, która choć nie jest niewinna, mogła nie być aż tak winna, jak początkowo myślał. Opinia innych ludzi staje się w tym przypadku dla niego najwyższej wagi. Ich aprobata jest najbardziej skutecznym balsamem; ich dezaprobata najbardziej gorzką i zabójczą trucizną, jaką można wlać do jego skłopotanego serca. Gdy każdy moment jego zachowania daje mu pełne zadowolenie, opinia innych ludzi ma często dla niego mniejsze znaczenie.

18 Wśród wzniosłych i świetnych sztuk są takie, w których do określenia stopnia doskonałości można posłużyć się jedynie subtelnością smaku, jednakże rozstrzygnięcia w tym zakresie zdają się zawsze w jakiejś mierze niepewne. Są też inne, których powodzenie można jasno wykazać albo znaleźć na nie bardzo wyraźne dowody. W poszukiwaniu doskonałości wśród tych różnych sztuk, pragnienie poparcia poglądami ogółu jest zawsze znacznie większe w przypadku tych pierwszych niż w przypadku drugich.

19 Piękno poezji należy tak bardzo do zakresu subtelności, że początkujący poeta prawie nigdy nie może mieć pewności, iż osiągnął doskonałość. Nic więc nie cieszy go bardziej niż przychylnie oceny przyjaciół i ogółu; nic też nie przygnębia go dotkliwiej niż oceny przeciwnie. Pierwsze oceny ugruntowują dobrą opinię, którą chciałby odczuwać względem swoich utworów, drugie ją podważają. Doświadczenie i powodzenie może z biegiem czasu przynieść mu trochę większego zaufania do własnej oceny. Jednakże ciągle skłonny jest czuć przygnębienie z racji nieprzychylnych ocen ogółu. Racine był tak rozgoryczony miernym powodzeniem *Fedry*, być może najwspanialszej tragedii spośród istniejących do naszych

czasów we wszystkich językach, że mimo iż był w sile wieku i u szczytu swoich zdolności, zdecydował się porzucić pisanie dla sceny. Ten wielki poeta często mówił swojemu synowi, że nędzna, impertynencka krytyka zawsze była dla niego bardziej bolesna niż miła mu była przyjemność, jaką przysparzały nawet najwyższe i najsprawiedliwsze pochwały. Wszyscy dobrze znają nadzwyczajną wrażliwość Voltaire'a na najdelikatniejszą krytykę tego samego rodzaju ⁵. *The Dunciad* A. Pope'a jest pomnikiem ukazującym po wszystkie czasy, jak bardzo zraniły tego wytwornego, o najlepszym smaku poetę krytyki godnych pogardy, lichych autorów ⁶. O Grayu (w którym wzniosłość Milтона łączy się z elegancją i harmonią Pope'a i którego, gdyby nie fakt, że nie napisał zbyt wiele, można by uznać za największego poetę w języku angielskim) mówi się, że był tak bardzo dotknięty niemądrą, impertynencką parodią swoich dwu najwspanialszych ód, że nigdy potem nie zabrał się do jakiegś bardziej znaczącej twórczości ⁷. Ci ludzie pióra, którzy cenią u siebie to, co się nazywa subtelnym pisarstwem prozaicznym, są trochę podobni w swojej wrażliwości do poetów.

Wprost przeciwnie, matematycy, którzy mogą mieć ²⁰ całkowitą pewność, że ich odkrycia są prawdziwe i mają duże znaczenie, często są obojętni wobec recepcji, z którą spotykają się ze strony ogółu. Dwaj najwięksi matematycy, których miałem zaszczyt znać, a sądzę, że dwaj najwięksi spośród żyjących w moich czasach, Dr Robert Simson z Glasgow i Dr Matthew Stewart z Edynburga ⁸ nigdy nie odczuwali nawet najmniejszej przykrości z powodu braku zainteresowania niewykształconego ogółu, z jakim spotykały się ich najcenniejsze prace. Wielkiego dzieła Sir Izaaka Newtona, jego *Matematycznych zasad filozofii przyrody*, jak mi mówiono, przez wiele lat nie dostrzegał ogół.

Spokój tego wielkiego człowieka, prawdopodobnie, nigdy nie ucierpiał z tej racji nawet chwilowego zakłócenia. Przyrodnicy zbliżają się znacznie do matematyków co się tyczy poczucia niezależności od opinii ogółu, zaś w ocenach dotyczących znaczenia własnych odkryć i obserwacji cieszą się pewnym stopniem tej samej pewności i spokoju.

- 21 Na obyczaje tych różnych ludzi pióra, zapewne, wpływa czasami w jakimś stopniu ta wielka odrębność ich sytuacji, co się tyczy stosunku do ogółu.
- 22 Matematycy i przyrodnicy z racji niezależności wobec opinii ogółu mają niewielką pokusę do tworzenia klik i koterii czy to w celu podtrzymania własnej reputacji, czy też pomniejszenia reputacji rywali. Są oni zazwyczaj ludźmi o nadzwyczaj sympatycznej prostocie obyczajów, żyją w wielkiej wzajemnej zgodzie, mają przyjazne uczucia wobec reputacji innych, nie uciekają się do intryg, aby zaskarbić sobie aplauz ogółu, lecz są zadowoleni, gdy ich dzieła spotykają się z aprobatą, choć nie wyprowadza ich z równowagi i nie gniewa, gdy są przyjęte obojętnie.
- 23 Nie zawsze tak się dzieje z poetami albo z tymi, którzy cenią się z przynależności do literatury pięknej prozaicznej. Mają oni tendencję do dzielenia się na pewnego rodzaju frakcje literackie; każda koteria bywa często otwarcie, a prawie zawsze sekretnie, śmiertelnym nieprzyjacielem reputacji każdej innej koterii i wykorzystuje wszelkie podle środki intrygi i zaczepki, aby przyciągnąć opinię ogółu na korzyść własnych członków, a zwrócić ją przeciw swoim nieprzyjaciółom i rywalom. We Francji Despréaux i Racine nie uważali, że jest to poniżej ich godności zawiązać klikę, aby pogorszyć reputację najpierw Quinaulta i Perraulta, a potem Fontenelle'a i La Motte'a, a nawet potraktować lekceważąco poczciwego La Fon-

taine'a⁹. W Anglii sympatyczny pan Addison nie uważał, by jego miły i skromny charakter nie licował z tym, by stanąć na czele małej koterii tego właśnie rodzaju, aby powstrzymać wzrastającą reputację pana Pope'a. Pan Fontenelle pisząc życiorysy wraz z opisami charakterów członków akademii nauk, towarzystwa matematyków i przyrodników, często miał okazję, by wysławiać sympatyczną prostotę ich obyczajów, przymiot, jak zauważa, tak powszechny wśród nich, że mógł być uznany za charakterystyczny raczej dla całej tej sfery ludzi pióra niż jednostki. Pan D'Alembert pisząc życiorysy i opisując charaktery członków Akademii Francuskiej, stowarzyszenia poetów i prozaików, czy też tych, którzy za takich byli uważani, zdawał się nie mieć wielu okazji do uczynienia uwagi tego rodzaju, i nigdzie nie starał się przedstawić tej miłej właściwości jako charakterystycznej dla sfery ludzi pióra, których sławił¹⁰.

Nasz brak pewności co do własnej zasługi i gorąca ²⁴chęć, by myśleć o niej przychylnie, pospołu winny w sposób wystarczająco naturalny spowodować, byśmy zapragnęli poznać opinię innych ludzi w tym zakresie; by poczuć się bardziej podniesionym na duchu niż to jest normalne, gdy opinia jest przychylna, i by poczuć się bardziej niż to jest normalne zgnębionym, gdy opinia jest przeciwna; nie powinny jednak sprawić, byśmy pragnęli uzyskania przychylniej opinii czy też uniknięcia nieprzychylnej za sprawą intrygi i koterii. Gdy człowiek przekupi wszystkich sędziów, nawet całkowicie jednogłośny wyrok sądu, choć może sprawić, iż wygra proces, nie da mu żadnej pewności, że słuszność była po jego stronie. Gdyby więc prowadził proces jedynie po to, by upewnić się, że postępował słusznie, nigdy nie przekupywałby sędziów. Wszelako choć pragnął upewnić się, że

postępował słusznie, lecz tak samo pragnął on wygrać proces, dlatego przekupił sędziów. Jeśli pochwała nie pociąga dla nas żadnych następstw poza tym, że jest dowodem, iż zasługujemy na pochwałę, nigdy nie powinniśmy próbować uzyskać jej za pomocą nieuczciwych środków. Lecz choć dla ludzi mądrych, przynajmniej w wątpliwych przypadkach pochwała pociąga zasadnicze następstwa z tego względu, pociąga też pewne następstwa sama przez się i dlatego ludzie (nie możemy oczywiście nazywać ich w tych okolicznościach ludźmi mądrymi) znacznie przewyższający przeciętny poziom, czasami próbują nieuczciwymi środkami zarówno zyskać pochwałę, jak uniknąć nagany.

25 Pochwała i nagana wyrażają rzeczywiście to, czym są: to, że się zasługuje na pochwałę i to, że się zasługuje na nagane, choć naturalnie winny to być uczucia innych ludzi wobec naszego charakteru i postępowania. Umiłowanie pochwały jest pragnieniem doznania przychylnych uczuć naszych współbraci. Umiłowanie tego, że zasługuje się na pochwałę, jest pragnieniem uczynienia nas właściwymi przedmiotami tych uczuć. Dotąd te dwie zasady są wzajemnie podobne i pokrewne. Podobne pokrewieństwo występuje między strachem przed naganą, i strachem przed tym, by zasługiwać na nagane.

26 Człowiek, który pragnie dokonać chwalebego czynu, albo rzeczywiście go dokonuje, może podobnie pragnąć pochwały, odpowiedniej do tego, a czasami nawet większej. Dwie zasady są w tym przypadku połączone. W jakim stopniu wpłynęła jedna z nich na postępowanie człowieka, a w jakim druga, może często nawet dla niego samego być niejasne. Lecz zawsze muszą zdawać sobie z tego sprawę inni. Ludzie skłonni pomniejszać zasługę jego postępowania przypisują je głównie, czy całkowicie po

prostu umiłowaniu pochwały albo temu, co nazywają zazwyczaj próżnością. Ludzie skłonni myśleć bardziej przychylnie o jego postępowaniu przypisują je głównie, czy całkowicie, umiłowaniu poczucia zasługiwania na pochwałę, umiłowaniu tego, co jest rzeczywiście czcigodne i szlachetne w postępowaniu ludzkim; pragnieniu, by nie tylko uzyskać, ale i zasługiwać na aprobatę i pochwałę współpraci. Wyobraźnia obserwatora używa do tego różnych kolorów w zależności od jego nawyków myślenia czy też od przychylnych lub niechętnych uczuć, które może żywić dla osoby, której postępowanie rozważa.

Są wśród filozofów śledziennicy, którzy oceniając naturę ludzką, zrobili, co złośliwi ludzie są skłonni zrobić oceniając postępowanie innych i przypisali umiłowaniu pochwały, albo temu, co nazywają próżnością, każdy czyn, który powinno się przypisać umiłowaniu tego, by zasługiwać na pochwałę. Później będę miał okazję zrelacjonować ich teorie, obecnie nie poświęcając czasu na ich przedstawienie ²⁷.

Bardzo niewielu ludzi może odczuwać zadowolenie ²⁸ zgodnie z własnym osobistym sumieniem, iż osiągnęli te przymioty, czy dokonali tych czynów, które podziwiają czy uważają za chwalebne u innych; dopóki jednocześnie ogół nie uzna, że posiadają te przymioty czy też, że dokonali chwalebnych czynów, albo innymi słowy dopóki nie otrzymali rzeczywiście tej pochwały, którą uważają za odpowiednią wobec pierwszych jak drugich. W tym zakresie jednakże ludzie różnią się znacznie między sobą. Niektórzy zdają się obojętni wobec pochwały, gdy we własnych sercach są w pełni zadowoleni, iż osiągnęli to, co zasługuje na pochwałę. Innym zdaje się mniej zależeć na osiągnięciu tego, co zasługuje na pochwałę niż na pochwale.

- 29 Nikt nie może być całkowicie, a nawet znośnie zadowolony, jeśli uniknął wszystkiego, co jest naganne w jego postępowaniu, chyba że tak samo uniknął nagany albo wyrzutów. Człowiek mądry może często lekceważyć pochwałę, nawet jeśli najbardziej na nią zasłużył; lecz we wszystkich sprawach, które mają poważne następstwa, z wielką troską będzie próbował tak regulować swoje postępowanie, by uniknąć nie tylko tego, by zasługiwać na naganę, lecz także, jak tylko to jest możliwe, uniknąć wszelkiego prawdopodobnego zarzutu winy. Nie będzie on w stanie uniknąć nagany czyniąc coś, co sam ocenia jako naganne; zaniehbując nawet częściowo swoje obowiązki, nie wykorzystując okazji uczynienia czegoś, co sam ocenia jako rzeczywiście wielce chwalebne. Jednakże, uwzględniając te modyfikacje, będzie z największą troską unikał nagany. Okazywanie ogromnego pragnienia pochwały nawet za czyny chwalebne rzadko jest oznaką wielkiej mądrości, a zazwyczaj oznaką pewnej słabości. Lecz w gorącym pragnieniu uniknięcia choćby cienia nagany czy zarzutów może nie być słabości, lecz często najbardziej chwalebna rozważa.
- 30 Są tacy, mówi Cynceron, co „nie dbają o sławę, ale zalamują się pod wpływem niesławy, ujawniając pewną sprzeczność w swoim postępowaniu”¹². Ta sprzeczność zdaje się wynikać z niezmiennych zasad natury ludzkiej.
- 31 Najświatlejszy Stwórca Natury w ten sposób uczy człowieka szanowania uczuć i sądów swoich współbraci, by tylko wtedy cieszyli się, gdy aprobują jego postępowanie i tylko wtedy w jakiejś mierze cierpieli, gdy je dezaprobuja. Uczynił człowieka, jeśli można użyć tego określenia, sędzią rodzaju ludzkiego; i w tym zakresie, podobnie jak i w wielu innych, stworzył go na swoje podobieństwo i uczynił go swoim zastępcą na ziemi, by nadzorował postępowanie

swoich współbraci. Za pouczeniem natury ludzie przyjęli tę władzę i jurysdykcję, które w ten sposób zostały im powierzone, by tylko wtedy czuli się upokorzeni i zgnębieni, gdy ściągnęli na siebie krytykę oraz by tylko wtedy byli podniesieni na duchu, gdy spotkali się z uznaniem.

Lecz choć człowiek w ten sposób stał się bezpośrednim sędzią rodzaju ludzkiego, to jest tylko sędzią pierwszej instancji, zaś apelację od jego wyroku dopuszcza się do znacznie wyższego trybunału, do trybunału ich własnych sumień, do tego widza, który uchodzi za bezstronnego i dobrze poinformowanego, do głosu ludzkiego serca, wielkiego sędziego i arbitra postępowania ludzkiego. Jurysdykcje tych dwóch trybunałów opierają się na zasadach, które choć w pewnych aspektach są podobne i pokrewne, w rzeczywistości są różne i odrębne. Jurysdykcja człowieka patrzącego z zewnątrz opiera się całkowicie na pragnieniu uzyskania aktualnej pochwały i odrazie do aktualnej nagany. Jurysdykcja głosu wewnętrznego opiera się całkowicie na pragnieniu, by stać się godnym pochwały i na odrazie do tego, by zasługiwać na nagane; na pragnieniu posiadania takich przymiotów i dokonywania takich czynów, które nam się podobają i które podziwiamy u innych ludzi; i na odrazie do takich naszych przymiotów i dokonywania takich czynów, których nie znosimy i którymi pogardzamy u innych ludzi. Gdyby człowiek patrzący z zewnątrz pochwalał nas za czyny, których nie dokonaliśmy, czy za motywy, które nami nie kierowały, głos wewnętrzny natychmiast zredukowałby tę dumę i podniesienie na duchu, jakie bezpodstawne pochwały mogłyby wywołać, uświadamiając nam, że wiedząc o tym, że nie zasługujemy na nie, a przyjmując je, wystawiamy się na pogardę. Gdyby, odwrotnie, człowiek patrzący z zewnątrz wypominał nam czy to

czyny, których nigdy nie dokonaliśmy, czy też motywy, które nie miały wpływu na czyny, których mogliśmy dokonać, głos wewnętrzny może natychmiast skorygować tę fałszywą ocenę i zapewnić nas, że w żadnym przypadku nie jesteśmy właściwymi przedmiotami tej krytyki, która tak niesłusznie na nas spadła. Lecz w tym przypadku, a i w wielu innych, hałaśliwa porywczosć widza z zewnątrz zdaje się niejako zaskakiwać i żenować głos wewnętrzny. Gwałtowne okrzyki, jakimi czasami wyraża się wobec nas naganę, zdają się zdumiewać i paraliżować nasze naturalne poczucie zasługiwania na nagrodę i zasługiwania na karę; zaś oceny głosu wewnętrznego, choć być może nie zmieniają się całkowicie i nie są inne, to jednak ich stałość i niezmiennosć decyzji chwieje się, tak że ich naturalne następstwo, jakim jest zapewnienie spokoju ducha, często w dużej mierze ulega zakłóceniu. Z trudem przychodzi nam rozgrzeszyć się, gdy wszyscy nasi współbracia zdają się głośno nas potępiać. Domniemany bezstronny obserwator naszego postępowania zdaje się z bojaźnią i wahaniem wyrażać opinię na naszą korzyść, gdy opinia wszystkich rzeczywistych obserwatorów, wszystkich tych, których oczyma i z których stanowiska próbujemy ją rozpatrywać, jest jednogłośnie i krzycząco nastawiona przeciw nam. W takich przypadkach ten półbóg w naszym łonie wydaje się być, jak półbogi w świecie literatury, choć w pewnej mierze nieśmiertelni, to jednak w części pochodzenia śmiertelnego. Gdy jego oceną stale i stanowczo kieruje poczucie zasługiwania na nagrodę i poczucie zasługiwania na karę, zdaje się wtedy działać odpowiednio do swojego boskiego pochodzenia. Kiedy jednak poddaje się zdumieniu i zawstydzeniu, jakie wywołują oceny nieświadomego, słabego człowieka, wtedy odkrywa swój związek ze śmiertelnością i zdaje się

działać odpowiednio raczej do ludzkiej niż do boskiej sfery swojego pochodzenia.

W takich przypadkach jedynym skutecznym pociesze- 33
niem dla zgnębionego i cierpiącego człowieka jest zwrócenie się do jeszcze wyższego trybunału, jakim jest wszystko widzący Sędzia świata, którego oczu nic nie oszuka i którego sądów nic nie zakłóci. Głębokie zaufanie do rzetelności tego wielkiego trybunału, który w odpowiednim czasie ogłosi niewinność człowieka i ostatecznie wynagrodzi jego cnotę, może jedynie wzmocnić go, gdy opanowała go słabość i zwątpienie ducha, we wzburzeniu i zaskoczeniu głosu wewnętrznego, który natura powołała tak, jak w życiu ziemskim, by był wielkim stróżem nie tylko niewinności, ale i spokoju. Nasze szczęście w życiu doczesnym polega więc w wielu przypadkach na pokornej nadziei i oczekiwaniu życia przyszłego, nadziei i oczekiwaniu głęboko zakorzenionych w naturze ludzkiej, które jedynie mogą podtrzymywać dumne idee godności własnej, które jedynie mogą rozświetlić ponury prospekt bezustannie zbliżającej się śmierci i podtrzymać pogodę wśród największych nieszczęść, na które człowiek może być narażony z racji zamętu w życiu doczesnym. To, że istnieje życie przyszłe, gdzie każdemu człowiekowi zostanie wymierzona pełna sprawiedliwość, gdzie wszyscy ludzie zostaną postawieni razem z tymi, którzy w przymiotach moralnych i umysłowych są im rzeczywiście równi; gdzie posiadacz skromnych talentów i cnót, których za sprawą losu nie miał sposobności ukazać w tym życiu, przymiotów, których nie tylko nie poznał ogół, ale których posiadania nawet on sam nie był pewny i wobec których nawet jego głos wewnętrzny z trudnością mógł dać jasne, wyraźne świadectwo; gdzie ta skromna, bezgłówna i nieznana zasługa będzie umieszczona na tym

samym poziomie, a czasami ponad tymi, którzy w życiu doczesnym cieszyli się najwyższą opinią i którzy z racji pomyślnej sytuacji mieli możliwość dokonać najwspanialszych i najbardziej olśniewających czynów — to wszystko jest nauką, która w każdym względzie jest tak godna czci, tak pocieszająca wobec słabości, tak pochlebna wobec wielkości natury ludzkiej, że człowiek cnotliwy, który ma nieszczęście powątpiewać w nią, musi z konieczności najgoręcej jej pragnąć i w nią uwierzyć. Nigdy nie byłaby narażona na drwiny szyderców, gdyby podział nagród i kar, który, jakoby zgodnie z najgorliwszymi jej wyznawcami, ma nastąpić w przyszłym świecie, nie sprzeciwiał się często wszelkim naszym uczuciom moralnym.

- 34 Że gorliwy dworzanin jest często bardziej nagradzany niż wierny i pracowity sługa, że pochlebstwo i uniżoność są często krótszą i pewniejszą drogą do wyróżnienia niż zasługa i użyteczność, że kampania w Wersalu i w Pałacu Świętego Jakuba jest podwójnie warta w stosunku do kampanii w Niemczech i we Flandrii, to żale, które słyszemy z ust wielu godnych czci, choć rozgoryczonych starych oficerów. Lecz to, co uważa się za największy zarzut nawet wobec słabości władcy ziemskiego, jest uznane za akt sprawiedliwości wobec boskiej doskonałości; zaś zobowiązanie nabożności, publicznych czy osobistych modłów do Boga, nawet ludzie cnotliwi i obdarzeni talentami uważają za jedyne cnoty, które mogą zasługiwać na nagrodę i zwalniać z kary w życiu przyszłym. Są to być może cnoty najbardziej odpowiednie do ich sytuacji, cnoty, w których oni głównie się wyróżnili; my natomiast wszyscy mamy naturalne skłonności przesadnie wywyższać doskonałość własnych charakterów. W przemowie, jaką wygłosił krasomówczy i filozoficznie nastawiony Massillon błogosławiąc sztandary pułku Catinat, jest

następujący zwrot do oficerów: „Co jest najbardziej godne pożałowania w waszej sytuacji, panowie, to to, że w ciężkim, pełnym trudów życiu, gdzie służby i powinności często przewyższają rygory i surowość najbardziej surowych klasztorów, na próżno cierpicie z uwagi na życie przyszłe, a często nawet z uwagi na życie doczesne. Niestety, samotnego mnicha w jego celi, zobowiązanego do umartwiania ciała i podporządkowania go duchowi, podtrzymuje nadzieja pewnej nagrody i tajemniczego spłynięcia łaski, która łagodzi jarzmo Pańskie. Lecz wy, na łożu śmierci, czyż ośmielicie się upraszać go o wynagrodzenie? We wszystkich zaś wysiłkach, które były waszym udziałem, we wszystkich naciskach na samych siebie, czy jest coś, co Bóg powinien zapisać na swój rachunek? Najlepsze dni waszego życia były wszakże poświęcone waszej profesji i być może dziesięć lat służby bardziej wyczerpało wasze ciała niż uczyniłoby to z pewnością całe życie poświęcone pokucie i umartwieniom. Niestety! moi bracia, jeden jedyny dzień tych cierpień, poświęconych Panu, przyniósłby wam, być może, wieczną szczęśliwość. Jeden jedyny czyn, z natury swej bolesny a Jemu ofiarowany, zaskarbiłby wam, być może, dziedzictwo świętych. Lecz wy dokonaliście to wszystko, na próżno, dla tego świata”¹³.

Porównywanie w ten sposób próżnych umartwień 35 klasztornych, nobilitowanie trudów i narażania się wojennego, zakładanie, że jeden dzień, czy jedna godzina, poświęcona dla tych pierwszych spraw, w oczach wielkiego Sędziego świata ma więcej zasługi niż całe chwalebne życie w trudach wojennych, jest z pewnością sprzeczne z wszelkimi naszymi uczuciami moralnymi, ze wszystkimi zasadami, za sprawą których natura nauczyła nas regulować własną pogardę i podziw. To ten duch jednakże,

rezerwując sfery niebieskie dla mnichów i zakonników oraz tych, których postępowanie i słowa upodobniają ich do mnichów i zakonników, skazał na piekło wszystkich bohaterów, mężów stanu, prawodawców, wszystkich poetów i filozofów dawnych wieków; wszystkich tych, którzy wynaleźli, ulepszyli i wyróżnili się w sztukach, służących podtrzymaniu, wygodzie i upiększeniu życia ludzkiego; wszystkich wielkich obrońców, nauczycieli i dobroczyńców ludzkości; wszystkich tych, którym nasze naturalne poczucie tego, co zasługuje na pochwałę, powoduje przyznanie najwyższej zasługi i najbardziej wzniosłych cnót. Czyż można się dziwić, że takie zdumiewające zastosowanie tej najbardziej godnej szacunku nauki może czasami skłonić nas do narażenia jej na pogardę i pośmiewisko ze strony przynajmniej tych, którzy sami, zapewne, nie mają wielkiego zamiłowania czy skłonności do cnót pobożności i kontemplacji? *

Rozdział III

O wpływie sumienia i jego władzy

- 1 Choć w pewnych nadzwyczajnych okolicznościach aprobata własnego sumienia z trudnością może być zadośćuczynieniem za słabostki człowieka, choć świadectwo domniemanego bezstronnego widza, potężnego gościa naszego serca samo nie może być zawsze jego podporą, to jednak wpływ i władza tej zasady jest we wszystkich przypadkach ogromna. Tylko za radą tego wewnętrznego

* Patrz Voltaire [*La Pucelle d'Orléan*, pieśń 5]:

*Vous y grillez sage et docte Platon,
Divin Homere, eloquant Ciceron, etc.*

sędziego możemy zazwyczaj ujrzeć sprawy, które nas dotyczą, we właściwym kształcie i wymiarach, a także dokonywać właściwych porównań między naszymi własnymi sprawami a sprawami innych ludzi.

Jak w oczach człowieka przedmioty wydają się większe 2 lub mniejsze nie w zależności od ich prawdziwych wymiarów, lecz w zależności od tego, jak daleko są położone, tak podobnie wydają się w tym, co można nazwać naturalnymi oczyma duszy. Pomyłki obu tych organów naprawiamy w dużej mierze w ten sam sposób. Z mojego stanowiska rozległy krajobraz przedstawiający trawnik, las i góry w oddali, zdaje się mieścić w okienku, przy którym piszę ¹⁴, a jego wymiary są mniejsze od pokoju, w którym siedzę. Właściwego porównania między tymi wielkimi przedmiotami na zewnątrz i małymi przedmiotami wokół mnie można dokonać jedynie przenosząc się, przynajmniej w wyobraźni, na inne stanowisko obserwacyjne, z którego mogę oglądać i krajobraz, i pokój ze zbliżonych odległości, by w ten sposób dokonać oceny ich prawdziwych proporcji. Za sprawą nawyku i doświadczenia nauczyłem się czynić to tak spontanicznie i z taką łatwością, że nieomal nie zdaję sobie sprawy, że to robię. Człowiek wszakże musi w jakiejś mierze poznać filozofię widzenia ¹⁵, zanim będzie mógł przekonać się całkowicie, jak te oddalone od niego przedmioty wydadzą się małe w jego oczach, jeśli wyobraźnia na podstawie znajomości ich rzeczywistych wymiarów nie powiększy ich kształtu i wielkości.

W ten sam sposób dla samolubnych, wrodzonych na- 3 miętności natury ludzkiej pewna strata lub zysk w naszym własnym małym interesie zdają się znacznie bardziej ważne, rozniecają znacznie bardziej żarliwą radość lub smutek, znacznie bardziej płomiennie pragnienie albo odrazę niż największa troska o innego człowieka, z którym

nie mamy szczególnego związku. Dopóki na jego korzyści będziemy spoglądać z tego stanowiska, nigdy nie będą one w stanie zrównoważyć naszych własnych korzyści, nigdy nie będą mogły powstrzymać nas od zrobienia wszystkiego, co służy pobudzeniu naszych własnych korzyści, bez względu na to, jak zabójcze okazałyby się dla niego. Aby dokonać właściwego porównania tych dwóch przeciwstawnych interesów, musimy dokonać zmiany pozycji. Nie możemy w nie wglądać ani z naszej, ani też z jego pozycji, ani naszymi własnymi, ani też jego oczyma, lecz z pozycji i oczyma osoby trzeciej, kogoś, kto nie ma szczególnego związku z żadnym z nas i kto dokonuje oceny z bezstronnością dla obu stron. Tutaj także za sprawą nawyku i doświadczenia nauczyliśmy się czynić to tak spontanicznie i z taką łatwością, że nieomal nie zdajemy sobie sprawy, że to robimy. W tym przypadku także wymaga to pewnego przemyślenia, a nawet filozofii, aby przekonać nas, jak niewiele winny nas obchodzić największe troski naszego bliźniego, jak niewiele winniśmy odczuwać to, co jego dotyczy, jeśli poczucie przyzwoitości i sprawiedliwości nie skorygowało pierwotnej nierówności naszych uczuć¹⁶.

- 4 Załóżmy, że wielkie cesarstwo chińskie z niezliczonym mnóstwem swoich mieszkańców uległo zagładzie przez trzęsienie ziemi i zastanówmy się, jak w Europie wpłynęłoby na człowieka o szlachtetnych uczuciach, nie mającego żadnego związku z tą częścią świata, otrzymanie informacji o tym strasznym nieszczęściu. Przede wszystkim, wyobrażam sobie, wyraziłby smutek z powodu tragedii, jaka dotknęła ten nieszczęsny lud, wysnułby wiele melancholijnych myśli na temat niepewności życia ludzkiego, i marność wysiłków człowieka, które mogą być tak całkowicie zniweczone w jednej chwili. Być może,

gdyby miał umysł spekulatywny, oddałby się wielu rozważaniom na temat wpływu, jaki to nieszczęście może wyrzucić na handel w Europie, i na handel i interesy w świecie w ogóle. Z chwilą zakończenia tego subtelnego filozofowania, gdy wszystkie opinie ludzkie zostały już uczciwie przedstawione, wróciłby do swoich zajęć, czy przyjemności, oddałby się odpoczynkowi czy rozrywce z taką samą swobodą i spokojem, jak by to się działo, gdyby całe to zdarzenie nie odbyło się. Najbardziej błahie nieszczęście, które mogłoby na niego spaść, spowodowałoby bardziej realny niepokój. Gdyby jutro miał stracić swój mały palec, już tej nocy nie mógłby spać. Chrapałby wszakże spokojnie nad zagładą milionów swoich braci, przyjmując, że nigdy ich przedtem nie widział, a śmierć tej olbrzymiej ilości ludzi wydawałaby mu się po prostu sprawą znacznie mniej interesującą niż to znikome własne nieszczęście. Czy więc, aby zapobiec temu znikomemu własnemu nieszczęściu człowiek ludzki chciałby poświęcić życie milionów swoich braci, przyjmując że ich przedtem nigdy nie widział? Natura ludzka wstrząsa się z przerażeniem na tę myśl, a świat przy całym zepsuciu i rozkładzie moralnym, nie wydał jeszcze takiego nikczemnika, który by mógł tak myśleć. Cóż jednak sprawia tę różnicę? Podczas gdy nasze bierne uczucie jest tak nikczemne i samolubne, jak to jest możliwe, że nasze zasady działania są często tak dobroduszne i szlachetne? Podczas gdy zawsze jesteśmy o wiele głębiej poruszeni tym, co nas dotyczy, niż tym, co dotyczy innych ludzi, co skłania ludzi szlachetnych zawsze, a podłych bardzo często, do poświęcenia własnych korzyści dla przysporzenia większych korzyści innym ludziom? To nie delikatny przymiot poczucia ludzkości, nie słaba iskierka życzliwości, którą Natura rozjaśniła serce ludzkie, mają moc przeciwstawi-

nia się najsilniejszym impulsom samolubstwa. To silniejszy przymiot, mocniejszy bodziec występuje w takich okazjach. Jest to rozum, zasada, sumienie, mieszkaniec naszego serca, głos wewnętrzny, wielki sędzia i arbiter naszego postępowania. To on właśnie w momencie, gdy zamierzamy zrobić coś, co może zaszkodzić szczęściu innych ludzi, woła nas głosem zdolnym zaskoczyć najbardziej aroganckie namiętności, że jesteśmy tylko jednostką wśród wielu ludzi, pod żadnym względem nie lepsi od innych; że jeśli tak bezwstydnie i bez zastanowienia przedkładamy siebie nad innych, stajemy się słusznym przedmiotem resentymentu, wstrętu i odrazy. Jedyne za jego sprawą poznajemy naszą małość i znikomość wszystkiego, co nas dotyczy, zaś naturalne fałszywe przedstawienie miłości własnej jest w stanie skorygować jedynie oko bezstronnego obserwatora. To on ukazuje nam słusność wielkoduszności i szpetność niesprawiedliwości, słusność rezygnacji z największej korzyści własnej dla jeszcze większych korzyści innych ludzi i szpetność uczynienia najmniejszej szkody innemu człowiekowi, aby uzyskać największą korzyść dla siebie. To nie miłość bliźniego i nie miłość ludzkości skłania nas w wielu okazjach do stosowania tych boskich cnót. To silniejsza miłość i potężniejsze uczucie zazwyczaj występuje w takich okazjach; miłość tego, co zgodne z nakazami honoru, co szlachetne, miłość wzniosłości i godności oraz wyższość naszych charakterów.

- 5 Gdy szczęście albo niedola innych ludzi zależy pod jakimkolwiek względem od naszego postępowania, nie ośmielamy się, jak może sugerować nam samolubstwo, przedkładać interesu jednostkowego nad interes wielu. Głos wewnętrzny natychmiast mówi nam, że zbyt mało cenimy siebie, a zbyt mało innych i że tak postępując

stajemy się właściwym przedmiotem pogardy i oburzenia naszych braci. To nastawienie nie dotyczy też tylko ludzi wielkodusznych i cnotliwych. Każdy niezły żołnierz ma to wpojone, czując, że stałby się przedmiotem pogardy swoich towarzyszy, gdyby uważano go za zdolnego do cofnięcia się przed niebezpieczeństwem czy do wahania się wobec konieczności narażenia lub oddania życia, gdyby dobro służby tego wymagało.

Jednostka nigdy nie powinna tak przedkładać siebie na wet nad inną jednostkę, by ze względu na własną korzyść skrzywdzić czy zaszkodzić temu drugiemu, choć korzyść jego byłaby znacznie większa niż krzywda czy szkoda tego drugiego. Człowiek biedny nie może oszukiwać ani okradać bogatego, choć pożytek z nabytku dla pierwszego byłby znacznie większy niż krzywda wywołana stratą dla drugiego. Głos ludzkiego serca natychmiast woła w tym przypadku także, iż nie jest on lepszy od swego bliźniego i że przez to niesłuszne przedkładanie siebie, staje się właściwym przedmiotem pogardy i oburzenia ludzi; a także, że pogarda i oburzenie skłoni ich do spontanicznego wymierzenia kary za pogwałcenie tych nienaruszalnych zasad, na których szerokim stosowaniu opiera się bezpieczeństwo i spokój ludzkiej społeczności. Nie ma przeciętnie uczciwego człowieka, który nie obawiałby się bardziej wewnętrznego wstydu po dokonaniu takiego czynu, plamy nie do zmycia, która by zostawiła piętno w jego umyśle, niż największego nieszczęścia zewnętrznego, które bez jego winy mogłoby na niego spaść; który nie czułby w sercu prawdy wielkiej maksymy stoickiej, że jeśli jeden człowiek pozbawi niesłusznie drugiego jakiegokolwiek rzeczy albo niesłusznie przysporzy sobie korzyści powodując uszczerbek i szkodę drugiego, to będzie to bardziej sprzeczne z naturą niż śmierć, niż cierpienie,

niż wszystkie niedole, które mogą go dotknąć, zarówno jeśli chodzi o jego ciało, jak i zewnętrzne warunki.

- 7 Jeśli szczęście czy nieszczęście innych rzeczywiście w żadnym względzie nie zależy od naszego postępowania, gdy nasze własne interesy są całkowicie odrębne i oddzielone od ich interesów, tak że nie ma między nimi żadnego związku ani rywalizacji, nie zawsze uważamy za konieczne powściągnąć naturalny a być może niewłaściwy niepokój o nasze własne sprawy albo może naturalną, lecz równie niewłaściwą obojętność na sprawy innych ludzi. Najbardziej pospolite wychowanie uczy nas działać we wszystkich ważnych okolicznościach z bezstronnością wobec siebie i innych i nawet normalny handel w świecie jest w stanie tak dostosować zasady działania, aby w pewnej mierze były zgodne z przyzwoitością. Lecz stwierdzono, że tylko wychowanie szczególne, subtelne może skorygować nierówności naszych biernych uczuć i uważa się, że w tym celu należy się uciec do najsurowszej a jednocześnie najgłębszej filozofii.
- 8 Dwa różne kierunki filozoficzne podejmują próby, abyśmy przyswoili sobie tę najtrudniejszą lekcję moralności. Jeden kierunek usiłuje zwiększyć naszą wrażliwość na interesy innych ludzi; drugi zmniejszyć naszą wrażliwość na nasz własny interes. Pierwszy chciałby, aby nasze uczucia wobec innych odpowiadały naszym naturalnym uczuciom wobec siebie, drugi chciałby, aby nasze uczucia wobec siebie odpowiadały naszym naturalnym uczuciom wobec innych. Oba kierunki, być może, wyznaczyły swoim doktrynom granice wykraczające znacznie poza właściwą normę ustaloną przez naturę i słusność.
- 9 Pierwsi to jękliwi, melancholijni moralisci, którzy bezustannie wyrzucają nam nasze szczęście, gdy tak

wielu naszych braci cierpi niedolę*, którzy uważają naturalną radość z powodzenia za bezbożność, która nie dopuszcza myśli o tych wielu nieszczęśliwych, zawsze uginających się pod brzemieniem różnych nieszczęść, pod ciężarem ubóstwa, w męczarniach choroby, obawie śmierci, wśród obelg i prześladowań ze strony nieprzyjaciół. Współczucie wobec tych nieszczęśliwych, których nigdy nie byliśmy świadkami, o których nigdy nie słyszeliśmy, lecz możemy być pewni, że zawsze nawiedzają wielu naszych współbraci, powinno, jak uważają, stłumić przyjemność szczęśliwców i przynieść pewną melancholię i przygnębienie normalne wszystkim ludziom. Lecz, po pierwsze, ten niesłychany współoddzźwięk uczuciowy z nieszczęściami, o których nic nie wiemy, zdaje się być całkowicie absurdalny i nierozsądny. Biorąc cały glob pod uwagę, przeciętnie na jednego cierpiącego niedolę czy ubóstwo znajdziecie dwudziestu, którym się dobrze powodzi i którzy radują się życiem, a przynajmniej żyją w niezłych warunkach. Z całą pewnością trudno doszukiwać się przyczyny, dlaczego mielibyśmy raczej płakać z jednym człowiekiem niż cieszyć się z dwudziestoma. To sztuczne współczucie poza tym jest nie tylko absurdalne, lecz zdaje się całkowicie niemożliwe, ci zaś którzy pozują jakoby mieli takie cechy, w rzeczywistości ukazują zazwyczaj tylko afektowany, sentymentalny smutek, który nie trafiając do serca sprawia, że zachowanie w towarzystwie i rozmowa są nadzwyczaj ponure i nieprzyjemne. Wreszcie, ta dyspozycja umysłu, nawet gdyby można było ją osiągnąć, byłaby całkowicie bezużyteczna i mogłaby spowodować jedynie, że posiadacz jej stałby się

* Patrz [James] Thomson, *The Seasons, Winter*, [322-8]: *Ah! Little think the gay licentious proud*, etc. Patrz również Pascal [*Myśli?*].

nieszczęśliwy. Jakikolwiek zainteresowanie losem ludzi, których nie znamy lub nie mamy z nimi żadnego związku i którzy znajdują się całkowicie poza obrębem naszej działalności, nam może przynieść jedynie niepokój, w żadnej mierze korzyści dla nich. W jakim celu mielibyśmy się zamartwiać tym, co się dzieje na księżycu? Wszyscy ludzie, nawet znajdujący się w najbardziej odległych stronach mają, niewątpliwie, prawo do naszych dobrych życzeń, i skierowujemy do nich nasze naturalne dobre życzenia. Jeśli wszakże mimo wszystko przypadłby im zły los, niepokój z tej racji nie wydaje się należeć do naszych obowiązków. Tak więc to, że powinniśmy tylko w małej mierze interesować się losem ludzi, którym ani nie możemy pomóc, ani skrzywdzić i którzy pod każdym względem są w stosunku do nas dalecy, zdaje się być mądrym zrzędzeniem Natury i gdyby było możliwe zmienić w tym zakresie pierwotną konstytucję naszego porządku społecznego, nic byśmy nie zyskali przez tę zmianę.

10 Nigdy nie zarzuca się nam, że mamy zbyt mało współodczuwania uczuciowego z radością, jaką przynosi powodzenie. Tam, gdzie nie powstrzymuje jej zazdrość, przychylność, jaką okazujemy powodzeniu, ma tendencję do stania się nadmierną i ci sami moralisci, którzy obwiniają nas o brak wystarczającego współodczuwania uczuciowego wobec nieszczęśliwych, mają za złe naszą lekkomyślność, z jaką jesteśmy aż nadto skłonni podziwiać, a nawet nieomal czcić szczęśliwych, potężnych i bogatych.

11 Do moralistów, którzy usiłują korygować naturalną nierówność uczuć biernych zmniejszając naszą wrażliwość wobec tego, co szczególnie nas interesuje, możemy zaliczyć starożytne szkoły filozoficzne, a szczególnie szkołę

starożytnych stoików. Zgodnie ze stoikami człowiek nie powinien uważać siebie za coś odrębnego i oderwanego od społeczności, lecz za obywatela świata, członka wielkiej naturalnej wspólnoty. Ze względu na dobro tej wielkiej społeczności powinien on zawsze być gotowy poświęcić swój mały własny interes. To, co go dotyczy, nigdy nie powinno poruszać go bardziej niż cokolwiek, co dotyczy każdej innej, równie ważnej części tego ogromnego systemu. Powinniśmy patrzeć na siebie nie w świetle, w jakim skłonne są postawić nas własne samolubne namiętności, lecz w świetle, w jakim będzie nas widział każdy inny obywatel świata. Powinniśmy uważać to, co nam się zdarzy, jakby to zdarzyło się naszemu bliźniemu albo, co sprowadza się do tego samego, jak nasz bliźni patrzy na to, co nam się zdarzyło. „Dajmy na to”, mówi Epiktet, „że zmarło komuś dziecię lub żona, a nie znajdzie się nikt taki, kto by nie mówił: Ależ to rzecz całkiem ludzka! Ale, niech no jemu samemu umrze dziecię lub żona, a natychmiast usłyszysz: Ach, jakiż nieszczęśliwy ja człowiek! A przecież należałoby mieć na pamięci, co też my sami przeżywamy, kiedy posłyszemy o takim samym nieszczęściu innych¹⁷.

Są dwa różne rodzaje nieszczęść osobistych, wobec których nasze odczucia są skłonne wykraczać poza granice przyzwoitości. Są takie, które dotyczą nas tylko pośrednio, dotykając przede wszystkim inne osoby, które są nam szczególnie drogie, takie jak nasi rodzice, nasze dzieci, bracia i siostry, nasi osobiści przyjaciele; są też takie, które dotyczą nas natychmiast i bezpośrednio czy to jeśli chodzi o nasz organizm, nasz los czy naszą reputację; należą do nich ból, choroba, zbliżająca się śmierć, ubóstwo, utrata honoru itd.

W nieszczęściach pierwszego rodzaju nasze uczucia¹⁸

mogą, niewątpliwie, wyjść poza granice, do których dopuszcza surowa przyzwoitość; lecz tak samo mogą nie osiągnąć tych granic i to zdarza się często. Człowiek, który nie odczuwałby bardziej śmierci czy zmartwienia swego ojca czy syna niż takich nieszczęść ojca czy syna innego człowieka, nie okazałby się dobrym synem ani dobrym ojcem. Tak nienaturalna obojętność nie tylko nie wzbudziłaby naszej pochwały, lecz wywołałaby najwyższą dezaprobatę. Jeśli chodzi wszelako o uczucia rodzinne, to jedno z nich rażą, gdy występują w nadmiarze, inne, gdy są niedostateczne. Natura kierowana najmądrzejszymi zamiarami sprawiła, że u większości, a być może, u wszystkich ludzi czułość rodzicielska jest znacznie silniejszym uczuciem niż miłość synowska. Podtrzymanie i pomnożenie gatunków zależy całkowicie od pierwszej, a nie od drugiej. W zwykłych przypadkach istnienie i przetrwanie dziecka zależy całkowicie od opieki rodzicielskiej. Istnienie i przetrwanie rodziców rzadko zależy od opieki dziecka. Dlatego też natura uczyniła miłość rodzicielską tak silnym uczuciem, że na ogół nie potrzeba jej podsycać, lecz hamować; rzadko kiedy moralisci usiłują nauczyć nas, jak dawać upust, lecz jak powściągnąć naszą sympatię, nadmierne przywiązanie, niesłuszne wyróżnienie, do jakiego jesteśmy skłonni wobec naszych dzieci ze szkodą dla innych ludzi. Przeciwnie natomiast, nawołują nas do czulej troski wobec naszych rodziców i do właściwego odplacenia im w podeszłym wieku za życzliwość, którą nam okazali w okresie dzieciństwa i młodości. Dziesięcioro przykazań nakazuje nam czcić ojców naszych i matki nasze. Nie ma wzmianki o miłości do naszych dzieci. Natura dostatecznie przygotowała nas do praktykowania tej miłości. Rzadko oskarża się ludzi, iż udają, że bardziej kochają swoje dzieci, niż to jest naprawdę. Czasami podejrzewa się

ludzi, że okazują uczucia synowskie swoim rodzicom zbyt ostentacyjnie. Ostentacyjną żalność wdów, z tych samych przyczyn, podejrzewa się o nieszczerłość. Gdybyśmy byli przekonani o szczerości tego dobrego uczucia, winniśmy je szanować, nawet gdy występuje w nadmiarze; i choć nie moglibyśmy całkowicie go aprobować, nie powinniśmy surowo go ganić. Sama afekcja jest dowodem, że jest to uczucie chwalebne, przynajmniej w oczach tych, co je demonstrują.

Nawet nadmiar tych dobrych uczuć, które najbardziej 14 skłonne są razić występując nadmiernie, choć może wydawać się naganny, nigdy nie wydaje się odpychający. Ganimy nadmierną miłość i troskę rodzica, jako coś, co ostatecznie może okazać się szkodliwe dla dziecka, a co na razie jest nadzwyczaj uciążliwe dla rodzica; lecz łatwo to wybaczymy i nigdy nie patrzymy na tę miłość z nienawiścią i wstrętem. Lecz brak tej zazwyczaj nadmiernej miłości wydaje się zawsze szczególnie wstrętny. Człowiek, który zdaje się nic nie czuć wobec swoich dzieci, ale traktuje je we wszystkich okolicznościach z niezасłużoną surowością i szorstkością, wydaje się nam najbardziej nienawistny ze wszystkich wstrętnych stworzeń. Poczucie przyzwoitości, dalekie od tego, by chciało wypłenić w nas całkowicie tę nadzwyczajną emocjonalność, którą naturalnie czujemy wobec nieszczęść naszych najbliższych krewnych, zawsze bardziej razi brak niż nadmiar tej emocjonalności. Stoicka apatia nigdy nie jest w takich wypadkach przyjemna i wszystkie metafizyczne sofizmaty, które ją uzasadniają, mogą służyć jedynie do tego celu, by twarda niewrażliwość pyszałka wzrosła dziesięciokrotnie w stosunku do wrodzonej impertynencji. Poeci i powieściopisarze, którzy najlepiej odmalowują subtelność i czułość miłości oraz przyjaźni i wszystkich

innych uczuć osobistych i rodzinnych, Racine, Voltaire; Richardson, Marivaux i Riccoboni¹⁸ są w takich przypadkach znacznie lepszymi nauczycielami niż Zenon, Chryzyp czy Epiktet.

- 15 Ta powściągliwa wrażliwość na nieszczęścia innych, która nie przeszkadza nam w wykonywaniu żadnych obowiązków, melancholia i serdeczna pamięć o zmarłym przyjacielu, męka skrytego bólu, jak mówi Gray¹⁹, nie są w żadnym wypadku uczuciami, które nie zachwycają. Choć zewnętrznie ukazują cechy bólu i smutku, wewnętrznie noszą piętno uszlachetniających przymiotów cnoty i samoaprobaty.
- 16 Inaczej ma się rzecz z nieszczęściami, które dotyczą nas bezpośrednio i wprost, czy to jeśli chodzi o nasze ciało, czy nasz los, czy naszą reputację. Nadmiar wrażliwości dużo bardziej niż jej niedostatek może godzić w poczucie słuszności i niewiele jest przypadków, kiedy stoicka apatia i obojętność są nam bliskie.
- 17 Zwróciliśmy już uwagę na to, że nasz współoddzźwięk uczuciowy z emocjami, biorącymi początek w naszym organizmie, jest niewielki²⁰. Ból powstający z oczywistej przyczyny, taki jak skaleczenie ciała czy rana szarpana jest, być może, doznaniem cielesnym, wobec którego widz czuje największą sympatię. Zbliżająca się śmierć bliźniego także rzadko kiedy uchodzi jego znacznego oddźwięku. Wszelako w obu przypadkach czuje on bardzo niewiele w porównaniu z tym, co czuje osoba głównie zainteresowana, tak że nie udałoby mu się nigdy urazić tej osoby przejawami cierpienia, które wyglądałoby na nazbyt spontaniczne.
- 18 Sam brak bogactwa, samo ubóstwo nie wzbudzają wielkiego współczucia. Skargi z tej racji skłaniają raczej do pogardy niż do współodczuwania²¹. Pogardzamy żebrakiem i choć jego natręctwo może wymusić z naszej

strony jałmużnę, nie udaje mu się nigdy stać się przedmiotem współczucia. Stoczenie się z pozycji majątnej do biedy, jako że zazwyczaj pociąga najprawdziwsze cierpienie dla poszkodowanego, rzadko kiedy nie wzbudza najszczerzego współczucia u obserwatora. Choć w obecnym stanie społeczeństwa to nieszczęście rzadko kiedy występuje bez błędnej administracji majątku, a czasami także bez znacznych błędów w administracji ze strony późniejszej ofiary, to jednak zawsze wielce litujemy się nad nim, tak że nie ma szansy, byśmy pozwolili mu spaść na dno ubóstwa; ale pomoc przyjaciół, często pobłażliwość tych samych wierzących, którzy mieli dużo racji narzekając na jego brak roztropności, pozwalają mu prawie zawsze na pozostanie na pewnym poziomie przyzwoitego, choć skromnego stanu przeciętności. Osobom, które dotknęły takie nieszczęścia, moglibyśmy, być może, łatwo wybaczyć ich słabości; jednocześnie wszakże ci, którzy nic po sobie nie pokazują, którzy z największą swobodą dostosowują się do nowej sytuacji, którzy zdają się nie odczuwać upokorzenia ze zmienionych warunków, lecz opierają swoją pozycję w społeczeństwie nie na bogactwie, lecz na swoim charakterze i postępowaniu, ci ludzie zyskują największą aprobatę i zawsze wywołują największy i najserdeczniejszy podziw.

Jak ze wszystkich nieszczęść zewnętrznych, które mogą 19
dotknąć wprost i bezpośrednio niewinnego człowieka, największym z pewnością jest niezasłużona strata dobrej reputacji, tak znaczny stopień wrażliwości wobec tego, co powoduje takie nieszczęście, nie zawsze wydaje się pozbawiony wdzięku i nieprzyjemny. Często szanujemy młodego człowieka, tym bardziej, gdy sprzeciwia się nawet z pewną dozą gwałtowności niesłusznym zarzutom, które mogły spaść na jego charakter i jego honor. Utrapienie

nie niewinnej młodej damy z racji krążących nieuzasadnionych podejrzeń co do jej prowadzenia, może wydać się często całkiem sympatyczne. Ludzie pewnego wieku, których szerokie doświadczenie błędów i niesprawiedliwości tego świata nauczyło nie zwracać wielkiej uwagi na krytykę czy pochwałę, nie zauważają oszczerstw i pogardzają nimi nie racząc nawet zaszczycić ich nieudanych autorów większym resentymem. Ta obojętność, której pełną podstawą jest trwałe zaufanie do własnych wypróbowanych i ugruntowanych charakterów, byłaby nieprzyjemna u młodych ludzi, którzy nie mogą ani nie powinni mieć tyle pewności siebie. Mogłoby to u nich być poczytywane za zapowiedź w późniejszych latach najbardziej niewłaściwej niewrażliwości w stosunku do prawdziwego honoru i niesławy.

- 20 We wszystkich innych nieszczęściach osobistych, które dotyczą nas wprost i bezpośrednio, trudno byłoby dotknąć kogokolwiek sprawiając wrażenie, iż te nieszczęścia niezbyt nas przejmują. Często z przyjemnością i satysfakcją pamiętamy naszą wrażliwość wobec nieszczęść innych ludzi. Tej wrażliwości wobec własnych nieszczęść nie możemy pamiętać na ogół bez pewnej dozy wstydu i upokorzenia.
- 21 Badając różne odcienie i stopnie słabości człowieka i panowania nad sobą, z jakimi spotykamy się w życiu codziennym, możemy łatwo przekonać się, że ta kontrola naszych biernych uczuć musi nastąpić nie na podstawie zawyżonych sylogizmów wykrętnej dialektyki, lecz na podstawie rygorów ustanowionych przez Naturę, abyśmy mogli przyswoić sobie tę i inne cnoty; ze względu na uczucia realnego czy domniemanego obserwatora naszego postępowania.
- 22 Małe dziecko nie panuje nad sobą, lecz bez względu na rodzaj emocji, czy to będzie strach, czy smutek, czy gniew,

zawsze stara się gwałtownym krzykiem zaalarmować, jak tylko potrafi, swoją nianię lub rodziców. Dopóki pozostaje w zasięgu troski tak stronnicych opiekunów, gniew jest prawdopodobnie jedynym uczuciem, które uczy się powściągać. Dla własnego spokoju opiekunowie często krzykiem i groźbą wymuszają powściągnięcie złości, i uczucie, które uśmierza emocję pobudzającą dziecko do ataku złości, przypomina o konieczności unikania wszelkiego ryzyka. Gdy dziecko dorasta do wieku szkolnego, czyli do współżycia z rówieśnikami, wkrótce odkryje, że rówieśników nie charakteryzuje tak pobłażliwa stronnicyść. Dziecko naturalnie pragnie zyskać ich przychylność i uniknąć ich niechęci czy pogardy. Już choćby względem na własne bezpieczeństwo uczy dziecko tych starań. Wkrótce też stwierdzi, że nie można tego uczynić w inny sposób, niż powściągając nie tylko gniew, ale także wszystkie inne emocje do poziomu, który by odpowiadał życzeniom kolegów i towarzyszy zabaw. W ten sposób wstępnie do znakomitej szkoły nauczającej panowania nad sobą, uczy się, by w większym stopniu być panem siebie i rozpoczyna stosować wobec własnych uczuć rygory, choć do pełnego dojścia ich do władzy często nie wystarczy najdłuższego życia.

We wszystkich osobistych nieszczęściach, w bólu, chorobie, smutku, nawet gdy najsłabszego człowieka odwiedza przyjaciel, a jeszcze bardziej, gdy jest to obcy, natychmiast nachodzi go myśl o wrażeniu, jakie wywoła prawdopodobnie jego sytuacja. Ich oceny sytuacji zastępują jego własną ocenę i jego serce trochę się uspokaja z chwilą, kiedy znaleźli się przy nim. Dzieje się to spontanicznie i niejako mechanicznie; lecz w przypadku człowieka słabego nie trwa to długo. Jego własna ocena sytuacji natychmiast powraca. Tak jak przedtem pogrąża się w jękach,

łzach, lamentach i tak jak dziecko, zanim osiągnęło wiek szkolny, usiłuje doprowadzić do pewnej zgodności między własnym smutkiem i współczuciem widza, nie powściągając swojego smutku, lecz natarczywie domagając się współczucia.

- 24 W przypadku człowieka o trochę silniejszym charakterze, ten efekt obecności innych jest trochę trwalszy. Stara się on, jak tylko może, uważać na opinię, jaką prawdopodobnie o jego sytuacji wyrobią sobie jego towarzysze. Jednocześnie czuje szacunek i aprobatę, jaką naturalnie do niego skierują, gdy zachowa spokój; i choć znajduje się pod wpływem świeżego wielkiego nieszczęścia, zdaje się odczuwać je nie więcej, niż oni faktycznie to odczuwają. Aprobuję i pochwała siebie za sprawą współodczuwania z ich aprobatą, zaś przyjemność, którą czerpie z tego uczucia, podtrzymuje go i umożliwia łatwiejsze sprostanie temu wielkiemu wysiłkowi. W większości wypadków unika wzmianek o własnym nieszczęściu, a jego towarzysze, jeśli są znośnie wychowani, zwracają uwagę, by nie powiedzieć czegoś, co skierowałoby jego myśli na ten temat. Stara się zabawiać ich, jak to zazwyczaj czynił, obojętnymi sprawami, a jeśli czuje się dość silny, by odważyć się wspomnieć swoją niedolę, stara się mówić o niej, tak jak uważa, że oni są w stanie o niej mówić, a nawet czuć nie głębiej niż oni są w stanie ją odczuwać. Jeśli jednak nie jest dobrze zahartowany w twardych rygorach opanowania, wkrótce zmęczy go ta powściągliwość. Zmęczy go długa wizyta i pod koniec grozi mu nieustannie zrobienie tego, przed czym się nie powstrzyma z chwilą, gdy wizyta się skończy, od pogrążenia się we wszystkich słabościach spowodowanych wielkim smutkiem. Współczesne dobre maniery, które są ogromnie pobłażliwe wobec ludzkich słabości, zabraniają przez pewien okres

wizyt obcych ludzi, jeśli kogoś dotknęło wielkie nieszczęście rodzinne, a dopuszczają jedynie wizyty najbliższych krewnych i intymnych przyjaciół. Uważa się, że obecność tych ostatnich będzie narzucała mniej powściągliwości niż obecność obcych; osoby cierpiące zaś mogą z większą łatwością dostosować się do uczuć tych, ze strony których mają prawo oczekiwać więcej pobłażliwego współodczuwania. Ukryci nieprzyjaciele, którzy wyobrażają sobie, że nikt nie wie, że takimi są, często lubią składać takie współczujące wizyty tak wcześnie, jak to robią najbliżsi przyjaciele. Nawet najślabszy człowiek w takim przypadku stara się utrzymać swą męską postawę, a będąc oburzony i mając w pogardzie ich złośliwość zachowywać się pogodnie i ze swobodą, na jaką go tylko stać.

Człowiek rzeczywiście silny i stanowczy, człowiek mądry 25 i sprawiedliwy, który jest doskonale wychowany w znakomitej szkole panowania nad sobą, w krzątaninie i obowiązkach światowych narażony, być może, na wichrzycielski gwałt i niesprawiedliwość oraz na trudy i niebezpieczeństwa wojny, utrzymuje kontrolę swoich uczuć biernych we wszystkich okolicznościach; czy to w samotności, czy w towarzystwie zachowuje prawie taką samą postawę i czuje nieomal w ten sam sposób. Doświadczając pomyślności czy zawodu, powodzenia czy rozczarowania, wobec przyjaciół czy nieprzyjaciół, często musi podtrzymywać swój hart. Nigdy nie ośmiela się zapomnieć nawet przez chwilę oceny, jaką jego uczucia i postępowanie zyskają u bezstronnego obserwatora. Nigdy nie ośmiela się tolerować, by głos ludzkiego serca uszedł choćby na chwilę jego uwagi. Oczyma tego wielkiego współtowarzysza zwykł jest zawsze oglądać wszystko, co go dotyczy. W tym przyzwyczajeniu uzyskał znakomitą wprawę. Stałą jego troską i niewątpliwie stałą potrzebą, jest kształtowanie

albo usiłowanie ukształtowania nie tylko postępowania zewnętrznego i zachowania, lecz także w miarę możliwości nawet jego wewnętrznych emocji i uczuć zgodnie z uczuciami tego strasznego, lecz szanownego sędziego. Nie sprowadza się to tylko do symulowania uczuć bezstronnego obserwatora. On naprawdę je przejmuje. Nieomal utożsamia się z tym bezstronnym obserwatorem, nieomal nim się staje i nawet nie czuje inaczej niż tak, jak ten wielki sędzia jego postępowania nakazuje mu czuć.

26 Stopień aprobaty, z jaką każdy człowiek w takich okolicznościach patrzy na swoje postępowanie, jest większy lub mniejszy, dokładnie proporcjonalnie do stopnia panowania nad sobą, jakie jest konieczne do powstania jego samoaprobaty. Tam, gdzie potrzeba niewiele panowania nad sobą, odczuwamy niewielką samoaprobatę. Człowiek, który tylko zadrapał się w palec, nie może za bardzo chwalić się, choć wygląda na to, że natychmiast zapomniał o swoim mizernym nieszczęściu. Człowiek, który wskutek strzału armatniego stracił nogę i który w chwilę później mówi i postępuje ze zwykłym u siebie chłodem i spokojem, ponieważ stosuje większy stopień opanowania, naturalnie czuje większy stopień samoaprobaty. U większości ludzi wobec takiego wypadku ich naturalna opinia o własnym nieszczęściu narzuciłaby się im z taką żywością i siłą barw, że całkowicie zatarłaby wszelką myśl o innej opinii. Czuli by jedynie własny ból i strach, tylko na to zwracaliby uwagę i całkowicie by nie zauważyli i zlekceważyli nie tylko ocenę bezbłędnego głosu ludzkiego serca, ale nawet rzeczywistych obserwatorów, którzy mogli być obecni.

27 Nagroda, jaką Natura przyznaje za dobre zachowanie w nieszczęściu, jest w ten sposób dokładnie proporcjonalna do stopnia tego dobrego zachowania. Jedyne zadość-

uczynienie, które mogłaby wymierzyć za gorycz bólu i smutku, jest więc także przy równych stopniach dobrego zachowania dokładnie proporcjonalne do stopnia tego bólu i smutku. W stosunku do stopnia panowania nad sobą, niezbędnego do pokonania naszej wrodzonej wrażliwości, przyjemność i duma zwycięstwa jest znacznie większa; ta przyjemność i duma są tak wielkie, że żaden człowiek, który ich doświadcza, nie może być całkowicie nieszczęśliwy. Męki cierpienia i rozpacz nie mogą nigdy wkroczyć do jego serca, w którym gości samozadowolenie; a choć jest być może przesadą powiedzieć za stoikami, że w wypadku przedstawionym wyżej, szczęście mądrego człowieka jest w każdym względzie równe temu, które by wystąpiło w innych okolicznościach, to jednak trzeba przyznać przynajmniej, że pełne korzystanie z samopochwały, choć nie może całkowicie unicestwić bólu, powinno z całą pewnością przynieść ulgę w cierpieniach.

W takich paroksyzmach cierpienia, jeśli mogą użyć tego wyrażenia, najmądrzejszy i najsilniejszy człowiek w celu zachowania spokoju umysłu musi, jak sądzę, dokonać znacznego, a nawet bolesnego wysiłku. Jego własne naturalne poczucie własnego cierpienia, jego własna naturalna ocena sytuacji mocno go gnębi i bez bardzo znacznego wysiłku nie może skoncentrować swojej uwagi na ocenie bezstronnego obserwatora. Obie oceny ujawniają mu się jednocześnie. Jego poczucie honoru, jego wzgląd na własną godność prowadzą go do skupienia całej uwagi na jednej ocenie. Jego wrodzone, nie wyuczone i niezdyscyplinowane doznania nieustannie wzywają go do koncentracji na drugiej. W tym przypadku nie utożsamia się on w pełni z idealnym głosem ludzkiego serca, nie staje się bezstronnym obserwatorem własnego postępowania. Różne opinie dwóch czynników goszczą

w jego duszy odrębnie i niezależne od siebie i każda z nich kieruje jego postępowaniem inaczej, niż kieruje druga. Jeśli przyjmie opinię wskazaną przez honor i godność, Natura, z całą pewnością, nie zostawi go bez rekompensaty. Cieszy go własna pełna samoaprobata i pochwała każdego szczerego, bezstronnego obserwatora. Za sprawą niezmiennych praw cierpi wszelako dalej i rekompensata mu udzielona, choć bardzo znaczna, nie wystarczy w pełni do zadośćuczynienia cierpieniom, które te prawa nakładają. Nie jest też właściwe, by było inaczej. Gdyby ta rekompensata była pełna, mógłby, ze względu na interes własny, nie mieć motywów do uniknięcia wypadku, który z konieczności pomniejsza jego użyteczność zarówno dla niego samego, jak i dla społeczeństwa. Natura zaś, ze względu na rodzicielską troskę o niego i o społeczeństwo, miała na uwadze, by gorliwiej unikał takich wypadków. Cierpi więc i choć w mękach cierpienia nie tylko zachowuje męstwo postawy, lecz także zrównoważenie i trzeźwość oceny, to wymaga to z jego strony największych i najbardziej wyczerpujących wysiłków.

29 Dzięki konstytucji natury ludzkiej, cierpienie nie może jednak trwać wiecznie. Jeśli człowiek przeżyje paroksyzm bólu, wkrótce bez żadnego wysiłku powraca do normalnego spokoju. Człowiek z drewnianą nogą niewątpliwie cierpi i przewiduje, że jego cierpienie będzie trwać przez resztę życia, a to jest bardzo kłopotliwe. Wkrótce jednak zacznie spoglądać na swój kłopot dokładnie tak, jak ocenia go bezstronny obserwator: jako niedogodność, która pozwala mu korzystać ze zwykłych przyjemności zarówno w samotności, jak w towarzystwie. Wkrótce zaczyna utożsamiać siebie z idealnym głosem serca ludzkiego, wkrótce sam staje się bezstronnym obserwatorem swojej sytuacji.

Już nie płacze, już nie biada, już nie smuci się z tego powodu, jak czyniłby to początkowo słaby człowiek. Doskonale przyzwyczajają się do opinii bezstronnego obserwatora, tak że bez wysiłku, bez starań nigdy nie ma zamiaru patrzeć na swoje nieszczęście w inny sposób.

Niezawodna pewność, z jaką wszyscy ludzie wcześniej ³⁰ czy później dostosowują się do tego, co staje się ich stałą sytuacją, może, zapewne, pobudzić nas do myśli, że stoicy przynajmniej w tym zakresie istotnie zbliżali się do prawdy, mówiąc że między jedną a drugą stałą sytuacją nie ma istotnej różnicy, jeśli chodzi o prawdziwe szczęście; a jeśli jest jakaś różnica, to sprowadza się tylko do tego, by umożliwić uczynienie pewne z nich przedmiotami prostego wyboru i preferencji; lecz nie gorącego, żarliwego pragnienia; inne zaś, po prostym odrzuceniu, uznać, że odpowiadają, by je pozostawić na uboczu i unikać, ale nie uczynić przedmiotem gorącej, żarliwej niechęci. Na szczęście składa się spokój i radość. Bez spokoju nie może być radości, a tam, gdzie jest pełny spokój, trudno znaleźć cokolwiek, co nie byłoby w stanie bawić. Wszelako w każdej stałej sytuacji, gdzie nie oczekuje się zmiany, serce każdego człowieka po krótszym lub dłuższym czasie powraca do swego naturalnego, zwykłego stanu spokoju. Doświadczając powodzenia po pewnym czasie znowu popada w ten stan spokoju, w przeciwnościach po pewnym czasie wznosi się do niego. Uwięziony i skazany na samotność w Bastylii modny, lekkomyślny hrabia de Lauzun po pewnym czasie odzyskał dość spokoju, by być w stanie zabawiać się, karmiąc pająka ²². Umysł lepiej wyposażony zapewne szybciej odzyskałby spokój, a także szybciej znalazłby w swoich własnych myślach znacznie lepszą rozrywkę.

Zarówno nieszczęścia, jak niepokoje w życiu ludzkim ³¹

mają kapitalne źródło w przecenianiu różnicy między stałą sytuacją i sytuacją zmienioną. Skąpstwo przecenia różnicę między ubóstwem i bogactwem, ambicja różnicę między stanowiskiem prywatnym a publicznym; próżność różnicę między życiem w zapomnieniu a cieszeniem się z doskonałej reputacji. Osoba podlegająca wpływowi któregokolwiek z tych przesadnych uczuć nie tylko jest nieszczęśliwa w aktualnej sytuacji, w której się znajduje, lecz często jest skłonna zakłócić spokój społeczny, aby osiągnąć ten niemądrze podziwiany cel. Już powierzchowna obserwacja jednakże może ją przekonać, że we wszystkich codziennych sytuacjach w życiu ludzkim, człowiek życzliwie usposobiony może przejawiać w równej mierze spokój, pogodę ducha i zadowolenie. Niektóre z tych sytuacji mogą, niewątpliwie, zasługiwać, by przedkładać je nad inne, lecz żadna z nich na tyle, by dążyć do niej z tak żarliwą gorliwością, że doprowadzi to nas do łamania zasad roztropności czy sprawiedliwości; albo do zniszczenia w przyszłości spokoju naszych serc czy to z racji pamiętania naszego błędu czy wyrzutów sumienia z powodu przerażającej własnej niesprawiedliwości. Wszędzie tam, gdzie nie kieruje nami roztropność, wszędzie tam, gdzie sprawiedliwość nie pozwala próbować zmienić naszej sytuacji, człowiek, który próbuje ją zmienić, prowadzi najbardziej nierówną grę hazardową i stawia wszystko przeciw byle czemu. To, co faworyt króla Epiru powiedział swojemu władcy, można zastosować do wszystkich ludzi w codziennych sytuacjach życia ludzkiego. Kiedy król wymienił mu, we właściwym porządku, wszystkie zwycięstwa, które zamierzał odnieść i doszedł do ostatniego z nich, faworyt powiedział: Co wasza wysokość proponuje zrobić następnie? Potem, powiedział król, zamierzam zabawić się z przyjaciółmi i będę starał się być dobrym kompanem

przy kielichu. Na to powiedział faworyt: Cóż powstrzymuje waszą wysokość od zrobienia tego już teraz?²³ W najbar-dziej olśniewającej i korzystnej sytuacji, jaką może uka-zać nam fantazja, przyjemności, na których zamierzamy zbudować nasze prawdziwe szczęście, sprowadzają się prawie zawsze do takich przyjemności, które w naszym obecnym, choć skromnym, położeniu są w zasięgu ręki i w naszej mocy. Z wyjątkiem takich marnych przyjem-ności, jak próżność i poczucie wyższości, w najskromniej-szym położeniu, gdzie tylko istnieje wolność osobista, znajdziemy wszystkie inne przyjemności, które są do-stępne ludziom o wysokich pozycjach. Zaś przyjemności takie, jak próżność i poczucie wyższości rzadko są zgodne ze spokojem, zasadą i podstawą wszelkiej prawdziwej i zadowolającej przyjemności. Nie jest też całkowicie pewne, iżby przy doskonałej pozycji, do której dążymy, można korzystać z rzeczywistych zadowolających przyjem-ności równie bezpiecznie, jak mając pozycję skromną, od której z taką gorliwością chcemy uciec. Jeśli zbadamy kroniki historyczne, jeśli uświadomimy sobie zdarzenia z kręgu naszych doświadczeń, rozważymy uważnie po-stępowanie prawie wszystkich wielkich nieszczęśników czy to w życiu osobistym, czy publicznym, o których czy to mogliśmy czytać, słyszeć czy których sobie przypomi-namy, stwierdzimy, że nieszczęścia dla znacznej więk-szości z nich powstały z tego, że będąc w sytuacji, w której właściwe było pozostać i być zadowolonym, nie zdawali sobie sprawy, gdzie im jest dobrze. Napis na płycie na-grobkowej człowieka, który próbował poprawić niezły stan organizmu przyjmując leki: *Czułem się dobrze, chciałem czuć się lepiej i oto tu jestem*²⁴, może na ogół z całą słusnością stosować się do nieszczęść z powodu skąpstwa i ambicji, które zawiodły oczekiwania.

32 Może się to wydać osobliwą obserwacją, lecz myślę, że tak jest istotnie, iż w nieszczęściach, w których dopuszcza się jakieś środki ratunku, większość ludzi nie tak łatwo i nie zawsze odzyskuje naturalny, zwykły spokój, jak w tych nieszczęściach, o których po prostu wiemy, że nie ma na nie ratunku. W przypadku tych ostatnich nieszczęść, głównie w paroksyzmie bólu, lub jego pierwszym ataku, możemy stwierdzić jakąś znaczącą różnicę między uczuciami i postępowaniem mądrego człowieka i ludzi słabych. W końcu Czas, wielki, powszechny pocieszyciel stopniowo sprowadza emocje słabego człowieka do tego samego poziomu spokoju, który człowiek mądry osiąga od początku zgodnie z tym, co nakazuje mu liczenie się z własną godnością i męstwem. Człowiek z drewnianą nogą jest oczywistym tego przykładem. W nieodwracalnym nieszczęściu spowodowanym przez śmierć dzieci, czy przyjaciół i krewnych, nawet człowiek mądry może przez pewien czas pograć się w jakimś stopniu w umiarkowanym smutku. Uczuciowa, lecz słaba kobieta często w takich okazjach popada nieomal w szaleństwo. Jednakże Czas, prędzej czy później nigdy nie zawiedzie w doprowadzeniu najsłabszej kobiety do poziomu spokoju właściwego nasilniejszemu mężczyźnie. We wszelkich nieodwracalnych nieszczęściach, które dotyczą wprost i bezpośrednio człowieka mądrego, stara się on od początku przewidywać i cieszyć się z przyszłego spokoju, który, jak oczekuje, po upływie paru miesięcy, czy paru lat, z pewnością w końcu do niego powróci.

33 W nieszczęściach, w których z natury rzeczy widzi się, lub zdaje się widzieć, możliwość remediów, lecz w których środki zastosowania tego remedium nie są w zasięgu cierpiącego człowieka, jego próżne, bezowocne wysiłki, by przywrócić dawną sytuację, jego ciągły niepokój,

by to osiągnąć, powtarzające się niepowodzenia na skutek popełnionych błędów, oto co głównie przeszkadza człowiekowi do odzyskania naturalnego spokoju i często czyni nieszczęśliwym na całe życie; podczas gdy u człowieka, na którego spadło większe nieszczęście, lecz który zwyczajnie nie widział możliwości zastosowania leku, nie zakłóciłoby to spokoju dłużej niż przez dwa tygodnie. W utracie łask monarchy i popadnięciu w niełaskę, w utracie władzy, by stać się bez znaczenia, w stoczeniu się od bogactwa do ubóstwa, z wolności do więzienia, z dobrego zdrowia do ciągnącej się chronicznej, być może nieuleczalnej choroby, człowiek, który najmniej walczy, który z największą łatwością godzi się z losem, który mu przypadł, bardzo szybko odzyskuje zwykły, naturalny spokój i patrzy na najbardziej nieprzyjemne okoliczności swojej sytuacji w tym samym świetle, a być może mniej niepomyślnym świetle, niż to, jak jest skłonny na nie patrzeć najbardziej bezstronny obserwator. Frakcje, intrygi i spiski zakłócają opanowanie nieszczęsnego męża stanu. Szalone plany, wizje kopalni złota zakłócają spokój zrujnowanego bankruta. Więzień, który nieustannie knuje ucieczkę z więzienia, nie może skorzystać z naturalnego bezpieczeństwa, które nawet więzienie może mu zapewnić. Leki wskazane przez doktora są często największą torturą dla nieuleczalnego pacjenta. Mnich, który mając na celu pocieszenie Joanny Kastylijskiej po śmierci jej męża Filipa, powiedział jej, że w czternaście lat po śmierci pewnego króla modlitwy jego pogrążonej w smutku małżonki przywróciły go do życia, nie mógł spodziewać się, by jego zmyślane opowiadanie mogło przynieść zrównoważenie umysłu nieszczęśliwej królowej. Usiłowała ona powtórzyć ten eksperyment w nadziei takiego samego powodzenia. Przez długi czas sprzeciwiała się pogrzebaniu

małżonka, a zaraz po podniesieniu jego zwłok z mar oczekiwała przez cały czas i prawie bez przerwy pilnowała z gorliwą niecierpliwością zapamiętałej nadziei szczęśliwej chwili, gdy ziszczą się jej pragnienia i jej ukochany Filip ożyje *.

34 Nasza wrażliwość wobec doznań innych ludzi, daleka by ją uważać za niezgodną z męską postawą panowania nad sobą, jest tą właśnie zasadą, na której męskość się opiera. Ta sama zasada, czy instynkt w przypadku nieszczęścia naszego bliźniego, popycha nas do współczucia z jego żalem; w naszych własnych nieszczęściach popycha nas do powstrzymania się od skrajnych, przykrych lamentów naszego własnego żalu. Ta sama zasada, czy instynkt, który wobec pomyślnej sytuacji naszego bliźniego, w jego powodzeniu popycha nas do gratulacji z okazji jego radości, w naszej własnej pomyślnej sytuacji, we własnym powodzeniu popycha nas do powstrzymania się od lekkomyślnej, nieumiarkowanej własnej radości. W obu wypadkach, właściwość naszych uczuć i emocji zdaje się być dokładnie proporcjonalna do żywości i siły, z jaką włączamy się i doznajemy współoddźwięku z jego uczuciami i emocjami.

35 Człowiek niezwyklej prawości, którego spontanicznie kochamy i szanujemy, to człowiek, który do najwspanialszego opanowania własnych naturalnych uczuć miłości własnej dołącza najbardziej znakomitą wrażliwość zarówno wobec naturalnych, jak sympatetycznych uczuć innych ludzi. Człowiek, który do wszystkich czułych, miłych i delikatnych cnót dołącza wszystko, co znakomite, co budzi głęboki respekt i szacunek, musi niewątpliwie

* Patrz Robertson, *Karol V*, t. II, ss. 14-15, I wydanie [William Robertson, *The History of Reign of the Emperor Charles V*].

być naturalnym i właściwym przedmiotem największej naszej miłości i podziwu²⁵.

Osoba najlepiej wyposażona przez naturę do przyswojenia sobie pierwszego zespołu cnót jest tym samym najlepiej wyposażona do przyswojenia sobie tego drugiego zespołu. Człowiek, który najbardziej odczuwa radości i smutki innych, jest najlepiej wyposażony do posiadania największej kontroli własnych radości i smutków. Człowiek o najdoskonalszym poczuciu ludzkości, jest oczywiście lepiej wyposażony do posiadania najwyższej miary panowania nad sobą. Jednakże nie zawsze może je posiadać, a bardzo często zdarza się, że go nie posiada. Mógł zbyt długo żyć w dobrobycie i zażywać nadto spokoju. Gwałtowne działanie frakcji, niedostatek i niebezpieczeństwo wojen mogły go nigdy nie dotykać. Mógł nie doświadczyć nigdy zuchwalstwa ludzi wyższych stanem, zawistnej, złośliwej zazdrości równych mu czy krzywdy spowodowanej złodziejstwem ludzi niższych stanem. Gdy na starość przypadkowa zmiana losu narazi go na to wszystko, wrażenie będzie zbyt dotkliwe. Posiada on dyspozycję do osiągnięcia pełnego panowania nad sobą, lecz nigdy nie miał okazji go osiągnąć. Brak było zaprawy i praktyki, a bez nich nie można ugruntować zadowalającego nawyku. Trudy, niebezpieczeństwa, krzywdy, nieszczęścia są jedynymi mistrzami, pod których kierunkiem możemy nauczyć się wykorzystania tej cnoty. Są to jednak mistrzowie, do których nikt ochoczo nie wstępuje na naukę.

Sytuacje, w których najlepiej może się rozwijać subtelna cnota poczucia ludzkości, w żadnym wypadku nie są takie same jak najbardziej odpowiednie sytuacje do osiągnięcia surowej cnoty panowania nad sobą. Człowiek, któremu się dobrze powodzi, najlepiej może pomagać innym w nieszczęściu. Od człowieka, który sam jest

narażony na niedostatek, przede wszystkim oczekuje się natychmiast, by zajął się własnymi uczuciami i je opanował. W łagodnym blasku słonecznym niezakłóconego spokoju, w cichym spoczynku i bezczynnej, skupionej filozoficznej zadumie, miękka cnota poczucia ludzkości najlepiej rozkwita i może się rozwijać aż do swego szczytu. W takich sytuacjach jednakże najznakomitsze i najdoskonalwsze stosowanie cnoty panowania nad sobą jest ograniczone. Pod groźnym, niosącym burzę niebem wojny i spisku, poruszeń społecznych i niepokoju najlepiej prosperuje zdecydowana surowość panowania nad sobą. Lecz w takich sytuacjach, najbardziej intensywne podsuwanie myśli o poczuciu ludzkości trzeba często stłumić lub zlekceważyć, a każde takie zlekceważenie grozi osłabieniem zasady poczucia ludzkości. Jak często obowiązkiem żołnierza jest nie skorzystać z łaski darowania mu życia, tak samo czasami może być zobowiązany do niestosowania łaski, a poczucie ludzkości człowieka, który wielokrotnie musiał podporządkować się temu nieprzyjemnemu obowiązkowi, musi doznać znacznego ubytku. Dla dobrego samopoczucia aż nadto jest gotowy do nabycia nawyku lekkiego traktowania nieszczęścia, które często musi powodować; zaś sytuacje, które wymagają najszlachetniejszego stosowania panowania nad sobą, narzucając konieczność naruszenia czasami własności, a czasami życia bliźniego, zawsze mają tendencję do zmniejszenia, a nazbyt często do całkowitego unicestwienia tego nienaruszalnego względu zarówno na własność, jak życie innych, co jest podstawą sprawiedliwości i poczucia ludzkości. Dlatego też często zdarza się spotkać w towarzystwie ludzi o wielkiej cnotie człowieczeństwa, którzy mają niewiele opanowania, lecz są obojętni, zniechęceni i łatwo ulegają rozterkom z powodu trudności i niebezpieczeństw wynikających z naj-

bardziej szlachetnych dążeń; i przeciwnie, są ludzie całkowicie opanowani, których nie może zniechęcić żadna trudność, przerazić żadne niebezpieczeństwo i którzy zawsze są gotowi do najśmielszych i najbardziej bezna-
dziejnych przedsięwzięć, lecz którzy jednocześnie zdają się nie dopuszczać wszelkiego poczucia sprawiedliwości i człowieczeństwa.

W samotności zbyt mocno jesteśmy skłonni odczuwać 38
wszystko, co nas dotyczy; jesteśmy skłonni przeceniać przysługi, których przypadło nam dokonać i krzywdy, które mogły nam się zdarzyć; nazbyt skłonni jesteśmy odczuwać dumę z naszej dobrej sytuacji i trapić się własnym złym losem. Rozmowa z przyjacielem wprowadza nas w lepszy nastrój, z obcym w jeszcze lepszy. Głos ludzkiego serca, abstrakcyjnego i idealnego obserwatora naszych uczuć i postępowania często trzeba dopiero obudzić i podsunąć mu jego obowiązki przez obecność prawdziwego obserwatora; zawsze też od tego obserwatora, od którego możemy spodziewać się najmniej współczucia i pobłażania, prawdopodobnie otrzymamy najpełniejszą lekcję panowania nad sobą.

Czy spotkała cię przeciwność? Nie smuć się w mroku 39
swojej samotności, nie kontroluj swojego smutku według wyrozumiałej sympatii bliskich przyjaciół, powróć możliwie najszybciej do jasnego światła dziennego w świecie i społeczeństwie. Przebywaj z obcymi, z ludźmi, którzy nie nie wiedzą o twoim nieszczęściu, nie unikaj nawet wrogów; lecz pozwól sobie na przyjemność, by ich złośliwa radość została zawstydzona, gdy dasz im do zrozumienia, jak niewiele dotknęło cię nieszczęście i jak bardzo nad nim panujesz.

Czy powodzi ci się dobrze? Nie ograniczaj swojej ra- 40
dości z dobrego losu do ścian twego domu, do towarzystwa

własnych przyjaciół, być może twoich pochlebców, do tych, którzy z twego powodzenia snują nadzieje poprawienia własnego losu. Przebywaj z ludźmi niezależnymi od ciebie, którzy umieją cenić cię za charakter i postępowanie, a nie za bogactwo. Ani nie szukaj, ani nie unikaj, ani nie wciskaj się do towarzystwa, ani nie uciekaj od ludzi, którzy kiedyś zajmowali zwierzchnie nad tobą stanowisko i którzy mogą się czuć urażeni, że obecnie jesteś im równy, a może przewyższasz ich stanem. Arogancja wynikająca z ich dumy jest w stanie, być może, uczynić ich towarzystwo nieprzyjemnym, ale jeśli tak nie jest, bądź pewien, że jest to najlepsze towarzystwo, jakie możesz znaleźć i jeśli przez prostotę i bezpretensjonalną postawę zyskasz ich przychyłność i życzliwość, możesz czuć się zadowolony, że pozostałeś skromny i nie przewróciło cię się w głowie z powodu powodzenia.

- 41 Poprawność naszych uczuć moralnych nigdy bardziej nie jest narażona na zakłócenie niż wtedy, gdy w pobliżu jest wyrozumiały, stronniczy obserwator, podczas gdy obojętny i bezstronny jest daleko.
- 42 Neutralne narody są jedynie obojętnymi i bezstronnymi obserwatorami postępowania jednego niezależnego państwa względem drugiego. Lecz są one położone w takiej odległości, że nieomal są poza zasięgiem uwagi. Gdy dwa narody są poróżnione, obywatel każdego z nich nie przejmuje się bardzo uczuciami, jakie mogą żywić obce ludy względem jego postępowania. Cała jego ambicja sprowadza się do uzyskania aprobaty własnych współobywateli; a ponieważ ich wszystkich ożywiają takie same wrogie emocje, które jego ożywiają, trudno byłoby bardziej ich zadowolić, jak rozwścieczając i obrażając nieprzyjaciół. Stronniczy obserwator jest blisko, bezstronny daleko. Podczas wojen i pertraktacji obserwuje się rzadko reguły

sprawiedliwości. Nieomal całkowicie lekceważy się prawdę i uczciwe postępowanie. Łamie się traktaty, a zerwanie ich, jeśli przynosi jakieś korzyści, na ogół nie przynosi ujmy dla gwałciciela. Ambasadora, który wyprowadza w pole ministra obcego państwa, podziwia się i pochwała. Człowieka sprawiedliwego, który pogardza przyjęciem albo oddaniem korzyści, ale który uważałby, iż mniejszą ujmą jest oddać korzyść niż ją przyjąć, człowieka, który we wszystkich prywatnych pertraktacjach zyskałby największą miłość i szacunek, w publicznych pertraktacjach uważa się za głupca, który nie rozumie swojego zadania; i zawsze przyciąga tylko pogardę, a czasami nawet odrazę swoich współobywateli. W czasie wojny nie tylko gwałci się to, co się nazywa prawami narodów, nie przysparzając sobie (u własnych współobywateli, z których sądami popełniający bezprawie tylko się liczy) znaczącej hańby, ale same te prawa, pokażną ich cześć, ustanawia się niewiele biorąc pod uwagę najbardziej podstawowych oczywistych zasad sprawiedliwości. To, że niewinna strona, choć może mieć jakiś związek ze stroną winną, czy być od niej uzależnioną (czemu, być może, nie można zapobiec), nie powinna z tego względu cierpieć ani być uważana za winną, jest jedną z najbardziej podstawowych i oczywistych zasad sprawiedliwości. W najbardziej niesprawiedliwych wojnach jednakże zazwyczaj monarcha albo władcy są jedynie winni. Poddani są nieomal zawsze całkowicie niewinni. Jeśli jednak odpowiada to publicznym wrogom, przywłaszczają sobie własność spokojnych obywateli na lądzie i morzu; ich ziemie niszczy się, ich domy pali, a ich samych, jeśli ośmielą się wszcząć jakiś opór, morduje się i uprowadza do niewoli. Wszystko to się dzieje w najpełniejszej zgodzie z tym, co się nazywa prawami narodów.

43 Animoszja wrogich frakcji, czy to świeckich czy kościelnych, jest często jeszcze bardziej gwałtowna niż animoszja wrogich narodów, zaś ich wzajemne postępowanie jeszcze bardziej okrutne. To, co można nazwać prawami frakcji, jest często tworem poważnych autorów jeszcze mniej liczących się z zasadami sprawiedliwości niż w przypadku tego, co nazywamy prawami narodów. Największy patriota nigdy nie uważał za poważne pytać: „Czy powinno się dotrzymać słowa wrogom publiczyn?” „Czy powinno się dotrzymać słowa buntownikowi?” „Czy powinno się dotrzymać słowa heretykowi?” — oto pytania, które gwałtownie ożywiały sławnych doktorów, zarówno świeckich, jak duchownych. Wydaje mi się, że zbyt często jest stwierdzenie, że zarówno buntownicy, jak heretycy należą do tych nieszczęśliwych osób, które, gdy sprawy weszły w jakimś stopniu na drogę gwałtu, mieli pecha być stroną słabszą. W narodzie rozprzężonym przez frakcje jest niewątpliwie zawsze kilku, choć zazwyczaj jedynie bardzo niewielu ludzi, którzy zachowują swoje sądy nieskażone przez ogólną zarazę. Rzadko kiedy nie sprowadza się to, bez względu na miejsce, do samotnej jednostki pozbawionej wszelkiego wpływu, osoby, którą obie partie pozbawiły zaufania z racji jej bezstronności a która, choć może być jedną z najmądrzejszych, z konieczności, ze względu właśnie na to, stała się najmniej znaczącą osobą w społeczeństwie. Wszyscy tacy ludzie spotykają się z pogardą i drwiną, a często nienawiścią ze strony najbardziej szalonych zagorzalców obu partii. Prawdziwy członek partii nienawidzi bezstronności i pogardza nią i w rzeczywistości żadna inna przywara nie mogłaby tak skutecznie zdyskwalifikować go jako członka partii, jak ta prosta cnota. Prawdziwy, szanowany, bezstronny obserwator znajduje się więc w każdym razie bardzo daleko od przemocy i sza-

leństwa współzawodniczących stronnictw. Otóż dla nich, taki obserwator nie może istnieć w jakimkolwiek miejscu wszechświata. Nawet wielkiemu Sędziemu wszechświata przypisują własną stronnicość i często uważają, że Boski Byt działa poruszany ich własnymi mściwymi, niepohamowanymi namiętnościami. Frakcje i fanatyzm zawsze więc są największymi niszczycielami uczuć moralnych.

Jeśli chodzi o temat panowania nad sobą, dodam tylko, 44 że w naszym podziwie dla człowieka, który w najcięższym, najmniej oczekiwanym nieszczęściu dalej okazuje hart i stanowczość w postępowaniu, zawsze zakładamy, że jego wrażliwość na te nieszczęścia jest bardzo duża i wymaga wielkiego wysiłku, aby je pokonać, albo opanować. Człowiek, który jest całkowicie niewrażliwy na ból cielesny, nie może zasługiwać na pochwałę za wytrzymanie tortur z największą cierpliwością i spokojem. Człowiek, który urodził się bez naturalnego strachu przed śmiercią, nie może zasługiwać na pochwałę za zachowanie chłodnej postawy i przytomności wśród najstraszniejszych niebezpieczeństw. Jednym z przesadzonych powiedzeń Seneki było, że stoicki mędrzec pod tym względem przewyższał nawet Boga; że niezawodność Boga jest całkowicie zasługą natury, która uwolniła go od cierpień; lecz niezawodność człowieka jest jego własną zasługą i wywodzi się całkowicie od niego samego i jego wysiłków²⁶.

Jednakże wrażliwość ludzi wobec spraw, które bezpo- 45 średnio wpływają na nich samych, jest czasami tak duża, że uniemożliwia wszelkie panowanie nad sobą. Żadne poczucie honoru nie może kontrolować obaw człowieka, który jest na tyle słaby, że zemdleje albo dostanie konwulsji w obliczu zbliżającego się niebezpieczeństwa. Czy takich słabych nerwów, jak się to mówi, przez stopniowe ćwiczenia i właściwe rygory nie da się trochę podleczyć,

można uznać za wątpliwe. Oczywiście wydaje się to, że nie powinno się nigdy mieć zaufania do ludzi o takich słabych nerwach i nie posługiwać się nimi.

Rozdział IV

O naturze okłamywania samego siebie oraz o pochodzeniu zasad ogólnych i ich stosowaniu

- 1 Wypaczenie rzetelności naszych sądów dotyczących słuszności własnego postępowania występuje nie zawsze tylko wtedy, gdy rzeczywisty, bezstronny obserwator znajduje się od nas daleko. Gdy jest w zasięgu ręki, gdy jest obecny, nasilenie i niesprawiedliwość naszych samolubnych uczuć czasami wystarczają do skłonienia głosu ludzkiego serca do wydania zupełnie innej opinii, niż upoważniają do tego prawdziwe okoliczności zdarzenia.
- 2 Są dwie okazje, kiedy to badamy nasze postępowanie i usiłujemy spojrzeć na nie w świetle, w jakim patrzyłby na nie bezstronny obserwator: po pierwsze, bezpośrednio przed działaniem, i po drugie, po działaniu. Nasze opinie są skłonne być stronnicze w obu wypadkach, lecz te tendencje są najbardziej stronnicze, kiedy sprawą największej wagi jest, by tak nie było.
- 3 Bezpośrednio przed działaniem wielka emocja rzadko kiedy pozwoli nam myśleć o tym, co robimy, z bezstronnością obojętnej osoby. Gwałtowne uczucia, które wtedy nas ożywiają, neutralizują nasze opinie o sprawach, nawet jeśli usiłujemy znaleźć się w sytuacji innego człowieka i patrzeć na interesujące nas sprawy w świetle, w jakim on naturalnie by je widział; szaleństwo naszych

namiętności nieustannie odsyła nas z powrotem do naszej własnej sytuacji, gdzie wszystko zdaje się być wyolbrzymione i wypaczone przez samolubstwo. Jeśli chodzi o sposób, jak te sprawy wyglądałyby dla innego człowieka, o opinię, jaką on by miał o nich, to da się zauważyć, jeśli można tak powiedzieć, jedynie ich przelotny obraz, który natychmiast znika, a nawet dopóki trwa, nie jest całkowicie zgodny z prawdą. Nawet na chwilę nie możemy kompletnie uwolnić się od pasji i zapału, które wywołała w nas nasza szczególna sytuacja, ani zastanowić się, co zrobić z pełną bezstronnością neutralnego sędziego. Namiętności, z tej racji, jak mówi ojciec Malebranche, są usprawiedliwione, zdają się być racjonalne i odpowiednie do ich przedmiotów do chwili, dopóki je odczuwamy ²⁷.

Po skończonym działaniu, gdy namiętności, które je ⁴ wywołały, rzeczywiście się uciszają, możemy z większym opanowaniem włączyć się do uczuć bezstronnego obserwatora. To, co przedtem nas interesowało, obecnie stało się dla nas prawie obojętne, tak jak obojętne zawsze było dla obserwatora i teraz możemy sprawiedliwie i bezstronnie zbadać nasze postępowanie. Dzisiaj człowieka już nie ożywiają te same namiętności, które poruszały go jeszcze wczoraj; i gdy paroksyzm namiętności, podobnie jak paroksyzm smutku zbliża się do końca, możemy utożsamić się niejako z idealnym głosem serca ludzkiego i we własnej roli patrzeć w jednym przypadku na naszą sytuację, tak jak w drugim na nasze postępowanie surowymi oczyma bezstronnego widza. Nasze obecne sądy mają jednakże niewielkie znaczenie w porównaniu z tym, co było przedtem i często przyczyniają się jedynie do próżnego żalu i daremnej skruchy, nie chroniąc nas nigdy od podobnych błędów, gdy znowu nadejdzie odpowiednia okazja. Rzadko kiedy

- jednakże, nawet w tym przypadku, nasze sądy są całkiem bezstronne. Opinia, jaką mamy o naszym charakterze, całkowicie zależy od naszych ocen dotyczących działania w przeszłości. Bardzo nieprzyjemnie jest źle myśleć o sobie, tak że często celowo odwracamy wzrok od tych okoliczności, które mogłyby sprawić, że nasz sąd byłby nieprzychylny. Mówi się, że trzeba zuchwałego chirurga, by nie zadrżała mu ręka w czasie operowania samego siebie i równie zuchwały musi być człowiek, który ściąga tajemniczy welon okłamywania siebie, zasłaniający mu widok nieprawidłowości własnego postępowania. Miast zobaczyć własne postępowanie od nieprzyjemnej strony, zbyt często usiłujemy na skutek głupoty i słabości ponownie wzmóc te niewłaściwe namiętności, które zwiodyły nas przedtem; usiłujemy sztucznie obudzić stare nienawiści i podrażnić od nowa zapomniane nieomal pretensje; nie szczędzimy trudów, by osiągnąć ten niechwalebny cel i w ten sposób trwamy w niesprawiedliwości, po prostu dlatego, że raz byliśmy niesprawiedliwi, i że to zawstydzia nas i zarazem boimy się ujrzeć siebie w tym świetle.
- 5 Tak właśnie stronnicze są opinie ludzi, jeśli chodzi o to, czy ich postępowanie jest właściwe, zarówno w czasie działania jak i potem, i tak trudno jest im patrzeć na nie w świetle, w jakim rozpatrywałby je obojętny obserwator. Gdyby jednak oceniali własne postępowanie za pomocą tej szczególnej władzy, jaką ma być poczucie moralne, gdyby byli wyposażeni w tę szczególną zdolność percepcji, która odróżnia piękno od nieprawidłowości uczuć i emocji; im ich własne uczucia byłyby bardziej bezpośrednio wystawione na widok tej władzy, tym wydawałoby bardziej prawidłowe oceny ich dotyczące niż dotyczące innych ludzi, których widzieliby w dalszej perspektywie.
- 6 To okłamywanie siebie, ta fatalna przywara człowieka,

jest źródłem połowy zamieszania w życiu ludzkim. Gdybyśmy widzieli siebie w świetle, w jakim widzieliby nas inni, wiedząc o nas wszystko, nie można by było uniknąć poprawy. Bez poprawy nie wytrzymalibyśmy ich spojrzeń.

Natura jednakże nie zostawiła tej przywary o tak dużym 7 znaczeniu bez środków ratunku; nie pozostawiła też nas całkowicie pod władzą złudzenia, jakie wywołuje samolubstwo. Nasze stałe obserwacje postępowania innych niedostrzegalnie prowadzą nas do sformułowania pewnych zasad ogólnych dotyczących tego, co jest odpowiednie i właściwe do zrobienia, a co do uniknięcia. Niektóre czyny innych ludzi oburzają nasze uczucia moralne. Słyszymy, że wszyscy jednakowo wyrażają się o nich z odrazą. To jeszcze bardziej potwierdza, a nawet podrażnia nasze naturalne poczucie ich szpetności. Jesteśmy zadowoleni, że widzimy je we właściwym świetle, gdy spostrzegamy, że inni widzą je w tym samym świetle. Postanawiamy, że nigdy nie dokonamy takich samych czynów, a nawet, że nie staniemy się tym sposobem przedmiotem ogólnej dezaprobaty. W ten sposób ustanawiamy dla siebie ogólną zasadę, że wszystkich takich czynów będziemy unikać, gdyż mogą spowodować, iż staniemy się wstrętni, godni pogardy i będziemy podlegać karze; że staniemy się przedmiotami wszystkich tych uczuć, które najbardziej nas przerażają i wobec których czujemy największą odrazę. Inne działania, odwrotnie, wywołują naszą aprobatę i słyszymy ze strony wszystkich dookoła jednakowe wyrazy przychylniej o nich opinii. Każdy jest gotowy z całą gorliwością szanować je i nagradzać. Pobudzają wszystkie te uczucia, których naturalnie najgoręcej pragniemy: miłość, wdzięczność, podziw dla rodzaju ludzkiego. Ambicją naszą jest dokonanie takich samych czynów i w ten sposób naturalnie

ustanawiamy zasadę innego rodzaju, że należy starannie poszukiwać wszelkiej sposobności działania w ten sposób.

- 8 Tak tworzy się zasady moralności. Ostatecznie zasadzają się one na doświadczeniu tego, co w szczególnych okolicznościach aprobują czy dezaprobuje nasze władze moralne, nasze poczucie zasługi i przyzwoitości. Pierwotnie nie aprobujemy czy nie potępiamy poszczególnych czynów, gdyż na podstawie obserwacji zdają się być przyjemne, czy też widzimy, że są niezgodne z pewną zasadą ogólną. Przeciwnie, zasadę ogólną tworzymy stwierdzając na podstawie doświadczenia, że wszystkie działania pewnego rodzaju, albo spowodowane w pewien sposób, aprobują się albo dezaprobuje. Dla człowieka, który pierwszy zobaczył nieludzkie morderstwo popełnione z chciwości, zazdrości, czy w wyniku niesłusznej pretensji, i to dokonane na osobie, która kochała mordercę i miała do niego zaufanie, dla człowieka, który widział męki umierającego, który słyszał go skarżącego się w ostatnich tchnieniach życia bardziej na perfidię i niewdzięczność fałszywego przyjaciela, niż na zbrodnię wobec niego popełnioną, dla tego człowieka, aby pojął, jak strasznego czynu dokonano, nie stwarza to okazji, by mógł dojść do wniosku, że jedną z nienaruszalnych zasad postępowania jest zakaz odebrania życia osobie niewinnej, że to jest oczywiste pogwałcenie tej zasady, a w konsekwencji wielce naganny czyn. Jego odraza do tej zbrodni niewątpliwie powstałaby natychmiast, zanim mógłby ustanowić sam taką zasadę ogólną. Zasada ogólna, którą mógłby ustanowić potem, przeciwnie, zasadzałaby się na odrazie, której powstanie poczuł w swoim sercu na myśl o tym i wszelkim innym czynie tego samego rodzaju.

- 9 Kiedy czytamy w książkach historycznych czy powieś-

ciach opisy czynów czy to wspaniałomyślnych czy nikczemnych, to podziw, który czujemy dla pierwszych i pogarda dla drugich, nie powstają na podstawie refleksji, że są pewne zasady ogólne, które uznają wszelkie czyny jednego rodzaju za godne podziwu, a wszystkie czyny innego rodzaju za zasługujące na pogardę. Te ogólne zasady, przeciwnie, powstają z doświadczenia skutków, jakie czyny tych różnych rodzajów naturalnie w nas wywołały.

Czyn sympatyczny, czyn szanowny, czyn przerażający, 10
wszystkie one są czynami, które wobec osób ich dokonujących wzbudzają naturalnie miłość, szacunek i przerażenie. Ogólnych zasad, które określają, jakie czyny są, a jakie nie są przedmiotami każdego z tych uczuć, nie można ustanowić w inny sposób niż obserwując, jakie czyny rzeczywiście i faktycznie je wzbudzają.

Gdy te ogólne zasady zostały rzeczywiście sformułowane, 11
gdy są powszechnie uznane i przyjęte za sprawą zgodności uczuć wszystkich ludzi, często odwołujemy się do nich jako do probierza sądu, dyskutując na temat stopnia pochwały lub nagany, jaką winniśmy przyznać pewnym czynom złożonej lub wątpliwej natury. W takich sytuacjach powszechnie wymienia się je jako ostateczne podstawy tego, co słuszne i niesłuszne w ludzkim postępowaniu. I ta okoliczność, zdaje się, sprowadziła bardzo wybitnych autorów na niewłaściwą drogę zbudowania ich systemów w ten sposób, jakby zakładali, że naturalne sądy ludzi dotyczące słuszności i niesłuszności formułowano podobnie jak wyroki trybunałów sądowych, rozważających najpierw ogólną zasadę a dopiero potem czy szczególny czyn będący przedmiotem rozważania należy rzeczywiście do jej zakresu.

12 Te ogólne zasady postępowania, gdy za sprawą potocznych rozważań utrwały się w naszych sercach, mają wielkie zastosowanie w korygowaniu zafalszowania faktów przez samolubstwo, jeśli chodzi o to, co jest odpowiednie i właściwe do zrobienia w naszej szczególnej sytuacji. Gdyby człowiek szaleńczo dotknięty przez swego wroga miał słuchać rozkazów tej pasji, uważałby zapewne śmierć tego wroga jedynie jako małą rekompensatę za zło, którego, jak uważa, był doświadczył; choć zło to mogło być tylko bardzo niewielką prowokacją. Jednakże jego obserwacje postępowania innych ludzi nauczyły go, jak straszne są takie okrutne zemsty. Jeśli jego wychowanie nie było bardzo szczególne, ustalił on dla siebie jako nie-naruszalną zasadę powstrzymać się od wszelkich takich okrutnych zemst w każdym przypadku. Ta zasada nie traci nad nim władzy i czyni go niezdolnym do dopuszczenia się takiego występku. Jednakże może tak oszaleć, że gdyby po raz pierwszy brał pod uwagę taki czyn, niewątpliwie zdecydowałby, że jest to całkiem słuszne i właściwe i uznał, że każdy bezstronny obserwator by to aprobował. Lecz respekt dla zasady, którą utrwaliło doświadczenie w przeszłości, hamuje gwałtowność jego pasji i pomaga mu skorygować podyktowane przez samolubstwo zbyt niesprawiedliwe opinie, jak należy w tej sytuacji postąpić. Gdyby pozwolił sobie, by pasja poniosła go tak daleko, że naruszyłby tę zasadę, to nawet w tym wypadku nie mógłby całkowicie wyzbyć się lęku i szacunku, z jakimi miał zwyczaj myśleć o niej. W samym momencie działania, w chwili gdy jego pasja osiąga szczyt, zastanawia się i obawia na myśl, co robi: w głębi duszy uświadamia sobie, że wychodzi poza te granice postępowania, których w chłodnym nastroju postanowił był nigdy nie naruszać, których, jak obserwował, nie naruszają inni bez dezaprobaty

otoczenia, i których naruszenie, jak przewiduje jego własne serce, musi wkrótce uczynić go przedmiotem takich samych niemiłych uczuć. Zanim podejmie ostatnią fatalną decyzję, cierpi wszystkie męki wątpliwości i niepewności. Jest przerażony na myśl o pogwałceniu nienaruszalnej zasady, a jednocześnie szalone jego pragnienia pobudzają go i pchają do jej złamania. Co chwila zmienia swoje zamierzenia. W jednym momencie decyduje stosować się do tej zasady i nie ulegać pasji, która może zrujnować resztę jego życia brzemieniem straszliwego wstydu i pokuty; i chwilowa równowaga opanowuje jego serce na myśl o tym bezpieczeństwie i spokoju, których doświadczy, gdy postanowi nie narażać siebie na ryzyko przeciwnego postępowania. Lecz natychmiast pasja ożywia się na nowo i ze świeżą furią ciągnie go do popełnienia tego, od czego przed chwilą postanowił się powstrzymać. Zmęczony i oszalały tym nieustannym niezdecydowaniem wreszcie, niejako z rozpacz, czyni ostatni, nieodwołalny krok; lecz czyni to z takim poczuciem zaskoczenia i grozy, z jakim uciekając przed wrogiem skacze się do przepaści, będąc pewnym, że czeka go tam pewniejsza zguba niż w przypadku tego, co popycha go od tyłu. Takie są jego uczucia nawet w momencie dokonywania czynu; choć jest wtedy niewątpliwie mniej wrażliwy na niewłaściwość swego postępowania niż potem, gdy zaspokoiwszy i nasyciwszy swoją pasję, zaczyna spoglądać na to, czego dokonał w świetle, w jakim są skłonni widzieć je inni ludzie; i teraz czuje, że wcześniej bardzo niedoskonale przewidywał żądła dających znać o sobie wyrzutów sumienia i tortury opanowującej go skruchy.

Rozdział V

*O wpływie i mocy ogólnych reguł moralności
i o tym, że słusznie uważa się je za prawa boskie*

- 1 Wzgląd na te ogólne zasady postępowania jest tym, co właściwie nazywa się poczuciem obowiązku, regułą, która wywiera największy wpływ na życie ludzkie i jest jedyną regułą, za sprawą której ogromna większość ludzi jest zdolna kierować swoimi czynami. Wielu ludzi postępuje bardzo przyzwoicie i przez całe życie unika znaczniejszej dezaprobaty, choć, być może, nigdy nie mają poczucia, że ich czyny są właściwe, na czym my opieramy naszą aprobatę ich postępowania, działają zaś jedynie ze względu na to, co, jak mówią, jest ustalonymi zasadami postępowania. Człowiek, który zyskał wielką korzyść ze strony drugiego, może ze względu na swoje chłodne podejście, czuć jedynie niewielkie uczucie wdzięczności. Gdyby jednak był zaprawiony w cnocie, często musiałby zaobserwować, jak wstrętne wydają się te czyny, które wskazują na brak tego uczucia, a jak miłe hołdowanie uczuciu wdzięczności. Choć więc jego serca nie ożywia żadne uczucie wdzięczności, będzie usiłował postępować tak, jakby je posiadał i będzie zabiegał o to, by okazać wszelkie względy i usługi swojemu dobroczyńcy, jakby to dyktowała najgorętsza wdzięczność. Będzie go regularnie odwiedzał; będzie zachowywał się w stosunku do niego z szacunkiem; będzie zawsze mówił o nim z wyrazami największego uznania i pamiętał o wielu zobowiązaniach wobec niego. A co więcej, nie omieszka skorzystać z najmniejszej okazji, by właściwie odplacić mu dawne przysługi. Jest w stanie czynić to wszystko bez hipokryzji nagannej obłudy, bez jakiegokolwiek samolubnej intencji uzyskania dalszych dobrodziejstw i bez zamiaru wmówienia swemu dobro-

czyńcy czy ogółowi cudów o sobie. Motywem jego działania może być jedynie szacunek dla przyjętych zasad obowiązku, poważne pragnienie gorliwego działania pod każdym względem, zgodnie z powinnością wdzięczności. Tak samo żona może czasami nie odczuwać tego czułego nastawienia dla swego męża, jaki jest odpowiedni do związków, jakie ich łączą. Jeśli jest zaprawiona w cnocie, będzie się jednakże starała postępować tak, jakby to czuła, będzie się starała być troskliwa, gorliwa, wierna, szczerą i nie zaniedbywać żadnego z tych względów, które uczucie przywiązania małżeńskiego może jej nakazywać. Ani taki przyjaciel, ani taka żona, żadną miarą, niewątpliwie, nie są najlepszymi z ludzi i choć obydwójce mogą mieć najpoważniejsze pragnienia jak najgorliwiej wypełniać każdy punkt z ich obowiązków, jednakże nie uda im się to w wielu subtelnych, delikatnych sprawach; ominą wiele okazji do oddania przysług, których nigdy by nie przeoczyli, gdyby dane im było uczucie właściwe ich sytuacji. Choć nie są jednak najlepsi spośród ludzi, to być może są bliscy tego i jeśli wzgląd na ogólne zasady postępowania zapadł bardzo głęboko w ich świadomości, żaden z nich nie zawiedzie w spełnieniu istotnej części ich obowiązku. Jedynie najbardziej udane modele ludzkie są w stanie dostosować w pełni właściwe uczucia i zachowanie do minimalnie zróżnicowanych okoliczności i do działania we wszystkich przypadkach z najsztelniejszą i najściślejszą poprawnością. Z surowej gliny, z której uformowana jest znaczna część rodzaju ludzkiego, nie można ulepić tak doskonałych modeli. Trudno jednak znaleźć człowieka, który by przez dyscyplinę, wychowanie i przykład nie wdroył sobie takiego nastawienia do zasad ogólnych, by w większości okazji nie działał zgodnie z pewną miarą przyzwoitości i przez całe życie nie unikał większej nagany.

- 2 Do postępowania człowieka, który nie posiada tego niezachwianego nastawienia do zasad ogólnych, nie można mieć wiele zaufania. Właśnie to stwarza najbardziej istotną różnicę między człowiekiem z zasadami i poczuciem honoru a typem bezwartościowym. Pierwszy, we wszystkich okolicznościach, trzyma się z całą wytrwałością i stanowczością swoich zasad i przez całe życie podtrzymuje ton swego postępowania. Drugi działa zmiennie i zależnie od okoliczności, zgodnie z tym, jak usposobienie, skłonności czy względna korzyść ukazują mu najpomyślniejsze widoki. Powiem nawet, że różnice w usposobieniach przypadające wszystkim ludziom są tak wielkie, że bez tej zasady człowiek, który w godzinach chłodnego spokoju posiada najbardziej subtelny wrażliwość co się tyczy właściwego postępowania, często może być doprowadzony do bezsensownych czynów w banalnych okolicznościach, gdy trudno jest wskazać poważny motyw takiego zachowania. Odwiedza cię przyjaciel, gdy akurat jesteś w nastroju, że przyjęcie go nie jest ci miłe; przy tym nastawieniu jego uprzejmość może wydać ci się impertynenckim narzucaniem się i gdybyś pozwolił sobie na okazanie swoich odczuć, których wtedy doznajesz, choć masz uprzejme usposobienie, zachowasz się wobec niego chłodno i lekceważąco. Tylko wzgląd na ogólne zasady uprzejmości i gościnności sprawia, że jesteś niezdolny do takiej nieuprzejmości, i uniemożliwi takie postępowanie. Jedynie nawyk hołdowania tej zasadzie, nabyty z doświadczeń w przeszłości, umożliwi ci jednakowo we wszystkich takich okazjach działać nader właściwie i powściąga przypadające wszystkim ludziom nierówności usposobień od wpływania w znacznym stopniu na twoje postępowanie. Jeśli jednak bez tego hołdowania regułom ogólnym, nawet obowiązki grzeczności, których przestrzeganie nie

stwarza trudności i niełatwo byłoby znaleźć motyw do ich zakłócenia, narusza się tak często, co stałoby się z powinnościami sprawiedliwości, prawdy, czystości moralnej, wierności, których często trudno przestrzegać i do naruszania ich mogą istnieć liczne silne motywy? Wszelako od znośnego przestrzegania tych powinności zależy samo istnienie społeczności ludzkiej, która całkowicie by się rozpadła, gdyby ludzie, ogólnie rzecz biorąc, nie mieli zapisane w świadomości uznania tych bardzo ważnych zasad postępowania.

To uznanie jest jeszcze spotęgowane przez pogląd za- 3
szczepiony pierwotnie przez naturę, który potem potwierdziło rozumowanie i filozofia, że te ważne zasady moralności są przykazaniami i prawami boskimi, które ostatecznie nagrodzą posłusznych powinnościom i ukarzą winnych ich łamania.

Otóż ten pogląd, czy zrozumienie, zdaje się być za- 4
szczepione pierwotnie przez naturę. Ludzie mają naturalne skłonności przypisywania tajemniczemu bytom, jakie w danym kraju mogą być przedmiotami trwożnej czci religijnej, wszelkich swoich uczuć i namiętności. Nie mogą wyobrazić sobie innych, nie mogą innym ich przypisać. Te nieznanne inteligencje, które sobie wyobrażają, lecz ich nie widzą, muszą z konieczności być wyposażone w pewne cechy podobne do właściwości inteligencji, które znają z praktyki. W okresie ignorancji i ciemnoty panujących kultów pogańskich, ludzie, jak się zdaje, wytworzyli idee bóstw tak mało subtelnie, że przypisali im, bez zastanowienia, wszystkie namiętności natury ludzkiej, nie wyłączając tych, które przynoszą naszemu gatunkowi najmniej chwały, takich jak lubieżność, żądza, skąpstwo, zazdrość, mściwość. Nie mogli więc nie przypisywać również tym bytom, których naturę wyobrażali sobie

jednak z najwyższym podziwem, tych uczuć i przymiotów, które są największymi ozdobami ludzkości, miłości cnoty i dobroczynności oraz nienawiści przywar i niesprawiedliwości. Człowiek, którego skrzywdzono, wzywał Zeusa na świadka szkody, którą mu spowodowano i nie mógł mieć wątpliwości, że ta boska istota spojrzy na to z takim samym oburzeniem, jakie będzie ożywiać najskromniejszego człowieka, który był świadkiem dokonywania krzywdy. Człowiek, który spowodował krzywdę, uważał siebie za właściwy przedmiot odrazy i resentymentu ludzi; zaś jego naturalne obawy doprowadziły go do przypisywania tych samych uczuć tym strasznym istotom, których uwagi nie mógł uniknąć i nie mógł przeciwstawić się ich mocy. Te naturalne nadzieje i obawy oraz podejrzenia rozprzestrzeniała sympatia, a potwierdzało wychowanie; z przekonaniem przedstawiano też bogów jako tych, co nagradzają cnoty ludzkości i miłosierdzia, a karzą wiarołomność i niesprawiedliwość. Tak więc religia, nawet w najprymitywniejszej formie, nadała sankcje regułom moralności na długo przed okresem spekulacji i filozofii. Zbyt wielkie znaczenie dla szczęścia ludzkości miało wzmocnienie naturalnego poczucia powinności przez nabożny strach religijny, by natura pozwoliła na uzależnienie tego od opieszałości i niepewności badań filozoficznych.

- 5 Kiedy wprowadzono, jednakże, te badania, potwierdziły one pierwotne ustalenia natury. Bez względu na to, co uważamy za podstawę naszych władz moralnych, czy to jest pewien rodzaj rozsądku, czy przyrodzony instykt, zwany poczuciem moralnym, czy inna jakaś zasada naszej natury, nie można wątpić, że są nam dane, by kierować naszym postępowaniem w życiu doczesnym. Niosą one z sobą najbardziej oczywiste symbole tej władzy, które

oznaczają, że zostały nam przyznane, by być ostatecznymi sędziami naszych czynów, by kontrolować nasze zmysły, namiętności i pożądania, i by wyrokować, jak dalece każdemu z nich można ulegać czy je powściągać. Nasze władze moralne nie są w żadnym wypadku w tym zakresie, jak się czasami uważa, na poziomie innych władz i żądź naszej natury i mają większe prawo, by powściągać te ostatnie, niż te ostatnie wobec nich. Nie ma władzy czy zasady działania, która by osądzała inną władzę. Miłość nie osądza resentmentu, ani resentment miłości. Te dwie namiętności mogą być swoim przeciwieństwem, lecz nie można słusznie powiedzieć, aby jedna drugą chwaliła czy ganiła. Lecz szczególnym zadaniem tych władz, które obecnie rozpatrujemy, jest osądzać, stawiać zarzuty albo chwalić wszystkie inne zasady naszej natury. Można je uważać jako pewien rodzaj zmysłów, których przedmiotami są te zasady. Każdy zmysł ma najwyższą władzę nad swoimi przedmiotami. Nie ma odwołania od sądu wzroku, jeśli chodzi o piękno barw, ani od sądu słuchu, jeśli chodzi o harmonię dźwięków, ani od sądu smaku, jeśli chodzi o przysmaki. Każdy z tych zmysłów jest ostatnią instancją sądu o swoim przedmiocie. To, co zadowala smak jest słodkie, to co cieszy wzrok jest piękne, to co koi ucho jest harmonijne. Sama istota każdego z tych przymiotów polega na tym, że jest dostosowany, by cieszyć zmysł, do którego się kieruje. W ten sam sposób do naszych władz moralnych należy określenie, kiedy ucho będzie mogło znaleźć ukojenie, kiedy oko będzie zadowolone, kiedy smak będzie zaspokojony, kiedy i jak dalece wszystkie inne zasady naszej natury winny być czy to zaspokojone, czy powstrzymane. Odpowiednie, słuszne i właściwe jest czynić to, co jest przyjemne dla naszych władz moralnych; to, co jest przeciwne, jest

błędne, nieodpowiednie i niewłaściwe. Uczucia, które władze moralne aprobuja, są ujmujaace i stosowne, przeciwnie są odpychajace i niestosowne. Same slowa: sluszny, niesluszny, odpowiedni, nieodpowiedni, ujmujaacy, odpychajacy oznaczaja tylko to, co sprawia przyjemnosć, a co przykrość tym władzom.

6 Tak więc poniewaz władze moralne zostaly po prostu pomyslane, by kierowac zasadami natury ludzkiej, przepisy, które one wyznaczaja, winno się uważać za przykazania i prawa boskie, obwieszczone przez namiestników, których Bóg powołał w naszych sercach. Wszystkim ogólnym prawidłom na ogół nadaje się nazwę praw. Tak więc ogólne prawidła, które dotyczą ciał będących w ruchu, nazywamy prawami ruchu. Lecz te ogólne reguły, których nasze władze moralne przestrzegaja aprobujac i ganiac uczucie lub dzialanie poddane ich ocenie, znacznie slusniej można nazwac prawami. Znacznie bardziej przypominaja to, co właściwie nazywa się prawami, to, co ustanawia władcę, aby kierowac postępowaniem poddanych. Tak jak one są prawidłami, które maja kierowac wolnymi czynami ludzi i są z całą pewnością ustanowione przez legalnego zwierzchnika, a także przestrzegane z zastosowaniem sankcji nagród i kar. Ci namiestnicy Boga w naszych sercach nigdy nie powstrzymaja się od zastosowania kary za złamanie tych prawidła w postaci mąk wewnętrznego wstydu i ostrej samokrytyki; i odwrotnie, zawsze nagradzaja podporządkowanie się tym prawidłom spokojem sumienia, zadowoleniem z losu i z siebie.

7 Istnieje niezliczona ilość innych względoów, które służą do potwierdzenia tej konkluzji. Szczęście ludzkości, tak samo jak szczęście wszystkich rozumnych stworzeń, zdaje się, było pierwotnym celem zamierzonym przez

Stwórcę natury, gdy powołał je do istnienia. Żaden inny cel nie wydawałby się godny tej najwyższej mądrości i boskiej łaskawości, którą musimy mu przypisać; ten zaś pogląd, do którego doprowadziło nas abstrakcyjne rozważanie jego nieskończonych doskonałości, jest jeszcze potwierdzony przez obserwację dzieł natury, z których wszystkie zdają się być przeznaczone do zapewnienia szczęścia i do uniknięcia niedoli. Działając zgodnie z rozkazami naszych władz moralnych, z konieczności stosujemy najskuteczniejsze środki służące do osiągnięcia szczęścia wszystkich ludzi, można więc powiedzieć, że w pewnym sensie współpracujemy z Bogiem i przybliżamy, jak to tylko jest w naszej mocy, plan Opatrzności. Działając inaczej, przeciwnie, zdajemy się być w pewnej mierze zawadą planu Stwórcy natury, jaki stworzył w celu uszczęśliwienia i udoskonalenia świata i ogłaszamy siebie, jeśli takie wyrażenie będzie mi dozwolone, nieprzyjaciółmi Boga. Stąd naturalnie możemy żywić nadzieję na nadzwyczajną łaskę i nagrodę w pierwszym przypadku, a obawiać się pomsty i kary w drugim.

Poza tym jest wiele innych przyczyn i wiele innych naturalnych zasad, które zmierzają do potwierdzenia i wdrożenia tej samej zbawiennej nauki. Jeśli uważamy reguły ogólne, za sprawą których zazwyczaj rozdziela się w życiu doczesnym zewnętrzne powodzenie i niepowodzenia, stwierdzimy, iż niezależnie od faktu, że w tym świecie zdaje się panować chaos, to jednak nawet tutaj każda cnota spotyka się naturalnie z właściwą nagrodą, z najodpowiedniejszą odpłatą jako zachętą i przyczynieniem się do cnoty; a jest to tak pewne, że rozczarowanie może przynieść jedynie nader nadzwyczajny zbieg okoliczności. Jaka jest najwłaściwsza nagroda, aby zachęcić do pilności, ostrożności i rozwagi? Powodzenie we wszelkim przed-

siewzięciu. A czyż jest to możliwe, że przez całe życie te cnoty nie osiągną powodzenia? Bogactwo i zewnętrzne honory są ich właściwą rekompensatą, rekompensatą, której trudno byłoby im nie uzyskać. Jaka nagroda jest najwłaściwsza za przyczynienie się do stosowania się do prawdy, sprawiedliwości i uczucia ludzkości? Zaufanie, szacunek i miłość żyjących wokół nas ludzi. Z uczuciem ludzkości nie idzie wymóg, byśmy byli wielcy, lecz by nas kochano. To nie w bogactwie własnym znajduje zadowolenie prawda i sprawiedliwość, lecz w tym, że budzimy zaufanie i że nam wierzą; w rekompensatach, które te cnoty prawie zawsze przysparzają. Na skutek nader nadzwyczajnych i nieszczęśliwych okoliczności człowiek może stać się podejrzany o popełnienie zbrodni, do której jest całkowicie niezdolny i z tego względu być wystawiony przez resztę swojego życia na odrazę i nienawiść wszystkich ludzi. Przez przypadek tego typu może stracić wszystko, bez względu na swoją prawość i sprawiedliwość; w ten sam sposób, człowiek ostrożny, bez względu na swoją rozagę, może zostać zrujnowany wskutek trzęsienia ziemi czy powodzi. Wypadki pierwszego rodzaju zdarzają się jednakże być może jeszcze rzadziej i są jeszcze bardziej niezgodne ze zwykłym biegiem rzeczy niż wypadki drugiego rodzaju; i ciągle jeszcze sprawdza się w rzeczywistości, że stosowanie prawdy, sprawiedliwości i uczuć ludzkich jest pewnym i prawie niezawodnym sposobem osiągnięcia tego, do czego dążą głównie te cnoty: zaufania i miłości tych, z którymi przebywamy. Bardzo łatwo jest fałszywie przedstawić człowieka, jeśli chodzi o szczególne jego działanie; lecz z trudnością można to osiągnąć, jeśli chodzi o bieg całego jego postępowania. Można uwierzyć, że niewinny człowiek popełnił błąd, lecz to zdarza się rzadko. Przeciwnie, uznana opinia o niewinności jego

postaw często skłoni nas do oczyszczenia go z winy, gdy rzeczywiście jest winny, bez względu na mocne podstawy do uznania go winnym. Łajdak tak samo może uniknąć krytyki, a nawet spotkać się z pochwałą po dokonaniu jakiegoś łotrostwa, jeśli jego postępowanie zostało źle zrozumiane. Jeśli jednakże człowiek jest w rzeczywistości całkowicie niewinny, będąc zawsze notorycznie takim i będąc nieomal powszechnie znany jako taki, nawet w rzadkich okazjach nie jest posądzany o przewinienie. I tak dalece, jak przywarę i cnotę może spotkać czy to kara, czy nagroda za sprawą uczuć i opinii ludzi, to obie, zgodnie ze zwykłym biegiem spraw, spotykają się tutaj z czymś więcej niż ze ścisłą i bezstronną sprawiedliwością.

Wszelako, gdy rozważa się w chłodnym filozoficznym 9
świecie reguły ogólne, za sprawą których następuje zazwyczaj rozdział między powodzeniem i niepowodzeniem, to zdają się być doskonale dostosowane do sytuacji ludzi w życiu doczesnym, w żadnym jednak wypadku nie odpowiadają one pewnym naszym uczuciom wrodzonym. Nasza naturalna miłość i podziw dla niektórych cnót jest tak wielka, że chcielibyśmy przyznać im wszelkiego rodzaju honory i nagrody, nawet takie, co do których musimy przyznać, że są odplątą za inne przymioty, z którymi te cnoty nie zawsze idą w parze. Nasza odraza wobec niektórych występków jest, odwrotnie, tak wielka, że winniśmy zasypać je wszelkiego rodzaju znamionami sromoty i nieszczęścia, nie wyłączając tego wszystkiego, co jest naturalnymi następstwami zupełnie innych przymiotów. Wielkoduszność, szczodrość i sprawiedliwość wywołują tak wysoki stopień podziwu, że pragnęlibyśmy widzieć je ukoronowane bogactwem, władzą i wszelkimi zaszczytami, które są naturalnymi następstwami przezorności i pilności; przymiotami, z którymi te cnoty nie są

nierozdzielne. Oszustwo, kłamstwo, brutalność, gwałt, z drugiej strony, wzbudzają w każdym sercu ludzkim taką pogardę i odrazę, że nasze oburzenie dochodzi do tego, że pragniemy w nie wciągnąć i korzyści, które, można w pewnym znaczeniu powiedzieć, są zasłużone za sprawą pilności i pracowitości, które czasami im towarzyszyły. Pracowity łotr uprawia ziemię; leniwy poczciwiec pozostawia ją nieuprawioną. Kto powinien zebrać plony? Kto powinien głodować, a kto żyć w dobrobycie? Naturalny bieg rzeczy przechyla szalę na rzecz łotra, naturalne uczucia ludzi na rzecz człowieka cnotliwego. Człowiek sądzi, że dobre przymioty pierwszego są z nadmiarem odplacone przez korzyści, które mogą mu przysporzyć i że zaniedbania drugiego są ukarane nader surowo, naturalnie powodując jego niedolę. Zaś prawa ludzkie, konsekwencje uczuć ludzkich, rujnują życie i majątek pracowitego, roztropnego wiarołomcy, a nagradzają nadzwyczajnymi rekompensatami wierność i obywatelskiego ducha niezapobiegliwego, niedbałego prawego obywatela. Tak więc natura powołała człowieka do skorygowania w pewnej mierze tego rozdziału rzeczy, którego sama by musiała dokonać. Prawidła, które w tym celu narzuca do stosowania człowiekowi, różnią się od tych, które ona sama uznaje. Przyznaje ona każdej cnocie i każdej przywarze dokładnie taką nagrodę i karę, jaka jest najbardziej odpowiednia, by zachęcić do postępowania cnotliwego i wyrzekania się przywar. Jedynie ten wzgląd nią kieruje i niewiele uwagi zwraca na różne stopnie zasługi czy przewinienia, jakie mogą przynależeć uczuciom i namiętnościom człowieka. Człowiek, odwrotnie, zwraca uwagę tylko na to, i będzie usiłował uczynić każdą cnotę ściśle odpowiednią do stopnia miłości i szacunku i każdą przywarę odpowiednią do stopnia pogardy i odrazy, jakie

w nim samym w stosunku do niej się rodzą. Zasady, do których stosuje się natura, są dla niej odpowiednie, te, do których stosuje się człowiek, odpowiednie dla niego; lecz zarówno pierwsze, jak drugie są pomyślane ze względu na ten sam wielki cel, porządek świata oraz doskonałość i szczęście natury ludzkiej.

Choć człowiek czuje się tak wprzęgnięty w starania wokół 10 zmiany biegu spraw, której bez niego by dokonały zdarzenia naturalne, gdyby im to pozostawiono, choć jak bogowie poetów nieustannie interweniuje używając nadzwyczajnych środków na rzecz cnoty, i przeciw przywarze i tak jak ci bogowie usiłuje odwrócić strzałę skierowaną do celu, którym jest człowiek sprawiedliwy, aby szybciej uderzyć mieczem zniszczenia, wzniesionym przeciw grzesznikowi, to jednak w żadnym wypadku nie jest w stanie uczynić losu ani jednego, ani drugiego człowieka całkiem zgodnym z tym, co dyktują jego własne uczucia i pragnienia. Nieudolne wysiłki człowieka nie mogą kontrolować całkowicie naturalnego biegu rzeczy: strumień jest zbyt szybki i zbyt silny, by mógł go zatrzymać; i choć zasady, które nim kierują, zdają się być ustalone ze względu na najmądrzejsze i najlepsze cele, czasami przynoszą wyniki, które zaskakują jego naturalne uczucia. To, że liczny związek ludzi powinien przeważać nad małym; że ci, co włączyli się do jakiegoś przedsięwzięcia przemyślawszy to przedtem i po dokonaniu niezbędnych przygotowań, powinni przeważać nad tymi, którzy przeciw nim występują bez tych wstępnych przygotowań; i że do osiągnięcia każdego celu należy użyć tylko tych środków, które Natura do tego celu ustaliła, zdaje się być regułą nie tylko konieczną i nieuniknioną samo przez się, lecz nawet pożyteczną i właściwą do pobudzenia pracowitości i gorliwości ludzi. A jednak, gdy w następstwie tej zasady

gwałt i podstęp przeważają nad szczerością i sprawiedliwością, czyż w sercu każdego obserwującego człowieka nie powstałoby oburzenie? Czyż nie wywołałyby smutku i współczucia niewinne cierpienia, a gwałtownej odrazy powodzenie prześladowcy? Jednakowo smucimy się i oburzamy z powodu dokonanego zła, lecz często uważamy, że nie jesteśmy w stanie go usunąć. Straciwszy nadzieję, że na tym padole znajdziemy siłę, która by zahamowała triumf niesprawiedliwości, spontanicznie zwracamy się do nieba mając nadzieję, że wspaniała Stwórca natury zechce w przyszłym życiu sam dokonać tego, do czego zachęcają nas wszystkie zasady dane nam do kierowania naszym postępowaniem już tutaj; że doprowadzi do końca plan, do którego podjęcia sam nas przyuczył; i w przyszłym życiu odda każdemu zgodnie z rezultatami, które każdy uzyskał w tym świecie. Tak więc przyswoiliśmy sobie wiarę w przyszły stan nie tylko za sprawą słabości, lecz przez nadzieje i obawy natury ludzkiej, przez najszlachetniejsze i najlepsze zasady, które jej przynależą, przez miłość cnoty i przez odrazę do przywar i niesprawiedliwości.

- 11 „Czy pasuje to do wielkości Boga”, mówi krasomówczy biskup z Clermont ²⁸, z przesadnie żarliwą siłą wyobraźni, który zdaje się czasami wykraczać poza granice dobrych obyczajów,” czy pasuje to do wielkości Boga, pozostawić świat, który stworzył, w tak całkowitym chaosie? Widzieć, że zli ludzie prawie zawsze biorą górę nad sprawiedliwymi; niewinnego pozbawia tronu uzurpator; ojciec staje się ofiarą ambicji wyrodnego syna; małżonek oddaje ostatnie tchnienie pod ciosem okrutnej, niewiernej żony? Czy z wyżyn swojej wielkości powinien Bóg traktować te smutne przypadki jako ekscentryczną zabawę, bez swojego

w nich udziału? Czy powinien być słaby, niesprawiedliwy i okrutny, dlatego że jest wielki? Ponieważ ludzie są ma-
luczcy, czy powinno się pozwolić na to, by rozwiązłych
nie czekała kara, a cnotliwych nagroda? O Boże! jeśli
takie jest znamię twojej Najwyższej Istoty, jeśli to Ciebie
adorujemy z brzemieniem tak strasznych myśli, nie mogę
dłużej uznawać Cię za mojego ojca, mojego opiekuna,
za pocieszyciela w moim smutku, za podporę mojej
słabości, za szafarza nagród za moją wierność. Nie będziesz
wtedy niczym więcej niż obojętnym, ekscentrycznym
tyranem, który poświęca ludzkość na rzecz swojej butnej
próżności, który stworzył człowieka z prochu jedynie
w tym celu, by w wolnych chwilach służył twojej rozrywce
i zaspokajał kaprysy”.

Gdy zasady ogólne określające zasługę i przewinienie 12
w działaniu w ten sposób stają się dla ludzi prawami
Wszehmocnego Boga, który przygląda się naszemu
postępowaniu i który w życiu przyszłym będzie nagradzał
ich przestrzeganie i karał ich łamanie, z konieczności
przybierają w tym względzie nowy przymiot nienaru-
szalności. Nikt, kto wierzy w istnienie Boga, nie może
wątpić, że wzgląd na wolę Boga winien być najwyższym
prawem naszego postępowania. Sama myśl o niepodpo-
rządkowaniu się zdaje się być najbardziej szokującą
nieprzyzwoitością. Jak beznadziejne, jak absurdalne by-
łoby dla człowieka nie uznawać, czy zaniedbywać przy-
kazań ustanowionych dla niego przez Nieskończoną
Mądrość i Wszehmoc! Jak nienaturalne, jak święto-
kradczo niewdzięczne byłoby nie hołdować przepisom
wyznaczonym człowiekowi przez nieskończoną dobroć
jego Stwórcy, nawet gdyby pogwałcenie ich nie pociągało
kary. Poczucie słuszności jest tutaj mocno podbudowane

najsilniejszymi motywami korzyści własnej. Myśl, że choć możemy uniknąć ludzkiej obserwacji, lub znaleźć się poza zasięgiem kary ludzkiej, to jednak zawsze działamy w zasięgu wzroku i wystawieni jesteśmy na karę Boga, wielkiego pomściciela niesprawiedliwości; jest motywem zdolnym do powstrzymania najbardziej zatwardziałych namiętności, przynajmniej u tych, którym uświadomiła to nieustanna refleksja.

- 13 W ten właśnie sposób religia wzmacnia wrodzone poczucie obowiązku; stąd też bierze się fakt, że ludzie mają skłonności do pokładania wielkiego zaufania do uczciwości tych, którzy zdają się być pod głębokim wpływem uczuć religijnych. Ludzie myślą, że te osoby są w działaniu jeszcze dodatkowo skrępowane poza tymi rygorami, które regulują postępowanie innych ludzi. Względ na słuszność działania, tak samo jak na reputację, względ na pochwałę własnego serca, tak samo jak na pochwałę innych ludzi, są motywami, które zdają się mieć wpływ na człowieka religijnego, tak jak na pozbawionego wiary w życie przyszłe. Lecz ten pierwszy znajduje się pod innymi rygorami i nigdy nie działa swobodnie, lecz tak jakby był w obecności Wielkiego Władcy, który ostatecznie wynagrodzi go zgodnie z jego czynami. Z tego względu przykłada większą wagę do prawidłowości i poprawności swego postępowania. Dopóki zaś frakcyjna i partyjna gorliwość niegodziwego spisku nie wypaczy naturalnych zasad religii, dopóty pierwszą powinnością, którą religia nakłada, będzie spełnienie wymogów moralności; dopóki ludzie nie nauczą się nie uważać drobnych praktyk religijnych jako bardziej pilnych obowiązków niż akty sprawiedliwości i dobroczynności; i wyobrażać sobie, że przez ofiary, ceremonie i próżne suplikacje mogą przepłacić Boga na oszustwa, perfidie i gwałt, świat niewątpliwie

słusznie będzie dokonywać sądu w tym względzie, słusznie nagradzając zdwojonym zaufaniem uczciwość postępowania człowieka religijnego.

Rozdział VI

*W jakich przypadkach poczucie powinności winno być
jedyną zasadą naszego postępowania,
w jakich zaś przypadkach winno współdziałać z innymi motywami*

Religia dostarcza tak mocnych motywów do praktykowania cnoty i chroni nas za pomocą tak silnych rygorów przeciw pokusom przywar, że wielu ludzi doszło do przekonania, że zasady religijne są jedynymi chwalebnyymi motywami działania. Twierdzą oni, że ani nie powinniśmy nagradzać ze względu na wdzięczność, ani karać z racji resentymentu; że ze względu na nasze naturalne przywiązanie ani nie powinniśmy ochraniać bezradnych naszych dzieci, ani pomagać zmożonym chorobami rodzicom. Wszelkie uczucie przywiązania do poszczególnych rzeczy winniśmy usunąć z naszych serc, a ich miejsce powinno zająć jedno wielkie uczucie, miłość Boga, pragnienie stania się dla niego miłymi i do pokierowania naszym postępowaniem w każdym względzie zgodnie z jego wolą. Nie powinniśmy być wdzięczni ze względu na wdzięczność, nie powinniśmy być dobroczyjni ze względu na uczucie ludzkości, nie powinniśmy kierować się poczuciem obywatelskim ze względu na miłość do naszej ojczyzny, ani być szczerzy i sprawiedliwi ze względu na miłość ludzkości. Jedyną zasadą i motywem naszego postępowania w spełnianiu tych wszystkich powinności winno być poczucie, że Bóg nakazał nam je spełniać. Nie zatrzymam się teraz dłużej nad rozpatrzeniem tego poglądu bardziej szczegółowo. Zwrócę tylko uwagę, iż nie

można oczekiwać, że pogląd ten będzie głosić jakaś grupa wyznaniowa, która opowiada się za religią, w której tak jak pierwszym przykazaniem jest kochać Pana Boga całym sercem, całą duszą i z całych sił naszych, tak drugim jest miłować bliźniego jak siebie samego; siebie zaś kochamy niewątpliwie dla nas samych, a nie dlatego, że nam to nakazano. Że to poczucie powinności winno być jedyną zasadą naszego postępowania, bynajmniej nie jest przepisem chrześcijaństwa; lecz powinno przewodzić i kierować człowiekiem, tak jak czyni to filozofia, a z całą pewnością zdrowy rozsądek. Może jednak powstać pytanie, w jakich przypadkach głównym albo jedynym motywem naszego postępowania winno być poczucie powinności, a w jakich wzgląd na reguły ogólne; i w jakich przypadkach winno współdziałać i wywierać zasadniczy wpływ inne uczucie czy afekt.

- 2 Odpowiedź na to pytanie, która prawdopodobnie nie może być bardzo precyzyjna, zależy od dwóch różnych okoliczności; po pierwsze, zależnie od tego, o ile naturalna przyjemność lub szpetność uczucia czy afektu skłoni nas do działania niezależnego od wszelkich wzglądów na zasady ogólne, a po drugie, od tego, jak precyzyjne i dokładne, czy też jak luźne i niedokładne są same zasady ogólne.
- 3 I. Po pierwsze, twierdzę, że od tego, czy samo to uczucie jest naturalnie przyjemne czy szpetne, będzie zależało, w jakim stopniu nasze działania z nich powinny powstawać czy nawet całkowicie wynikać z zasady ogólnej.
- 4 Wszystkie te miłe i podziwiane czyny, do których skłoni nas uczucie życzliwości, winny brać początek zarówno w samych tych sentymentach jak ze względu na ogólne zasady postępowania. Dobroczyńca uważa, że jest źle wynagrodzony, jeśli osoba, której sprawił przysługę,

odwdzięcza mu się jedynie z chłodnego poczucia obowiązku, nie przejawiając jakiegokolwiek miłego dla niego uczucia. Małżonkowi nie sprawia zadowolenia najbardziej posłuszna żona, gdy myśli, że jej postępowania nie ożywia żadna inna zasada poza względem, jaki narzuca jej sytuacja. Choć syn nie zawiedzie w jakichkolwiek obowiązkach synowskich, jeśli jednak nie przejawia tego uczuciowego nastawienia, jakie nader stosowne by było, by odczuwał, rodzic może słusznie narzekać na jego obojętność. Syn też nie mógłby odczuwać pełnego zadowolenia z rodzica, który choć spełnił wszystkie powinności wynikające z jego sytuacji, nie przejawiał ojcowskiej czułości, której można było od niego oczekiwać. Jeśli chodzi o wszystkie takie życzliwe i społeczne uczucia, przyjemnie jest stwierdzić, że poczucia obowiązku używa się raczej do ich powstrzymania niż do ożywienia, raczej do przeszkodzenia nam w zrobieniu zbyt wiele, niż do skłonienia nas do zrobienia tego, co powinniśmy zrobić. Jest nam przyjemnie widzieć ojca zmuszonego do opanowania swojej czułości, przyjaciela zmuszonego do ograniczenia swojej naturalnej szczodrobliwości, osobę, która doświadczyła dobrodziejstwa, zmuszoną do powściągnięcia nadto serdecznej wdzięczności własnej.

Odwrotne prawidło występuje, jeśli chodzi o namiętności 5
szkodliwe i niespołeczne. Nagradzać powinniśmy zawsze z wdzięczności i szczodrości naszych serc, bez niechęci i bez konieczności zastanawiania się, jak słuszna jest nagroda; lecz karać powinniśmy zawsze po zastanowieniu i bardziej z poczucia słuszności kary niż z bezlitosnej dyspozycji do zemsty. Nic nie sprawia wdzięczniejszego wrażenia niż zachowanie człowieka, który zdaje się być oburzony z powodu największych krzywd bardziej z tej racji, że zasługują na to, by stać się i stają się właściwymi

przedmiotami resentymetu niż w wyniku doznawania przez niego wścieklej nieprzyjemnej pasji; który, tak jak sędzia, uznaje tylko ogólną zasadę determinującą, że każde poszczególne przewinienie pociąga zemstę; który, stosując tę zasadę mniej odczuwa, co sam wycierpiał, niż co złoczyńca będzie musiał odcierpieć; który, choć pełen gniewu, pamięta o litości i jest skłonny do interpretowania zasady jak najłagodniej i najprzychylniej i do wyrażenia zgody na wszelkie jej złagodzenie, do jakiego mogliby dopuścić zgodnie ze zdrowym rozsądkiem bezstronni ludzie.

- 6 Jak uczucia samolubne, rozpatrywane w innych aspektach, zgodnie z tym, co stwierdziliśmy wcześniej, znajdują się pośrodku między uczuciami społecznymi i niespołecznymi, tak samo występuje to i tutaj. Dążenie do osiągnięcia własnej korzyści we wszystkich zwykłych małych, codziennych okazjach, winno budzić się raczej ze względu na zasady ogólne, które nakazują takie postępowanie niż z upodobania dla samych tych celów. Jednakże w ważniejszych i bardziej niecodziennych okazjach byłoby żenujące, nieprzyjemne i w złym smaku, gdyby nie zdawały się nas ożywiać same cele, z racji nader głębokich uczuć, które wzbudzają. Najbardziej przeciętny kupiec straciłby na opinii u sąsiadów, gdyby za wszelką cenę starał się, czy powziął plan zdobycia, czy zaoszczędzenia jednego szylinga. Gdyby nawet przyjąć, że jego sytuacja jest kiepska, to zwracanie uwagi na tak drobną sprawę, ze względu na same cele, nie powinno występować w jego postępowaniu. Jego sytuacja może wymagać najsurowszej oszczędności i najdalej idącej zapobiegliwości, lecz każde szczególne wprowadzenie w czyn tej oszczędności i zapobiegliwości powinno wynikać nie tyle ze względu na tę szczególną oszczędność czy chęć zyskania szylinga,

co ze względu na zasadę ogólną, którą nakazuje mu z największą surowością taki bieg postępowania. Obecna oszczędność nie powinna wypływać z pragnienia tych akurat 3 pensów, które by zaoszczędził, ani obsługa klientów z pasji do zdobycia tych akurat dziesięciu pensów: zarówno pierwsze, jak drugie winno wynikać jedynie ze względu na ogólną zasadę, która z najbardziej bezlitosną surowością nakazuje taki plan postępowania wszystkim osobom w takim samym położeniu życiowym. Na tym polega różnica między charakterem skąpca a osoby oszczędnej i zapobiegliwej w ścisłym tego znaczeniu. Pierwszy troszczy się o małe sprawy ze względu na nie same, drugi dba o nie jedynie w konsekwencji planu życiowego, który sam sobie nakreślił.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa, jeśli chodzi o bardziej niecodzienne i ważne cele korzyści własnej. Uboga duchem wydaje się osoba, która nie dąży z gorliwością do tych celów ze względu na nie same. Powinniśmy pogardzać władcą, któremu nie zależało na podbiciu czy obronie prowincji. Nic wielkim szacunkiem winniśmy darzyć szlachcica, który nie zrobił żadnego wysiłku, by zdobyć majątek a nawet znaczniejszy urząd, gdy mógł je zdobyć bez niegodziwego czy niesprawiedliwego postępowania. Posła, który nie okazuje zainteresowania własnym wyborem, opuszczają przyjaciele, jako całkowicie niegodnego ich oddania. Nawet kupca uważa się wśród sąsiadów za człowieka ubogiego serca, jeśli nie poruszy się, by przeprowadzić niecodzienny interes albo osiągnąć nadzwyczajną korzyść. Ten zapał i gorliwość składają się na rozróżnienie między człowiekiem przedsiębiorczym i człowiekiem o ospałym podejściu. Wielkie zamiary osiągnięcia korzyści własnej, których niepowodzenie czy powodzenie zmienia całkowicie rangę życiową, są przed-

miotami uczucia prawidłowo nazwanego ambicją; uczucia, które zawsze podziwia świat, jeśli pozostaje w granicach przezorności i sprawiedliwości, a czasami nawet nieoczekiwanie przypisuje mu olśniewające wyobrażnię znaczenie, gdy wykraczając poza granice obu tych cnót, nie tylko jest nieusprawiedliwiona, ale nieobliczalna. Stąd rodzi się ogólny podziw dla bohaterów i zwycięzców, a nawet mężów stanu, których plany były śmiałe i daleko siężne, choć całkowicie pozbawione słuszności, tak jak w przypadku kardynała Richelieu i kardynała Retza. Przedmioty skąpstwa i ambicji różnią się tylko co do wielkości. Skąpiec tak samo wścieka się o półpensówkę, jak człowiek ambitny o podbicie królestwa.

- 8 II. Po drugie, twierdzę, że to, jak dalece nasze postępowanie winno wypływać jedynie ze względu na zasady ogólne, zależy częściowo od tego, jak precyzyjne i dokładne, czy też jak luźne i niedokładne są same zasady ogólne.
- 9 Zasady ogólne przynależne nieomal wszystkim cnotom, zasady ogólne określające zadania przezorności, dobroczynności, wspaniałomyślności, wdzięczności i przyjaźni są pod wieloma względami luźne i niedokładne, dopuszczają wiele wyjątków i wymagają zastosowania wielu złagodzeń, tak że z trudnością można regulować nasze postępowanie ze względu na nie. Popularne przysłowiowe przepisy przezorności powstałe na bazie powszechnego doświadczenia są zapewne najlepszymi zasadami ogólnymi, które mogą służyć temu celowi. Przyjmować jednakże, że powinny być dokładnie co do litery stosowane, byłoby niewątpliwie absurdalną, śmieszoną pedanterią. Ze wszystkich wymienionych przed chwilą cnót, wdzięczność jest zapewne tą cnotą, której zasady są najprecyzyjniejsze i pozwalają na niewiele wyjątków. To, że życzliwość najrychlej winniśmy odplacić równą, a jeśli to możliwe,

wyższą wartością usług, które otrzymaliśmy, zdaje się być dość prostą zasadą, która z trudnością by dopuszczała wyjątki. Jednakże po najbardziej powierzchownym rozważeniu ta zasada wydaje się w dużej mierze luźna i niedokładna i dopuszcza nieskończone mnóstwo wyjątków. Jeśli twój dobroczyńca odwiedzał cię w czasie twojej choroby, czy powinieneś odwiedzać go w czasie, gdy on jest chory? Czy też możesz spełnić wymóg wdzięczności, przez oddanie usługi innego rodzaju? Jeśli powinieneś odwiedzać go, to jak długo? Tyle samo, co on, czy dłużej i o ile dłużej? Jeśli przyjaciel pożyczył ci pieniądze w nieszczęściu, czy powinieneś pożyczyć jemu w nieszczęściu? Ile powinieneś mu pożyczyć? Kiedy powinieneś mu pożyczyć? Teraz, jutro czy następnego miesiąca? I na jak długo? Jest oczywiste, że nie można ustanowić ogólnej zasady, która we wszystkich przypadkach mogłaby dać dokładną odpowiedź na wszystkie te pytania. Różnica między jego charakterem a twoim, między jego okolicznościami a twoimi może być taka, że możesz być głęboko wdzięczny, a słusznie odmówić mu pożyczki półpensówki; odwrotnie też, możesz być chętny pożyczyć, a nawet dać mu, sumę dziesięć razy większą od tej, jaką on ci pożyczył, a jednak słusznie być oskarżonym o najczarniejszą niewdzięczność, i o niewypełnienie setnej części zobowiązania, które ciąży nad tobą. Skoro jednak obowiązek wdzięczności jest zapewne najbardziej niepodważalny ze wszystkich tych, które nakazują nam cnoty dobroczynne, to ogólne zasady, które je determinują, jak powiedziałem wcześniej, są najbardziej precyzyjne. Te, które stwierdzają działania wymagane przez przyjaźń, poczucie ludzkości, gościnność, wspaniałomyślność są jeszcze bardziej chwiejne i nieokreślone.

Jest jednakże jedna cnota, w stosunku do której zasady 10

ogólne określają z największą dokładnością działania zewnętrzne, których ona wymaga. Tą cnotą jest sprawiedliwość. Zasady sprawiedliwości są w najwyższym stopniu precyzyjne i nie dopuszczają żadnych wyjątków ani ich modyfikacji, poza tymi, które mogą być stwierdzone tak dokładnie, jak same zasady i które na ogół wypływają z tych samych co one podstaw. Jeśli jestem komuś winny dziesięć funtów, sprawiedliwość wymaga, bym zwrócił mu dokładnie dziesięć funtów, czy to we wspólnie ustalonym czasie, czy wtedy, gdy tego zażąda. Co powinienem spełnić, w jakim zakresie powinienem to spełnić, kiedy i gdzie powinienem to spełnić, cała natura i okoliczności wymaganego działania, wszystko to jest dokładnie ustalone i określone. Choć więc byłoby kłopotliwe i pedantyczne, zbyt ściśle stosowanie się do przypisywanych ogólnych reguł przezorności i wspaniałomyślności, nie jest pedanterią ściśle trzymanie się zasad sprawiedliwości. Przeciwnie, względ im przynależny winien być jak najbardziej nieodwołalnie przestrzegany; zaś działania, których wymaga ta cnota, najlepiej są spełnione, gdy ich głównym motywem jest nabożny, skrupulatny względ na te ogólne zasady, które te działania dyktują. W praktykowaniu innych cnót naszym postępowaniem winna raczej kierować pewna idea właściwości, pewne upodobanie do szczególnego sposobu postępowania niż względ na dokładny przepis czy zasadę; powinniśmy też brać pod uwagę bardziej cel i założenie tej zasady niż samą zasadę. Inaczej jednakże przedstawia się sprawa ze sprawiedliwością. Człowiek, który najmniej wprawia się w to doszukiwanie się celu i założenia zasady, a z najbardziej nieugiętym uporem trzyma się samych zasad ogólnych, jest najbardziej godny polecenia i zaufania. Celem zasad sprawiedliwości jest przeszkodzić w skrzywdzeniu bliźniego, wszelako często

naruszenie ich może być naganne, choćbyśmy wmawiali sobie z pewną dozą racji, że to szczególne naruszenie nie jest krzywdzące. Człowiek często staje się łajdakiem już w chwili, gdy rozpoczyna w ten sposób rozmyślnie dążyć do zrobienia komuś przykrości, choćby to nie wyszło poza jego serce. Z chwilą, kiedy pomyślał o odejściu od tego najbardziej hamującego i pozytywnego przestrzegania przepisanych mu nakazów, już nie można mieć do niego zaufania i nikt nie może powiedzieć, do jak wielkiego przewinienia może dojść. Złodziej myśli, że nie czyni nic złego okradając bogacza, przypuszczając, że może on łatwo obyć się bez skradzionych rzeczy, a nawet może nigdy nie zauważyć, że zostały mu skradzione. Cudzołożnik myśli, że nie czyni nic złego uwodząc żonę swego przyjaciela, jeśli ukryje swój romans przed podejrzliwym mężem i nie zakłóci spokoju rodziny. Jeśli raz pozwolimy sobie na takie subtelności, nie ma potworniejszej zbrodni, do której nie bylibyśmy zdolni.

Reguły sprawiedliwości można porównać do reguł II gramatycznych; zasady innych cnót, do zasad, które ustalają krytycy oceniając osiągnięcie wzniosłości i elegancji w kompozycji. Pierwsze są precyzyjne, dokładne i niezbędne, drugie są luźne, chwiejne i nieokreślone; a przedstawiają nam raczej ogólną ideę doskonałości, do której powinniśmy dążyć, niż dostarczają jakiejś pewnej, niezawodnej wskazówki, jak ją osiągnąć. Człowiek może nauczyć się nieomylnie pisać gramatycznie na podstawie reguł; a być może, i działać sprawiedliwie. Lecz nie ma zasad, które niezawodnie doprowadziłyby nas do osiągnięcia elegancji czy wzniosłości w pisaniu; choć są pewne reguły, które w jakimś stopniu mogą pomóc skorygować i upewnić chwiejne idee co do tych przymiotów, które byśmy uznawali, gdyby nie było tych reguł.

Wszelako nie ma zasad, których znajomość nauczyłaby nas niezawodnie działać we wszystkich okolicznościach z przezornością, odpowiednią wspaniałomyślnością, czy właściwą życzliwością; choć są pewne zasady, które umożliwią nam pod wieloma względami skorygować i utwierdzić niedoskonałe idee, które, gdyby nie to, wyznawalibyśmy o tych cnotach.

- 12 Może czasami się zdarzyć, że mając najpoważniejsze i najbardziej szczerze pragnienie tak działać, by zyskać aprobatę, możemy pomylić właściwe zasady postępowania i w ten sposób ten właśnie czynnik, który powinien nami kierować, sprowadza nas z właściwej drogi. Próżne byłoby w tym przypadku oczekiwanie, że ludzie całkowicie zaaprobuja nasze postępowanie. Nie będą w stanie współodczuć tego niedorzecznego poczucia obowiązku, które na nas oddziaływało, ani dotrzymać nam kroku w działaniach z niego biorących początek. Pozostaje jednakże coś godnego szacunku w charakterze i zachowaniu osoby, która dała się sprowadzić na drogę złych postępów przez błędne poczucie obowiązku albo przez tak zwane fałszywe sumienie. Bez względu na to, jak dalece zbłądziła, dla ludzi wielkodusznych i szlachetnych będzie bardziej przedmiotem współczucia niż nienawiści i resentymentu. Użalają się oni nad słabością natury ludzkiej, która tak potrafi nas zwieść, nawet wtedy, gdy najbardziej szczerze mozolimy się, by osiągnąć doskonałość i usiłujemy działać zgodnie z najlepszym możliwie prawem, którym możemy się kierować. Fałszywe pojęcia religijne są nieomal jedynymi przyczynami, które tak znacznie mogą spacyć nasze wrodzone opinie; ta zaś zasada, która przysparza największego znaczenia zasadom powinności, jest jedynie zdolna do znacznego wypaczenia naszych wyobrażeń o tych zasadach. We wszystkich innych przypadkach

wystarczy, że będzie nami kierował zdrowy rozsądek, abyśmy postępowali, jeśli nie wspaniale, to prawie tak właśnie, a jeśli rzeczywiście gorliwie pragniemy czynić dobrze, zawsze nasze zachowanie będzie na ogół chwalebne. Wszyscy ludzie godzą się, że pierwszą zasadą powinności jest poddawać się woli Boga. Lecz jeśli chodzi o poszczególne nakazy, które z woli Boga na nas mogą spaść, to różnią się one znacznie. Tu właśnie potrzeba największej wyrozumiałości i tolerancji; i choć obrona społeczeństwa wymaga ukarania przewinień, bez względu na ich motywy, to jednak człowiek zacny zawsze będzie karał je z niechęcią, jeśli rzeczywiście wynikają z fałszywych pojęć powinności religijnej. Nigdy nie będzie odczuwał wobec tych, którzy je popełniają, takiego oburzenia, jakie odczuwa wobec innych złoczyńców, lecz będzie raczej żałował, a nawet czasami będzie podziwiał ich niefortunną stałość i wielkoduszną za każdym razem, gdy przyjdzie mu ich karać. W tragedii *Mahomet*, w jednym z najwspanialszych utworów *Voltaire'a*²⁹, trafnie przedstawiono, co powinniśmy odczuwać wobec zbrodni wynikających z takich motywów. W tragedii tej dwie młode osoby, chłopaka i dziewczynę, o najbardziej niewinnych i prawych dyspozycjach, bez żadnych słabości, z wyjątkiem tego, co tym bardziej zjednuje nasze serce dla nich, wzajemnego przywiązania, najsilniej przemawiające motywy fałszywych wierzeń pchają do popełnienia straszliwej zbrodni, która wstrząsa wszystkimi zasadami natury ludzkiej. Czcigodnego starca, który okazuje najczulsze uczucia dla obydwojga, ale który niezależnie od tego, że jest zadeklarowanym nieprzyjacielem ich religii, wzbudza w nich najwyższe poważanie i szacunek, i, choć o tym nie wiedzą, jest w rzeczywistości ich ojcem, wskazuje się im jako ofiarę, której Bóg zażądał z ich rąk i rozkazuje się

im go zabić. Przed samym dokonaniem zbrodni, są poddani katuszom udręki powstałej z walki między wyobrażeniem konieczności spełnienia powinności religijnej z jednej strony, a współczucia, wdzięczności, względów na wiek, miłości dla ludzi i cnoty osoby, którą mają zgładzić z drugiej. Przedstawienie tego ukazuje jedno z najbardziej interesujących a zapewne i najbardziej kształcących widowisk, jakie kiedykolwiek pokazano w teatrze. Poczucie obowiązku wreszcie przeważa nad wszelkimi sympatycznymi słabościami natury ludzkiej. Dokonują narzuconej im zbrodni, lecz natychmiast odkrywają swoją pomyłkę i fałszywe mniemanie, które ich wprowadziło w błąd, a przerażenie, wyrzuty sumienia i resentyment doprowadzają ich do szaleństwa. To, co czujemy dla nieszczęsnych Seida i Palmiry, powinniśmy odczuwać do każdej innej osoby, która jest tak samo zagubiona za sprawą religii, gdy jesteśmy pewni, że to faktycznie religia wprowadziła ich w błąd a nie pozory religii, które miały ukryć najgorsze namiętności ludzkie.

- 13 Jak człowiek może dokonywać złych czynów z błędnego poczucia obowiązku, tak wbrew temu natura czasami może zwyciężyć i doprowadzić go do właściwego działania. W tym przypadku nie może nas nie cieszyć, gdy widzimy, że przewagę zyskał motyw, który, jak uważamy, powinien przeważać, choć sam ten człowiek jest tak ułomny, że uważa odwrotnie. Skoro jednak jego postępowanie jest wynikiem słabości, a nie zasady, dalecy jesteśmy od wyrażenia uczucia, które przynajmniej zbliżałoby się do pełnej aprobaty. Zajadły rzymski katolik, który w czasie rzezi św. Bartłomieja pod wpływem współczucia uratował kilku nieszczęsnych protestantów, których uważał za swój obowiązek zgładzić, nie wydaje się zasługiwać na wielką pochwałę, którą wyrazilibyśmy wobec niego, gdyby jego

wielkoduszność szła w parze z jego własnym poczuciem wartości. Cieszyłoby nas jego ludzkie nastawienie, ale ciągle patrzylibyśmy na niego ze współczuciem, które nie idzie w parze z podziwem przypadającym doskonałej cnotcie. To samo dotyczy wszelkich innych namiętności. Dalecy jesteśmy od niechęci widząc, że są właściwie wyrażane, nawet wtedy, gdy fałszywe poczucie obowiązku doprowadzi do ich zahamowania. Wielce pobożny kwaker, który został spoliczkowany i który zamiast oddać policzek, tak dalece zapomniałby literalną interpretację nauki naszego Zbawiciela, że zawstydziliby brutala, który go obraził, dobrą nauką, nie byłby dla nas niemiły. Jego nastawienie powinno nas pobudzić do uśmiechu i ubawić i przez to raczej bardziej by nam się spodobał. W żadnym jednakże przypadku nie patrzylibyśmy na niego z szacunkiem i poważaniem, należnymi komuś, kto w takich samych okolicznościach działałby właściwie ze względu na poczucie tego, co było słuszne do zrobienia. Żadnego działania nie można nazwać cnotliwym, jeśli nie towarzyszy mu uczucie samoaprobaty.

Część IV

O WPŁYWIE UŻYTECZNOŚCI NA UCZUCIE APROBATY

składająca się z jednego działu

Rozdział I

*O tym, jak aspekt użyteczności
przydaje piękna wszelkim produktom sztuki
i o szerokim wpływie tych rodzajów piękna*

- 1 Każdy, kto uważnie zastanowił się nad naturą piękna, stwierdza, że użyteczność jest jednym z głównych jego źródeł. Wygoda domu, tak samo jak jego symetria, sprawia przyjemność widzowi, zaś stwierdzenie mankamentów w tym zakresie jest dla niego przykre, jak wtedy gdy widzi, że kształt odpowiadających sobie okien jest różny, czy też, że drzwi nie znajdują się dokładnie w środku budynku. To, że przystosowanie jakiegoś systemu czy mechanizmu do wyprodukowania końcowego efektu zgodnie z jego przeznaczeniem, przysparza na ogół pewne poczucie właściwości i piękna i czyni samo myślenie o tym i rozważanie przyjemnym, jest tak oczywiste, że nikt nie mógłby tego nie dostrzec.
- 2 Przyczynę tego, dlaczego podoba nam się to, co pożyteczne, omówił ostatnio genialny i sympatyczny filozof, który łączy najdalej idącą głębokość myślenia z elegancją stylu i posiada za szczęśliwym zrzędzeniem losu rzadki talent traktowania najbardziej zawitych tematów nie tylko z największą jasnością, ale i żywością pióra¹. Użyteczność wszelkich obiektów, zgodnie z nim, cieszy właściciela nieustannie, przywodząc mu na myśl przyjemność albo pożytek, jaki mogą przynieść z racji swojego dostosowania do tego celu. Kiedy tylko spojrzy na ten obiekt,

odczuwa tę przyjemność, zaś obiekt staje się tym sposobem źródłem nieustannej satysfakcji i radości. Widz włącza się za sprawą współodczuwania w uczucia właściciela i z konieczności widzi obiekt w takim samym przyjemnym świetle. Kiedy zwiedzamy pałace możnych, trudno ustrzec się uświadomienia sobie satysfakcji, którą byśmy odczuwali, gdybyśmy byli gospodarzami i posiadali tak pomysłową i genialnie urządzonej siedzibę. Podobny wywód ukazuje, dlaczego objawy niewygodnych rozwiązań muszą uczynić każdy obiekt nieprzyjemnym, zarówno dla właściciela, jak i widza.

Jednakże na fakt, że to dostosowanie, ten fortunny pomys³ł w każdym przedmiocie sztuki winien być bardziej ceniony, niż sam wyznaczony mu cel, i że dokładne dostosowanie środków do osiągnięcia wygody czy przyjemności winno się bardziej wysoko cenić niż samą tę wygodę, czy przyjemność, do osiągnięcia których sprowadzałyby się cała ich zasługa, nikt, o ile mi wiadomo, nie zwrócił uwagi. Wszelako, że taki stan rzeczy występuje bardzo często, można zaobserwować w licznych przykładach, zarówno w najbardziej banalnych, jak najbardziej ważkich sprawach życia ludzkiego.

Gdy ktoś wchodząc do swojego pokoju stwierdza, że⁴ wszystkie krzesła stoją w środku, zły jest na służącego i zamiast pozostawić je w takim rozgardiaszu, być może zada sobie trud poustawiania ich we właściwych miejscach, z oparciami pod ścianą. To, że ten nowy układ jest właściwy, wynika z faktu, że wygodniej jest mieć podłogę wolną i dostępną. Aby osiągnąć tę wygodę, z własnej woli zadaje on sobie więcej trudu, niż ucierpiałby z powodu niewygody; nic bowiem nie byłoby łatwiejsze niż usiąść na jednym z krzeseł, co zapewne robi zazwyczaj po skończeniu pracy. Pragnie więc, jak się wydaje, nie tyle wygody, lecz tego

układu rzeczy, który przysparza wygodę. Jednakże ostatecznie to wygoda zaleca ten układ i użycza mu przymiot właściwości i piękna.

- 5 Tak samo gruntowny znawca zegarków lekceważy zegarek, który opóźnia się ponad dwie minuty na dobę. Być może sprzeda go za parę gwinei i zakupi inny za pięćdziesiąt, taki zegarek, który nie wykaże niedokładności powyżej jednej minuty w ciągu dwóch tygodni. Jedynym celem zegarków jest wszakże wskazywanie godziny i przeszkodzenie nam w niedotrzymaniu spotkania czy też poniesienia innej niedogodności z racji braku informacji o dokładnym czasie. Jednakże osoba tak wymagająca, jeśli chodzi o ten mechanizm, nie zawsze okaże się bardziej punktualna niż inni ludzie, ani bardziej zainteresowana dokładną godziną w danym momencie ze względu na inne sprawy. Nie interesuje go tak bardzo zdobycie tej informacji, jak doskonałość mechanizmu, który służy do jej zdobycia.

Ileż osób popada w ruinę wydając pieniądze na ozdóbki o niewielkiej użyteczności. Tych miłośników bawidełek nie tyle cieszy ich użyteczność, co fakt, że ich konstrukcja stosowna jest do zapewnienia użytecznych efektów. Mają pełne kieszenie tych małych komfortowych przedmiotów. Wymyślają nowe kieszenie, których nie znajduje się w ubraniach innych ludzi, aby przechowywać wiele tych bawidełek. Spacerują obciążeni tymi błahostkami, ciężarem a być może i wartością, nie mniejszymi od pospolicie znanej skrzynki domokrażcy Żyda; wiele spośród nich jest mało użytecznych, a bez wszystkich można by było w każdej chwili łatwo się obyć, zaś cały pożytek z nich na pewno nie jest wart fatygi dźwigania tego ciężaru.

- 7 Ten czynnik wpływa na nasze postępowanie nie tylko wszakże w stosunku do takich błahych przedmiotów.

Często jest ukrytym motywem najbardziej niebagatelnych i znaczących starań w życiu prywatnym i publicznym.

Syn ubogiego człowieka, który z dopustu Bożego ma 8 ambicję, gdy tylko rozejrzy się wokół siebie, wpada w podziw nad sytuacją bogatych. Stwierdza, że domek jego ojca jest za mały na jego siedzibę i wyobraża sobie, że wygodniej by mu było mieszkać w pałacu. Nie podoba mu się, że jest zmuszony chodzić na piechotę i że musi wytrzymywać trudy jazdy w siodle. Widzi, jak ludzi wyższych rangą wozi się w wehikułach i wyobraża sobie, że w czymś takim podróż byłaby dla niego mniej niewygodna. Uważa siebie za leniwego z natury i nie chciałby posługiwać się własnymi rękami ani odrobinę więcej, niż to jest konieczne. Sądzi też, że trzymanie liczego pocztu służących zaoszczędziłoby mu wiele trudu. Myśli, że gdyby osiągnął to wszystko, to z zadowoleniem na tym by poprzestał i w ciszy cieszyłby się rozważając szczęście i spokój własnej sytuacji. Zachwyca go dalekie wyobrażenie tej błogości. W jego wyobraźni przybiera to obraz życia istot wyższych rangą i aby dojść do tego, do końca swego życia poświęca się, by zdobyć majątek i znaczenie. Aby osiągnąć komfort, jaki majątek i znaczenie zapewniają, naraża się w pierwszym roku, powiem nawet, w pierwszym miesiącu starań, na większe zmęczenie fizyczne i większe udręki psychiczne niż to, co by wycierpiał przez całe życie pozbawiony tego zbytku. Przynosi sobie, by wyróżnić się w uciążliwym zawodzie. Z najbardziej bezlitosnym wysiłkiem pracuje dzień i noc, by zdobyć większe umiejętności niż jego współzawodnicy. Następnie usiłuje ukazać wszystkim te umiejętności i z równą zapobiegliwością stara się o zatrudnienie przy każdej nadarzącej się okazji. W tym celu zabiega o wszystkich ludzi;

oddaje usługi tym, których nienawidzi, i jest służalczy wobec tych, którymi pogardza. Przez całe życie dąży on do zrealizowania pewnej idei wyobrazonego wspaniałego spokoju, którego może nigdy nie osiągnąć, któremu poświęca rzeczywisty spokój, jaki zawsze zależy tylko od niego; gdyby zaś wreszcie osiągnął cel u schyłku długiego życia, to stwierdziłby, że w żadnym względzie nie jest to lepsze niż skromny spokój i zadowolenie, z którego zrezygnował, aby go osiągnąć. Dopiero wtedy więc, u schyłku swego życia, gdy organizm zniszczyła ciężka praca i choroby, zaś pamięć licznych krzywd i zawodów, których doświadczył, jak uważa, za sprawą niesprawiedliwości wrogów czy perfidii i niewdzięczności przyjaciół, zostawiła gorzki ślad w niespokojnym sercu, dopiero wtedy wreszcie zaczyna odkrywać, że bogactwo i znaczenie są jedynie ozdóbkami o niewielkim pożytku, nie będącymi bardziej w stanie spowodować wygody fizycznej, czy spokoju umysłu niż futerały do szczypczyków miłośnikowi zabawek. A także jak one są bardziej kłopotliwe dla osoby, która obnosi się z nimi, niż dogodne są wszelkie korzyści, jakich mogą dostarczyć. Jest między nimi tylko ta różnica, że dogodności z posiadania pierwszych łatwiej można stwierdzić niż z posiadania tych drugich. Pałace, ogrody, pojazdy, czeladź możnego człowieka są obiektami, których dogodność uderza każdego. Nie wymagają one, by ich właściciel wskazywał nam, gdzie leży ich użyteczność. Z własnej woli natychmiast to pojmujemy i za sprawą współodczuwania odczuwamy, a tym samym pochwalamy zadowolenie, które one są w stanie mu dostarczyć. Lecz osobliwość wykałaczkii, pałeczki do czyszczenia uszu, przyrzędu do obcinania paznokci czy każdej innej błahostki tego rodzaju nie jest tak oczywista. Mniej słusznie można je więc uważać za przedmioty częściej dumy niż

wspaniałość bogactwa i znaczenia; i na tym polega cały pożytek tych ostatnich. Zaspokajają one bardziej skutecznie tak naturalne u człowieka upodobanie do wyróżniania się. Dla kogoś skazanego na życie w samotności na bezludnej wyspie może być zapewne wątpliwe czy pałac, czy też zbiór małych udogodnień przechowywanych zazwyczaj w futeraliku do szczypczyków, najbardziej by się przyczynił do uszczęśliwienia go i dostarczenia przyjemności. Gdyby pozostawał wśród społeczności ludzi, niewątpliwie, nie byłoby porównania, gdyż w tym, jak i w innych przypadkach, stale zwracamy większą uwagę na uczucia widza niż na uczucia osoby głównie zainteresowanej i bierzemy bardziej w rachubę, jak jego sytuacja przedstawia się innym ludziom niż jemu samemu. Jeśli jednak zastanowimy się bliżej, dlaczego widz z takim podziwem wyróżnia sytuację ludzi bogatych i możnych, stwierdzimy, że nie dzieje się to z racji większych wygod i przyjemności, z jakich przypuszczalnie korzystają, lecz z niezliczonej ilości wymyślnych wspaniałych urządzeń, które przyczyniają się do tych wygod i przyjemności. Nie myśli nawet, że są oni rzeczywiście szczęśliwsi niż inni ludzie, lecz uważa, że posiadają więcej środków do osiągnięcia szczęścia. I to właśnie, to genialne i pomysłowe przystosowanie środków do osiągnięcia rezultatów, do jakich były przeznaczone, jest głównym źródłem podziwu. Wszakże w słabości choroby i zmęczeniu podeszłego wieku znikają przyjemności próżnych, czczych wyróżnień, jakie miały dawać znaczenie w świecie. Dla kogoś w tej sytuacji nie są one już w stanie zalecić tych żmudnych wysiłków, które wcześniej podejmował. W głębi serca przeklina ambicję i na próżno żałuje swobody i lenistwa młodości, przyjemności, które przeminęły na zawsze, a które poświęcił nierozsądnie dla tego, co

po osiągnięciu nie może przysporzyć mu prawdziwego zadowolenia. Ta nieszczęsna strona, w jakiej znaczenie w świecie ukazuje się każdemu człowiekowi opanowanemu czy to przez zły nastrój, czy chorobę, sprawia, że zaczyna z uwagą obserwować własną sytuację i zastanawiać się, czego właściwie brakuje mu do szczęścia. Władza i majątek słusznie wydają mu się olbrzymimi pracochłonnymi mechanizmami pomyślanymi do wytwarzania nielicznych banalnych udogodnień fizycznych, mechanizmami składającymi się z najbardziej wyszukanych i delikatnych sprzężynek, których należy doglądać z największą uwagą, a które pomimo całej naszej troski każdej chwili mogą rozpaść się na kawałki i zmiażdżyć nieszczęsnego ich właściciela pod swoimi szczątkami. Są one olbrzymimi budowlami, do których wzniesienia potrzebna jest praca całego życia, które zagrażają każdej chwili zasypaniem osób w nich mieszkających, a wtedy, gdy stoją, choć mogą wybawić ich od mniejszych niedogodności, nie są w stanie ochronić od większych utrapień pogody. Zabezpieczają od ulew letnich, ale nie od nawałnic zimowych i pozostawiają ich tak samo, a czasami bardziej narażonych niż przedtem na niepokój, obawy i smutek; na choroby, niebezpieczeństwo i śmierć.

- 9 Choć jednak ta śledziennicza filozofia, znana każdemu człowiekowi w chorobie i złym samopoczuciu, tak całkowicie deprecjonuje te wielkie cele pragnień ludzkich, gdy dopisuje zdrowie i humor, nigdy nie omieszkamy patrzeć na nie w lepszym świetle. Wyobraźnia, która w czasie, gdy doznajemy przykrości i uczucia smutku, zdaje się zamykać w granicach naszych osób, w okresie spokoju i powodzenia wymyka się i opanowuje wszystko, co jest wokół nas. Zachwycamy się pięknem udogodnień, które królują w pałacach i gospodarstwie możnych;

podziwiamy też, jak wszystko jest dostosowane do przyczynienia się do wygod, do zapobiegania brakom, do zaspokojenia życzeń oraz do uprzyjemnienia im życia i do spełnienia najbardziej błahych pragnień. Gdy zastanowimy się nad rzeczywistym zadowoleniem, jakie są w stanie przynieść wszystkie te czynniki same w sobie, wyodrębnione od piękna układu zdolnego do przysporzenia tego zadowolenia, zawsze wydadzą nam się w najwyższym stopniu godne pogardy i błahe. Nieczęsto jednakże zdarza się nam rozpatrywać je w abstrakcyjnym i filozoficznym świetle. W wyobraźni spontanicznie mieszamy je z porządkiem, prawidłowymi, harmonijnymi poruszeniami układu, z mechanizmem, czy strukturą, które dostarczają środków do ich wytwarzania. Rozpatrywane w tym złożonym świetle przyjemności czerpane z bogactwa i znaczenia uderzają wyobraźnię jako coś znakomitego, pięknego i szlachetnego, zdobycie czego warte jest wszelkiego wysiłku i niepokoju, który jesteśmy gotowi podjąć dla tego celu.

Otóż dobrze się składa, że natura w ten sposób wmawia 10 nam te cuda o sobie. Właśnie to bałamuctwo porusza i utrzymuje w nieustannych obrotach przedsiębiorczość gatunku ludzkiego. Właśnie to najpierw pchnęło ludzi do uprawiania ziemi, do budowania domów, do zakładania miast i państw oraz do wynalezienia i ulepszenia wszelkich nauk i sztuk, które uszlachetniają i upiększają życie ludzkie, które całkowicie zmieniły powierzchnię ziemi, zamieniając dzikie naturalne lasy w przyjemne urodzajne doliny² i czyniąc niedostępny pusty ocean nowym źródłem wyżywienia i wielkim szlakiem komunikacyjnym dla różnych ludów ziemi. Za sprawą trudu ludzi ziemia została zmuszona do zdwojenia swojej naturalnej urodzajności i do wyżywienia większej liczby

mieszkańców. Daremnie dumny, nieczuły właściciel ogląda swoje pola i nie myśląc o potrzebach swoich współbraci, w wyobraźni spożywa całe żniwa, które z nich się zbiera. Swojskie niewybredne przysłowie „Popie oczy, wilcze gardło, co zobaczy to by żarło” nie ma lepszego potwierdzenia niż w odniesieniu do niego. Pojemność jego żołądka nie odpowiada ogromowi jego pragnień i nie pomieści więcej żywności niż żołądek najędzniejszego wieśniaka³. Resztę jest zmuszony rozdzielić między tych, którzy przygotowują najskrupulatniej tę odrobinę, którą on sam może wykorzystać; między tych, którzy utrzymują w odpowiednim stanie pałac, w którym ta odrobina będzie spożywana, którzy dostarczają i utrzymują w porządku wszelkie bawidelka i błahostki, które spełniają swoją rolę w stwarzaniu znakomitości właściciela; wszystkich tych, którzy czerpią z jego luksusów i kapryśków tę porcję rzeczy niezbędnych do życia, której na próżno by oczekiwali z racji jego poczucia ludzkości czy sprawiedliwości. To, co wytwarza ziemia, zawsze żywi nieomal wszystkich mieszkańców, których może wyżywić. Bogaci wybierają z kopca jedynie wszystko to, co jest najcenniejsze i najprzyjemniejsze. Spożywają niewiele więcej niż człowiek biedny, i pomimo naturalnego samolubstwa i zachłanności, choć mają na względzie jedynie własną wygodę, choć jedynym celem wysuwany wobec kroci zatrudnianych do ciężkiej pracy ludzi jest zaspokojenie ich własnych czczych nienasyconych pragnień, dzielą z biedakami produkt ich wkładu do pomnożenia zbiorów. Niewidzialna ręka prowadzi ich do dokonania nieomal takiego samego podziału artykułów pierwszej potrzeby, który by nastąpił, gdyby podzielić ziemię na jednakowe części między wszystkich jej mieszkańców i w ten sposób samorzutnie i bezwiednie przyczynia się do zwiększenia korzyści

społeczeństwa i dostarcza środków do rozmnażania gatunków⁴. Dzieląc ziemię między kilku właścicieli Opatrzność ani nie zapomniała, ani nie pominęła tych wszystkich, których jakoby pozostawiła bez przydziału. Ci ostatni także mają swój udział w tym, co stwarza Opatrzność. Jeśli chodzi o to, co wytwarza prawdziwe szczęście w życiu ludzkim, w żadnym stopniu nie są poniżej tych, co rzekomo są znacznie ponad nimi. Jeśli chodzi o wygody cielesne i spokój umysłu, wszystkie różne warstwy społeczne są nieomal na tym samym poziomie, i żebrak wygrzewający się w słońcu przy gościńcu korzysta z takiego samego bezpieczeństwa, o jakie walczą królowie.

Ta sama zasada, to samo przywiązanie do systemu, ten sam wzgląd na porządek, umiejętności i pomysłowość często przyczyniają się do zalecania instytucji, które dążą do dobra ogółu. Postępowanie patrioty, usiłującego ulepszyć jakąś sferę porządku publicznego, nie zawsze wpływa ze współodczuwania szczęścia tych, którzy będą odnosić z tego korzyści. Nie zawsze z sympatii wobec przewoźników i woźniców człowiek o duchu obywatelskim przyczynia się do naprawy dróg. Ustanawiając nagrody i inne zachęty za rozwój manufaktur płótna i sukna ustawodawca nie zawsze działał z sympatii wobec korzyści użytkowników tanich czy dobrych ubrań a jeszcze mniej z sympatii do korzyści wytwórcy czy kupca. Doskonałość porządku publicznego, rozwój handlu i manufaktur to szlachetne i wspaniałe cele. Rozważanie o tym sprawia nam przyjemność i interesuje nas wszystko, co może przyczynić się do ich rozwoju. Stanowią część wspaniałego systemu zarządzania, zaś koła mechanizmu politycznego zdają się za ich sprawą poruszać z większą harmonią i swobodą. Przyjemnością jest dla nas dostrzec doskonałość tego pięknego, imponującego systemu i nie

mamy spokoju, dopóki nie usuniemy wszelkich przeszkód, które mogą w najmniejszym stopniu zakłócić, czy utrudniać harmonię jego poruszeń. Wszelkie rozporządzenia rządowe ceni się jednakże proporcjonalnie do tego, jak zmierzają do przysporzenia szczęścia tych, którzy im podlegają. To jest cała ich użyteczność i jedyny cel. Jednakże z racji pewnego nastawienia do systemu, z pewnego upodobania do sztuki i pomysłowości, zdajemy się czasami cenić bardziej środki niż cele, i gorliwie pragnąć przysporzyć szczęścia naszym współrodakom raczej z punktu widzenia udoskonalenia i ulepszenia pewnego pięknego i uporządkowanego systemu niż z jakiegoś bezpośredniego poczucia czy doznania, jak oni cierpią, czy jak są ukontentowani. Są mężowie o największym poczuciu obywatelskim, którzy pod innymi względami nie ujawnili swojej wrażliwości wobec uczuć ludzkich. Odwrotnie zaś, są mężowie o największym poczuciu ludzkości, którzy zdają się być całkowicie pozbawieni ducha obywatelskiego. Każdy może znaleźć w gronie swoich znajomych przykłady jednego i drugiego rodzaju. Czy był kiedykolwiek ktoś, kto miał mniej człowieczeństwa i więcej nastawienia obywatelskiego niż słynny ustawodawca Rosji? ⁵ Król angielski, Jakub I, ludzki i miłego usposobienia, zdawał się, przeciwnie, nie posiadać żadnej pasji dla przysporzenia sławy i korzyści swojemu krajowi. Gdyby się chciało rozwinąć pracowitość człowieka prawie całkowicie głuchego na ambicję, często daremną rzeczą byłoby opisywać mu szczęście i bogactwo możnych; powiedzieć mu, że na ogół znajdują oni ochronę przed słońcem i deszczem, że rzadko są głodni, i rzadko zmarznięci oraz że rzadko są narażeni na zmęczenie czy na braki wszelkiego rodzaju. Najbardziej kwieciste przemówienia tego rodzaju mają na niego niewielki wpływ.

Jeśli oczekiwałbyś powodzenia, musiałbyś opisać mu wygodę i układ różnych pokoi w ich pałacach; musiałbyś wyjaśnić mu odpowiedniość ich ekwipaży i wskazać mu liczbę, rodzaj, i różne zadania całego jego personelu. Jeśli cokolwiek jest w stanie zrobić na nim wrażenie, to będzie właśnie to. Lecz wszystkie te rzeczy mają służyć im do ochrony przed słońcem i deszczem, do wybawienia ich od głodu i zimna, od niedostatku i zmęczenia. Tak samo, gdyby się chciało zaszczerpić cnotę obywatelską w sercu kogoś, kto zdaje się nie zważać na korzyści swego kraju, często byłoby daremne powiedzieć mu, z jakich wyższych wartości korzystają obywatele dobrze rządzonego państwa; że mają lepsze mieszkania, lepiej się ubierają, lepiej odżywiają. Te rozważania na ogół nie zrobiłyby wielkiego wrażenia. Prawdopodobieństwo większego przekonania go byłoby, gdyby się opisało wspaniały system porządku publicznego, który dostarcza tych korzyści; gdyby się wyjaśniło związki i zależności ich różnych części, wzajemne podporządkowanie i ich powszechną służebność wobec szczęścia społeczności; jeśli pokaże się, jak można wprowadzić ten system w jego kraju, co obecnie przeszkadza w jego zapanowaniu, jak można usunąć te przeszkody i jak poruszyć liczne koła mechanizmu rządzącego, aby poruszał się z większą harmonią i bardziej sprawnie, bez zgrzytów i opóźniania wszelkich poruszeń. Niemożliwością jest, by człowiek chciał słuchać tego rodzaju wykładu i nie poczuł się poruszony w jakiejś mierze duchem obywatelskim. Przynajmniej na chwilę poczuje pragnienie usunięcia tych przeszkód i wprowadzenia w ruch tak pięknego i uporządkowanego mechanizmu. Nic bardziej nie skłania do wzniesienia poczucia obywatelskiego niż studia nad polityką różnych systemów zarządzania, ich zaletami i wadami, nad systemem ustawo-

dawczym naszego kraju, jego sytuacją, zainteresowaniem obcymi narodami, jego handlem, obronnością, trudnościami, z którymi musi się borykać i niebezpieczeństwami, na jakie jest narażony; jak usunąć pierwsze i jak uchronić się przed drugimi. Z tego względu studia polityczne, jeśli są rzetelne, rozsądne i praktyczne, są ze wszystkich badań spekulatywnych najbardziej pożyteczne. Nawet najslabsze i najgorsze z nich nie są całkowicie pozbawione pożytku. Przynajmniej służą do ożywienia pasji obywatelskich ludzi i pobudzają ich do poszukiwania środków do przysporzenia szczęścia w społeczności.

Rozdział II

*O pięknie, które charakterem i czynom ludzi
przydaje aspekt użyteczności; oraz o tym,
jak dalece percepcję tego piękna można uważać
za jeden z pierwotnych czynników aprobaty*

- 1 Charaktery ludzi tak samo jak urządzenia stworzone przez człowieka, czy instytucje rządu mogą być dostosowane do przyczynienia się do szczęścia zarówno jednostki jak społeczności lub do jego zakłócenia. Charakter ważny, sprawiedliwy, czynny, zdecydowany i trzeźwy zapowiada pomyślność i zadowolenie zarówno tej osobie, jak każdemu, kto pozostaje z nim w związkach. Charakter nieroztropny, zuchwały, gnuśny, zniewieściały i rozpustny wróży klęskę danej jednostki i nieszczęście wszystkich tych, którzy mają z nim cokolwiek do czynienia. Pierwszy co najmniej nasuwa myśl o całym pięknie przynależnym najwspanialszemu mechanizmowi, jaki kiedykolwiek wymyślono do osiągnięcia najprzyjemniejszego celu, drugi całą szpetność niefortunnego i niezdarnego pomysłu.

Jaki rząd dąży z całą wytrwałością do zapewnienia szczęścia ludzkości jako powszechnej przewagi mądrości i cnoty? Wszystkie rządy są jedynie niedoskonałym remedium na niedostatek mądrości i cnoty. Wszelkie piękno więc, jakie może przynależeć zarządzaniu społeczeństwem ze względu na jego użyteczność, musi w znacznie wyższym stopniu przynależeć do mądrości i cnoty. Przeciwnie, jakie postępowanie wobec obywateli może być tak zgubne i niszczące jak występki ludzi? Fatalne skutki złego rządu wypływają jedynie stąd, że niedostatecznie zapobiega się złym postępkom, do których przyczynia się nikczemność ludzka.

To piękno i szpetność charakterów, które zdają się wy- 2
wodzić od użyteczności i niedogodności, uderzają w szczególny sposób ludzi rozważających w abstrakcyjnym, filozoficznym świetle czyny i postępowanie gatunku ludzkiego. Filozof zabierający się do zbadania, jak aprobuje się poczucie ludzkości a jak potępia okrucieństwo, nie zawsze tworzy dla siebie w bardzo jasny i wyraźny sposób pojęcie jakiegoś szczególnego czynu czy to okrutnego, czy ludzkiego, lecz zazwyczaj poprzestaje na chwiejnej nieokreślonej idei, jaką sugerują mu nazwy tych przymiotów. Lecz tylko w konkretnych okolicznościach właściwość czy niewłaściwość, zasługa czy naganność czynów jest oczywista i dostrzegalna. Tylko mając konkretne przykłady spostrzegamy dokładnie zgodność czy niezgodność między naszymi uczuciami i uczuciami sprawcy i czujemy powstawanie społecznej wdzięczności wobec niego w jednym przypadku i sympatetycznego resentymentu w drugim. Gdy rozważamy cnotę i występki z ogólnego i abstrakcyjnego punktu widzenia, przymioty, za sprawą których wzbudzają one różne uczucia, zdają się w znacznym stopniu znikać, i same uczucia stają się

mniej oczywiste i dostrzegalne. Przeciwnie, szczęśliwe skutki jednych i fatalne następstwa drugich zdają się wtedy wychodzić na wierzch i niejako wyodrębnić się i wyróżniać spośród wszystkich innych przymiotów obu rodzajów.

3 Tego samego genialnego i sympatycznego autora, który pierwszy wyjaśnił, dlaczego podoba nam się to, co pożyteczne, tak uderzyła ta postać rzeczy, iż sprowadził całą aprobatę cnoty do percepcji tych rodzajów piękna, które wywodzą się z aspektu użyteczności. Jedyne przymioty charakteru, stwierdza on, które aprobujemy jako cnotliwe, to przymioty użyteczne lub przyjemne czy to dla danej osoby czy dla innych ⁶; jedyne zaś przymioty, które się dezaprobuje jako przywary, mają przeciwne tendencje. Natura wszakże tak szczęśliwie dostosowała nasze uczucia aprobaty i dezaprobaty do wygody zarówno danej jednostki jak i społeczeństwa, że po najbardziej skrupulatnym badaniu stwierdzimy, jak sądzę, że jest to sytuacja powszechna. Mimo to jednak twierdzę, że to nie wzgląd na użyteczność czy szkodliwość stanowią czy to pierwsze czy główne źródło aprobaty czy dezaprobaty. Te uczucia niewątpliwie wzmaga i ożywia piękno lub szpetność, wywodzące się z użyteczności i szkodliwości. A jednak, twierdzę, że pierwotnie, z samej swojej istoty różnią się one od tej percepcji.

4 Przede wszystkim wydaje się niepodobieństwem, by aprobatą cnoty miała być uczuciem tego samego rodzaju jak to, mocą którego aprobujemy wygodną i dobrze zaprojektowaną budowlę; czy też że nie mielibyśmy innego powodu do pochwały człowieka niż ten, dla którego polecamy komodę ⁷.

5 Po wtóre, po zbadaniu okaże się, że pożytek z jakiegokolwiek dyspozycji umysłu jest rzadko kiedy pierwszą przy-

czyną naszej aprobaty; oraz że uczucie aprobaty zawsze obejmuje poczucie tego, co właściwe, całkiem odrębne od percepcji użyteczności. Możemy to stwierdzić odnośnie do wszelkich przymiotów, które aprobuje się jako cnoty, zarówno te, które — zgodnie z niniejszą metodą — są pierwotnie oceniane jako użyteczne dla nas, jak również, które są oceniane ze względu na użyteczność dla innych.

Do cech najbardziej użytecznych dla nas samych należą ⁶ przede wszystkim przymioty wielkiego rozsądku i mądrości, dzięki którym jesteśmy w stanie rozpoznać odległe następstwa naszych czynów i przewidzieć korzyści albo szkody, jakie prawdopodobnie z nich nastąpią; po drugie, panowanie nad sobą, dzięki któremu możliwe jest powstrzymać się od aktualnej przyjemności i uniknąć większej przykrości w dalszej przyszłości. Połączenie tych dwóch cech tworzy cnotę roztropności, najbardziej użyteczną dla jednostki ze wszystkich cnót.

Wcześniej stwierdziliśmy, jeśli chodzi o pierwsze z tych ⁷ cech, że wielki rozsądek i mądrość pierwotnie aprobuje się jako cechy właściwe, pożądane i prawidłowe, a nie jako użyteczne czy korzystne ⁸. Dopiero w bardziej zawiłych naukach, szczególnie w dziedzinie wyższej matematyki, ujawniają się najdoskonalsze i najbardziej podziwiane wysiłki umysłu ludzkiego. Jednakże użyteczność tych nauk czy to dla jednostki, czy dla ogółu nie jest całkiem oczywista i udowodnienie jej wymaga dyskusji, którą nie zawsze łatwo można zrozumieć. A więc to nie ich użyteczność skłoniła ogół ludzi do ich podziwiania. Niewielki nacisk kładziono na tę cechę, dopóki nie okazało się konieczne odpowiedzieć na zarzuty tych, którzy sami pozbawieni pociągu do tak wzniosłych odkryć, usiłowali zdeprecjonować je jako bezużyteczne.

Tak samo panowanie nad sobą, mocą którego powstrzy- ⁸

myjemy nasze obecne pragnienia, aby lepiej zaspokoić je w innych okolicznościach, aprobujemy zarówno ze względu na jego słuszność jak i użyteczność. Przy takim postępowaniu, uczucia, które wpływają na nie, zdają się dokładnie odpowiadać uczuciom obserwatora. Obserwator nie odczuwa zmagania naszych obecnych pragnień. Dla niego przyjemność, którą przeżyjemy za tydzień czy za rok jest tak samo pociągająca jak ta, którą mamy doświadczyć zaraz. Jeśli więc ze względu na chwilę obecną poświęcimy przyszłość, nasze postępowanie wyda mu się w najwyższym stopniu absurdalne i lekkomyślne i nie może współodczuwać czynników, które na nie wpłynęły. Przeciwnie, jeśli powstrzymamy się od obecnej przyjemności, aby dostąpić większej przyjemności później, jeśli postępujemy tak, jak gdyby dalszy cel interesował nas na równi z tym, który bezpośrednio wywiera nacisk na zmysły, skoro nasze uczucia dokładnie odpowiadają jego uczuciom, nie może on nie aprobować naszego postępowania; skoro zaś wie z doświadczenia, jak nieliczni ludzie są zdolni do panowania nad sobą, to spogląda na nasze postępowanie ze znacznym podziwem i zachwytem. Stąd wywodzi się ten wspaniały szacunek, jakim ludzie obdarzają niezmienną wytrwałość w praktykowaniu oszczędności, pracowitości, pilności, choć te cnoty są skierowane jedynie do zdobycia majątku. Zdecydowana stanowczość osoby tak postępującej w celu zyskania wspaniałej, choć odległej w czasie korzyści, nie tylko wyrzekającej się obecnie wszelkich przyjemności, ale znoszącej ciężki wysiłek, zarówno fizyczny jak duchowy, z konieczności zyskuje naszą aprobatę. Własna jego opinia o korzyści i szczęściu, która zdaje się kierować jego postępowaniem, dokładnie odpowiada naszej naturalnej koncepcji na ten temat. Występuje pełna odpowiedniość między jego uczuciami

a naszymi, a jednocześnie z punktu widzenia doświadczenia powszechnej słabości natury ludzkiej jest to odpowiedniość, której nierozsądnie byłoby oczekiwać. Nie tylko więc aprobujemy jego postępowanie, ale w pewnej mierze podziwiamy je i uznajemy za godne znacznej pochwały. Już sama świadomość tej zasłużonej aprobaty i szacunku jest w stanie podtrzymać sprawcę w jego biegu postępowania. Przyjemność, którą mamy doświadczyć za dziesięć lat, interesuje nas tak niewiele w porównaniu z tą, której możemy doznać dzisiaj; uczucie, którą pierwsza pobudza, jest oczywiście niewielkie w porównaniu z gwałtowną namiętnością, którą jest zdolna wywołać druga, tak, że pierwsza nigdy nie może zrównoważyć drugiej, jeśli nie jest wzmocniona poczuciem słuszności naszego postępowania, świadomością, że zasługujemy na szacunek i aprobatę wszystkich postępując w ten sposób, stajemy się zaś właściwymi przedmiotami pogardy i drwin postępując inaczej.

Poczucie ludzkości, sprawiedliwość, wspaniałomyślność, 9
poczucie obywatelskie są cechami najbardziej użytecznymi dla innych. Na czym polega właściwość poczucia ludzkości i sprawiedliwości, wyjaśniłem wcześniej, gdy ukazałem, jak dalece szacunek i aprobata tych przymiotów zależała od zgody między uczuciami sprawcy i uczuciami obserwatorów⁹.

To, że wspaniałomyślność i poczucie obywatelskie uważa 10
się za właściwe, opiera się na tym samym czynniku, co zasada sprawiedliwości. Wspaniałomyślność różni się od poczucia ludzkości. Te dwa przymioty, które na pierwszy rzut oka zdają się ściśle związane, nie zawsze charakteryzują tę samą osobę. Poczucie ludzkości jest cnotą kobiecą, wspaniałomyślność cnotą męską. Słaba płeć, która na ogół odznacza się znacznie większą czułością niż

my, rzadko wyróżnia się wspaniałomyślnością. Można stwierdzić w zbiorach praw cywilnych, że kobiety nieczęsto dokonują darowizn¹⁰. Poczucie ludzkości to nic innego niż subtelny współodźwięk uczuciowy, który doświadcza obserwator wobec uczuć osoby głównie zainteresowanej, tak że zasmucają go jej cierpienia, przeciwstawia się jej krzywdzie, a cieszy się jej szczęściem. Najbardziej ludzkie czyny nie wymagają samozaparcia, panowania nad sobą, nie wymagają znacznego nasilenia poczucia własności. Są to tylko czyny, do których popycha nas sama przez się subtelna sympatia. Ze wspaniałomyślnością jest jednak inaczej. Wielkoduszni jesteśmy jedynie wtedy, gdy pod jakimś względem przedkładamy inną osobę nad siebie i poświęcamy znaczną własną korzyść o dużym znaczeniu na rzecz równej korzyści przyjaciela czy osoby wyższej rangą. Człowiek, który rezygnuje z otrzymania urzędu, choć było to przedmiotem jego wielkiej ambicji, gdyż myśli, że przydatność drugiej osoby bardziej upoważnia ją do objęcia go; człowiek, który naraża życie, aby obronić przyjaciela, którego uważa za znacznie ważniejszego, żaden z nich nie działa z poczucia ludzkości, czy też dlatego że czują oni z większą subtelnością, co obchodzi tę drugą osobę, niż co obchodzi ich samych. Obaj rozpatrują te dwa przeciwstawne dobra nie w tym świetle, w jakim naturalnie im się ukazują, lecz w świetle, w jakim ukazują się innym. Dla każdego widzą stojącego z boku, powodzenie czy zachowanie życia drugiej osoby może słusznie być bardziej korzystne niż powodzenie i życie tych pierwszych; lecz nie może się wydawać takie im samym. Jeśli więc poświęcą własną korzyść dla korzyści drugiej osoby, przystosowują siebie do uczuć widza i zmuszając się do wspaniałomyślności postępują zgodnie z oceną spraw, jaka w ich odczuciu powinna być ze strony trzeciej

osoby. Żołnierz, który oddaje życie w obronie swego oficera, czułby się zapewne niewiele poruszony śmiercią tego oficera, jeśli to by nie nastąpiło z jego winy; zaś bardzo małe nieszczęście, które na niego by spadło, mogło spowodować głębszy smutek. Jeśli jednak usiłuje tak postępować, by zasłużyć na pochwałę i spowodować, by bezstronny obserwator współodczuł zasady jego postępowania, czuje, że dla każdego poza nim samym jego własne życie jest marnością w porównaniu z życiem oficera, i że jeśli poświęci własne życie dla tego drugiego, działa całkiem właściwie i odpowiednio do tego, co uważałby za słuszne postępowanie każdy bezstronny widz.

Ten sam przypadek zachodzi, gdy poczucie obywatelskie 11 rozpatruje się w szerszym aspekcie. Gdy młody oficer naraża swoje życie w celu zdobycia nieznacznego skrawka ziemi, aby dołączyć go do dominium swego monarchy, to nie dzieje się to dlatego, że zdobycie nowego terytorium jest dla niego celem bardziej pożądanym niż zachowanie własnego życia. Jego własne życie jest dla niego nieskończenie więcej warte niż zdobycie całego królestwa na rzecz państwa, któremu służy. Lecz gdy porówna te dwa obiekty z sobą, nie dostrzega ich w świetle, w którym naturalnie mu się ukazują, lecz w świetle, w którym ukazują się narodowi, dla którego walczy. Dla narodu powodzenie wojny ma ogromne znaczenie, zaś życie prywatnej osoby jest nieomal bez znaczenia. Jeśli przyjmie taką postawę, natychmiast czuje, że nie jest to zbytym trwonieniem krwi, jeśli wylewając ją można osiągnąć tak wartościowy cel. I przeciwnie, z poczucia obowiązku i słuszności, tych najsilniejszych popędów naturalnych, rodzi się bohaterstwo jego postępowania. Jest wielu uczciwych Anglików, którzy z punktu widzenia ich osobistej pozycji bardziej by się zmartwili stratą gwinei niż

stratą dla narodu Minorki, którzy jednak, gdyby to było w ich mocy obronić fortecę, raczej setki razy poświęciliby życie, niż dopuścili do tego, by z ich winy miała wpaść w ręce wroga ¹¹. Kiedy Brutus Starszy skazał swoich synów na karę śmierci, gdyż konspirowali przeciw rodzącej się wolności w Rzymie ¹², poświęcił to, co, gdyby tylko kierował się własnym sercem, winno być silniejszym uczuciem niż uczucie słabsze. Brutus powinien naturalnie odczuwać znacznie silniej śmierć własnych synów niż wszystko to, co Rzym mógł być odczuwać z racji potrzeby takiego przykładu. Lecz on patrzył na nich nie oczyma ojca, lecz oczyma obywatela Rzymu. Tak całkowicie wczuł się w rolę Rzymianina, że nie odczuwał żadnych względów wobec więzów, które łączyły go z nimi; zaś dla obywatela rzymskiego nawet synowie Brutusa wydawali się godni pogardy w porównaniu z najmniejszym dobrem Rzymu. W tym przypadku, jak i we wszystkich innych przypadkach tego rodzaju, nasz podziw nie tyle zasadza się na użyteczności, co na nieoczekiwanych względach, na aspekcie wielkości, szlachetności i wzniosłej słuszności takich czynów. Użyteczność, gdy ją dostrzeżemy, użycza im nowego piękna i z tego względu jeszcze bardziej skłania nas do jej aprobaty. To piękno dostrzegają jednakże głównie ludzie oddający się refleksji i spekulacji i nie jest w żadnym razie przymiotem, który w pierwszym rzędzie zalecałby takie czyny wobec naturalnych uczuć większości rodzaju ludzkiego.

¹² Należy zauważyć, że w tej mierze, w jakiej uczucie aprobaty wywodzi się z percepcji tego piękna użyteczności, nie ma żadnego odniesienia do uczuć innych ludzi. Gdyby to więc było możliwe, że ktoś dorósł do wieku męskiego pozbawiony kontaktu ze społecznością, jego czyny mogłyby być, pomimo wszystko, przyjemne albo

nieprzyjemne dla niego ze względu na ich tendencje przysporzenia mu szczęścia czy niepowodzenia. Mógłby dostrzec piękno tego rodzaju w przezorności, umiarkowaniu i dobrym postępowaniu, zaś szpetność w przeciwnym zachowaniu; mógłby rozpatrywać swój własny nastrój i charakter z takim zadowoleniem, jak patrzymy na dobrze pomyślany mechanizm w jednym przypadku; albo z niesmakiem i niezadowoleniem, z jakimi patrzymy na niezdarny, niekształtny przyrząd w innym przypadku. Skoro jednakże te percepcje są jedynie sprawą smaku i odznaczają się całą słabością i subtelnością tego rodzaju percepcji, która jeśli jest słuszna, to stanowi podstawę tego, co właściwie nazywa się smakiem, nie bardzo zwracałby prawdopodobnie na nie uwagę ktoś, kto znajduje się w takich przykrych warunkach odosobnienia. Nawet gdyby ich doznał, w żadnym wypadku, zanim nastąpił jego związek ze społeczeństwem, nie wywarłby takiego samego skutku, jak by to było w następstwie tego związku. Nie czułby się przygnębiony wewnętrznym wstydem z racji swojej szpetoty, ani, odwrotnie, nie czułby się podniesiony na duchu nieujawnionym triumfem wewnętrznym z poczucia świadomości własnej urody. Nie uniósłby się radością na myśl, iż godny jest nagrody w jednym przypadku, ani nie trząsłby się z obawy zasłużenia na karę w drugim. Wszystkie te uczucia zakładają ideę innej istoty, która jest naturalnym sędzią osoby ich doznającej; jedynie za sprawą sympatii wobec wyroku tego arbitra, co się tyczy postępowania danej osoby, możemy pojąć czy to triumf pochwały siebie samego, czy wstyd uznania własnej winy.

Część V

O WPŁYWIE ZWYCZAJU I MODY NA UCZUCIA MORALNE APROBATA I DEZAPROBATA

składająca się z jednego działu

Rozdział I

O wpływie zwyczaju i mody na nasze pojęcia piękna i szpetoty

1. Poza wymienionymi już czynnikami również inne czynniki wywierają znaczny wpływ na uczucia moralne ludzkości, a są one głównymi przyczynami wielu nieprawidłowych, niezgodnych względem siebie opinii, które panowały w różnych wiekach i narodach co się tyczy tego, co jest naganne, a co chwalebne. Tymi czynnikami są zwyczaj i moda, czynniki, które dotyczą całej dziedziny naszych sądów odnośnie do piękna wszelkiego rodzaju.
2. Jeśli widzi się dwa przedmioty często występujące razem, wyobrażnia bez wysiłku przyzwyczajają się do łączenia jednego z drugim. Kiedy pojawia się jeden, bierzemy pod uwagę, że pojawi się i drugi. Samo przez się jeden powiadamia nas o drugim, a nasza uwaga z łatwością przeslizguje się z jednego na drugi. Choć, niezależnie od zwyczaju, w ich połączeniu nie powinno występować prawdziwe piękno, to jednak skoro zwyczaj tak związał je razem, rozdzielenie ich uważamy za niewłaściwe. Myślimy, że gdy pojawia się jeden bez nieodłącznego drugiego, to jest wtedy niezbyt udany. Brakuje nam czegoś, czego oczekiwaliśmy i ten zawód zakłóca zwyczajowy układ naszych idei. Garniturowi zdaje się coś brakować, jeśli jest pozbawiony najmniej znaczącego ornamentu, który zazwyczaj go zdobi, a brak nawet jednego guzika u pasa

jest dla nas oznaką lichoty i niedbalstwa. Gdy w połączeniu występuje to, co naturalnie jest właściwe, zwyczaj potęguje nasze poczucie tego i sprawia, że inny układ ukaże się nam jako jeszcze bardziej nieprzyjemny, niż wydaje się obecny. Dla ludzi przyzwyczajonych do rzeczy w dobrym smaku, tym bardziej jest odrażające oglądać rzeczy niezdarne i nieudane. Gdy połączenie jest niewłaściwe, zwyczaj albo pomniejsza nasze poczucie niewłaściwości, albo je całkowicie niweczy. Ludzie przyzwyczajeni do niechlujnego nieporządku tracą całe poczucie schludności i elegancji. Modne meble czy ubranie, które wydają się absurdalne ludziom, dla których są nowością, nic nie przeszkadzają osobom do nich przyzwyczajonym.

Moda różni się od zwyczaju, a raczej jest szczególnym 3 jego rodzajem. Nie to, co każdy nosi, jest modne, ale to, co noszą ludzie z wyższych sfer czy ludzie o wysokiej reputacji. Wdzięczne, swobodne, dominujące obyczaje możnych w połączeniu z bogactwem i wspaniałością ich strojów nadają wdzięk wszelkiemu konwenansowi, który może się stać ich obiektem. Dopóki człowiek znaczący zachowuje ten konwenans, łączy się on w naszej wyobraźni z tym, co wspaniałe i z dobrym tonem, i choć sam w sobie winien być obojętny, ze względu na to połączenie wydaje się mieć w sobie coś, co także jest wspaniałe i w dobrym tonie. Natychmiast potem, gdy człowiek dystyngowany go odrzuci, konwenans traci cały wdzięk, jaki zdawał się posiadać przedtem, a ponieważ zachowują go teraz jedynie ludzie z niższych sfer, zdaje się obejmować coś z ich marności i nieudacznictwa.

Wszyscy zgadzają się z tym, że stroje i meble podlegają 4 całkowicie panowaniu zwyczaju i mody. Wszelako wpływ tych czynników w żadnym razie nie ogranicza się tylko do tej wąskiej sfery, lecz rozciąga się na wszystko, co w ja-

kikolwiek sposób wiąże się ze smakiem: na muzykę, poezję, architekturę. Moda w strojach i meblach zmienia się nieustannie, a to, że styl, który dziś wydaje się śmieszny, wzbudził podziw przed pięcioma laty, jak przekonuje nas doświadczenie, wynika z tego, że zawdzięczał swoją wziętość głównie albo całkowicie zwyczajowi czy modzie. Ubrań i mebli nie robi się z bardzo trwałych materiałów. Wymyślny płaszcz za rok już jest do niczego, i nie nadaje się dłużej, by powielano go jako modny fason, do czego był przeznaczony. Style mebli zmieniają się wolniej niż style strojów, gdyż meble są na ogół bardziej trwałe. Po pięciu czy sześciu latach podlegają one całkowitej zmianie i każdy człowiek w ciągu swego życia widzi w tym zakresie, jak moda się zmienia na wiele sposobów. Wytwory innych sztuk są znacznie trwalsze i jeśli są fortunnie pomyślane, mogą dalej przekazywać swój styl znacznie dłużej. Dobrze zaprojektowana budowla może przetrwać wiele stuleci; piękną melodię może przekazywać tradycja przez wiele następnych pokoleń; dobry poemat może przetrwać do końca świata; a wszystkie pospołu przez wieki przekazują modę na ten szczególny styl, ten szczególny gust czy manierę, zgodnie z którymi każdy z nich wytworzono. Niewielu ludzi ma okazję za swego życia widzieć znaczną zmianę mody w tych poszczególnych sztukach. Niewielu ludzi ma tyle doświadczenia i wiedzy o różnych modach, których zaznano w dawnych wiekach i odległych krajach, by przekonać się do nich całkowicie, czy bezstronnie porównywać jedne z drugimi oraz z tym, co występuje w jego czasach w jego kraju. Niewielu ludzi chętnie zgodzi się zatem, by zwyczaj czy moda miała znaczny wpływ na sądy dotyczące piękna czy jakiegokolwiek innego przymiotu w wytworach każdej z tych sztuk; lecz wyobrażają sobie, że podstawą wszyst-

kich tych reguł, które winno się do nich stosować, jest rozum i natura, a nie nawyk i przesąd. Jednakże chwila zastanowienia może ich przekonać, że jest odwrotnie i że wpływ zwyczaju i mody na stroje i meble nie jest bardziej bezwzględny niż na architekturę, poezję i muzykę.

Czy rozum może na przykład przynieść odpowiedź, ³dlaczego kapitel dorycki winien być przypisany kolumnie o długości ośmiokrotnie większej od jej średnicy, głowica jońska dziewięciokrotnie, zaś koryncka głowica udekorowana liśćmi akantu kolumnie dziesięciokrotnie wyższej niż średnica? Właściwość każdej z tych proporcji może opierać się jedynie na nawyku i zwyczaju. Raziloby oczy przyzwyczajone do oglądania szczególnej proporcji wymiarów związanych z danym ornamentem, gdyby nie widziały ich razem. Każdy z pięciu porządków łączy się ze szczególnym ornamentem, którego nie można wymienić na inny, bez zbulwersowania kogoś, kto zna choć trochę zasady architektury. Zgodnie z opinią wielu architektów, rzeczywiście, jeśli chodzi o przypisanie każdemu porządkowi odpowiedniego ornamentu, orzeczenie starożytnych było tak subtelne, że nie można znaleźć innych równie odpowiednich. Wydaje się wszelako, że z trudnością można sobie wyobrazić, że te formy, choć niewątpliwie ogromnie przyjemne, miałyby być jedynymi formami, które by odpowiadały tym proporcjom, czy też, że nie było setek innych, które przed ustaleniem się nawyku nie mogłyby odpowiadać im równie dobrze. Kiedy jednak zwyczaj ustalił szczególne zasady budowania, jeśli nie są całkowicie nierozsądne, absurdem byłoby myśleć o ich zamianie na inne, które są tylko równie dobre, a nawet na takie, które, z punktu widzenia elegancji i piękna, mają naturalnie niewielką nad nimi przewagę. Człowiek, który ukazałby się w miejscu publicznym w ubraniu całkowicie różnym

od tego, co nosi ogół, byłby śmieszny, choć nowy strój sam w sobie mógłby być nadzwyczaj przyjemny i wygodny. Tak samo absurdalne byłoby ozdobienie domu w zupełnie inny sposób od tego, co nakazuje zwyczaj i moda; choćby nawet nowe ornamenty same w sobie miały przewagę nad używanymi powszechnie.

- 6 Zgodnie ze starożytnymi retorykami, natura przypisała pewne metrum wiersza każdemu poszczególnemu gatunkowi poezji, jako naturalnie ekspresywne dla tego rodzaju uczucia czy namiętności, które winny w nim przeważać. Jeden wiersz, mówili, jest odpowiedni, by towarzyszył do grobu, a drugi nadaje się do wesołych rozrywek i tego, uważali, nie można zmienić nie narażając się na niewłaściwe postępowanie¹. Doświadczenie czasów współczesnych zaprzecza jednak tej regule, choć sama w sobie zdaje się być ona niezmiernie prawdopodobna. To, co jest poematem burleskowym w literaturze angielskiej, jest poematem heroicznym we francuskiej. Tragedie Racine'a i *Henriada* Voltaire'a są nieomal w tym samym metrze co

Proszę Cię o radę w ważnej sprawie².

Odwrotnie, francuski wiersz burleskowy jest nieomal taki sam jak angielski dziesięciozłóskowy wiersz heroiczny. Zwyczaj sprawił, że jeden naród kojarzy idee uroczyście, subtelne i poważne z miarą wiersza, którą inny naród połączył z tym wszystkim, co jest wesołe, bezceremonialne i humorystyczne. Największym absurdem byłoby napisać po angielsku tragedię wierszem dwunastozłóskowym, jakiego używają Francuzi, albo po francusku wiersz tego samego gatunku dziesięciozłóskowcem.

- 7 Wybitny artysta spowoduje znaczne zmiany w panującej modzie w obrębie uprawianej przez niego sztuki i wpro-

wadzi nowy styl czy to do literatury, muzyki, czy architektury. Jak strój sympatycznego człowieka z wyższych sfer sam przemawia za siebie i bez względu na to, jak może być dziwaczny i fantastyczny, staje się wkrótce przedmiotem podziwu i naśladowania, tak znakomite umiejętności wybitnego artysty przemawiają na rzecz jego osobliwych poczynań artystycznych i jego maniera staje się modnym stylem w sztuce, którą uprawia. Smak Włochów, jeśli chodzi o muzykę i architekturę, uległ znacznej przemianie w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat, podczas gdy przedtem był naśladownictwem szczególnych cech znakomitych mistrzów w obu tych dziedzinach sztuki. Kwintylian oskarża Senekę o zepsucie smaku Rzymian i wprowadzenie frywolnego, ozdobnego stylu do komnaty majestatycznej argumentacji i męskiej retoryki³. Salustiusza i Tacyta również oskarżano, choć w inny sposób. Uważano, że poparli z powodzeniem styl, który choć jest w najwyższym stopniu zwięzły, elegancki, ekspresywny, a nawet poetyczny, to jednak brakuje mu swobody, prostoty i naturalności, gdyż jest niewątpliwie wytworem wymęczonej, sztucznej afektacji. Ileż wspaniałych przymiotów musi posiadać pisarz, by nawet swoje potknięcia uczynić tak przyjemnymi? Powiedzieć, że pisarz zepsuł smak narodu, jest prawdopodobnie tylko trochę mniejszą pochwałą, niż powiedzieć, że go wysubtelnił. Pan Pope i doktor Swift każdy na swoją rękę wprowadzili do utworów poetyckich inną manierę niż to praktykowano wcześniej, jeden długie wersy, drugi krótkie. Oryginalność Butlera⁴ ustąpiła miejsca prostocie Swifta. Chaotyczna swoboda Drydena i poprawna, ale często nudna i prozaiczna rozwlekłość Addisona przestały być wzorcami do naśladowania, a wszystkie poematy pisze się teraz na sposób Pana Pope'a z jego pełną wigoru precyzją.

8 Nie tylko zresztą zwyczaj i moda wywierają wpływ na wytwory sztuki. Wpływają one tak samo na nasze sądy dotyczące piękna przedmiotów naturalnych. Jak różne i kontrastowe formy poczytuje się za piękne w różnych gatunkach? Proporcje podziwiane w jednym stworzeniu są całkowicie różne od cenionych w innym. Każda klasa stworzeń ma własny szczególny kształt, który się aprobejuje i posiada własne piękno, odrębne od piękna przypisywanego innym gatunkom. Z tego właśnie powodu uczony jezuita, ojciec Buffier ⁵ określił, że piękno każdego stworzenia polega na kształcie i kolorze, które występują najpospoliciej w tym gatunku, do którego należy. Tak więc w postaci człowieka, piękno w każdej części sprowadza się do pewnego przeciętnego kształtu, jednakowo odległego od różnych innych kształtów, które są brzydkie. Piękny nos, na przykład, ani nie jest bardzo długi, ani bardzo krótki, ani bardzo prosty, ani z dużym garbkiem, ale przeciętny wśród tych krańcowych kształtów i mniej różni się od każdego z nich niż one nawzajem między sobą. Jest to kształt, który zamierzała stworzyć Natura we wszystkich tych przypadkach, ale chyba celu na różny sposób, i nie często trafia do niego dokładnie; lecz wszystkie te nieudane odmiany są bardzo podobne. W przypadku gdy mamy wiele rysunków wykonanych według jednego wzorca, choć pod pewnymi względami nie przypominają go, to jednak podobieństwo między wzorcem i rysunkami jest większe niż wzajemne podobieństwo odtworzonych rysunków; ogólny charakter wzorca przebija z nich wszystkich; najbardziej osobliwe i dziwaczne okażą się rysunki najbardziej odbiegające od wzorca; a choć niewiele z nich będzie dokładną kopią, to jednak najdokładniejsze szkice będą bardziej podobne do najbardziej niedbałych niż niedbałe będą wzajemnie podobne do siebie. Tak samo

to, co jest najpiękniejsze w każdym gatunku stworzeń, ma najsilniejsze cechy ogólnej konstytucji gatunku, i wykazuje najściślejsze podobieństwo do większości jednostek, należących do tej samej klasy. Potwory, czy pokraki, przeciwnie, zawsze są osobliwe i dziwaczne i najmniej są podobne do ogółu osobników gatunku, do którego należą. Tak więc piękno gatunku, choć w pewnym sensie, jest najbardziej rzadkim zjawiskiem, gdyż tylko niewiele osobników osiąga dokładnie przeciętny kształt, to w innym znaczeniu jest najbardziej powszechne, gdyż wszystkie odstępstwa od piękna są bardziej do niego podobne niż są one podobne między sobą. Najbardziej powszechny kształt jest więc w przypadku każdego gatunku stworzeń, zgodnie z Buffierem, najpiękniejszy. Stąd też konieczna jest pewna praktyka i doświadczenie w rozpatrywaniu gatunków, zanim będziemy w stanie oceniać ich piękno, czy poznać, co jest przeciętnym i najbardziej typowym kształtem. Najbardziej subtelny sąd dotyczący piękna gatunku ludzkiego nie pomoże nam w ocenie piękna kwiatów, koni czy innych gatunków. Z tej samej przyczyny, w miejscach o różnych klimatach, gdzie panują różne zwyczaje i sposoby życia, z tej racji, że ogół gatunków dostosowuje się w różny sposób do tych okoliczności, przeważają różne koncepcje piękna. Piękno konia arabskiego nie odpowiada dokładnie pięknu konia angielskiego. Jak różne koncepcje piękna postaci i fizjonomii człowieka powstały u różnych ludów? Jasna cera jest przerażającą szpetotą na wybrzeżu Gwinei. Grube wargi i spłaszczony nos są piękne. U niektórych ludów długie uszy, zwieszające się do ramion, są przedmiotem ogólnego podziwu. W Chinach uważa się damę, która ma tak duże stopy, że mogą służyć do chodzenia, za wstrętnego potwora. Pewne dzikie ludy w Ameryce Północnej

przymocowują cztery deski wokół główek swoich dzieci, gdy kości są delikatne i chrząstkowate, ugniatając je w ten sposób, by nadać im kształt prawie doskonale kwadratowy. Europejczyków zadziwia barbarzyństwo tego zwyczaju, co misjonarze przypisują wyjątkowej głupocie ludów to praktykujących. Kiedy jednak potępiają tych dzikich, to nie myślą o tym, że do niedawna damy w Europie prawie przez sto lat usiłowały ścisnąć piękną okrągłość swoich naturalnych kształtów w kwadratowej formie tego samego rodzaju. I z tym zwyczajem, bez względu na to, że jak wiadomo, jego praktykowanie powodowało wiele zniekształceń i chorób, zgadzano się wśród najbardziej może cywilizowanych narodów w świecie.

- 9 Oto teoria tego uczonego, genialnego ojca dotycząca natury piękna, piękna którego cały powab, zgodnie z nim, miałyby pochodzić z przyjęcia nawyków, które zwyczaj wycisnął w naszej wyobraźni, co się tyczy stworzeń danego gatunku. Trudno mi jednak dać się przekonać, że nasze poczucie, choćby nawet piękna fizycznego, opiera się całkowicie na zwyczaju. Użyteczność danego kształtu, jego przystosowanie do osiągnięcia pożytecznych celów, do których jest przeznaczony, niewątpliwie przemawia za nim i sprawia, że jest dla nas przyjemny niezależnie od zwyczaju. Pewne barwy są przyjemniejsze niż inne i bardziej kontentują wzrok, gdy tylko się je dostrzeże. Gładka powierzchnia jest przyjemniejsza od szorstkiej. Różnorodność bardziej zadowala niż nudna, nieurozmaicona jednostajność. Różnorodność wśród rzeczy pokrewnych, w której każde nowe zjawisko zdaje się rodzić z tego, co już było, i w którym wszystkie powiązane części zdają się tworzyć związek z innymi, jest bardziej przyjemna niż chaotyczny, nieuporządkowany zbiór obcych sobie rzeczy. Lecz choć nie mogę zgodzić się z tym, że zwyczaj jest

jedynym czynnikiem piękna, to jednak na tyle mogą zaakceptować tę genialną teorię, że przyznają, iż trudno znaleźć kształt fizyczny, który byłby tak piękny, by nam się podobał, jeśli nie zgadza się ze zwyczajem i nie jest podobny do tego, do czego byliśmy przyzwyczajeni, jeśli chodzi o dane gatunki stworzeń; albo też, który byłby aż tak szpetny, że nie sprawiałby przyjemności choćby w takim stopniu, w jakim zwyczaj jednoznacznie go toleruje i przyzwyczajają nas do dostrzegania go w każdym osobniku danego rodzaju.

Rozdział II

O wpływie zwyczaju i mody na uczucia moralne

Skoro nasze uczucia dotyczące wszelkiego rodzaju i piękna tak znacznie podlegają wpływowi zwyczaju i mody, trudno oczekiwać, by uczucia dotyczące pięknego postępowania miały być całkowicie wyzwolone spod władzy tych czynników. Jednakże w tym przypadku ich wpływ zdaje się być znacznie mniejszy niż gdzie indziej. Nie ma zapewne takiego kształtu fizycznego, nawet najbardziej absurdalnego i fantastycznego, do którego nie przekonaliśmy się za sprawą zwyczaju, czy też którego za sprawą mody nie uznalibyśmy za przyjemny. Lecz charakter i postępowanie Nerona czy Klaudiusza są takie, że żaden zwyczaj by nas do nich nie przekonał i żadna moda nie mogłaby sprawić, że staliby się dla nas przyjemni; natomiast jeden stałby się dla nas obiektem przerażenia i nienawiści, drugi pogardy i drwiny. Czynniki wyobraźni, od których zależy nasze poczucie piękna, są bardzo subtelne i kruche i łatwo można je zmienić mocą zwyczaju i wychowania; lecz uczucia aprobaty moralnej i deza-

probaty opierają się na najsilniejszej i najwyższej pasji natury ludzkiej; i choć mogą być cokolwiek osłabione, nie można ich całkowicie spacyć.

2 Choć wpływ zwyczaju i mody na uczucia moralne nie jest na ogół znaczny, to jednakże jest całkowicie podobny do wpływu w innych dziedzinach. Gdy zwyczaj i moda zgadzają się z naturalnymi zasadami słuszności i niesłuszności, wzmagają wrażliwość naszych uczuć i potęgują naszą odrazę do wszystkiego, co jest pokrewne złu. Ludzie wychowani w naprawdę dobrym towarzystwie, a nie w takim, które zazwyczaj tak nazywamy, którzy w osobach, z którymi obcują i które szanują, przyzwyczaili się dostrzegać jedynie sprawiedliwość, poczucie ludzkości i ład wewnętrzny, są bardziej oburzeni wszelkimi znamionami tego, co wydaje się niezgodne z zasadami, które te cnoty wyznaczają. Odwrotnie, ci, którzy na swoje nieszczęście wzrastali wśród przejawów gwałtu, rozwiązłości, kłamstwa i niesprawiedliwości, choć nie całkowicie zatracają poczucie niewłaściwości takiego postępowania, to jednak tracą całe poczucie strasznych wymiarów takich czynów, czy też nie wyobrażają sobie, jaki pociągają one mogą odwet i jaka grozi im kara. Oswoili się z tym od dzieciństwa, za sprawą zwyczaju stało się to dla nich normalne i teraz są skłonni uważać to za coś, co się nazywa postępowaniem obowiązującym w świecie, coś, czego albo można, albo musimy się trzymać, w celu uchronienia siebie od stania się ofiarami własnej uczciwości.

3 Moda czasami będzie w pewnej mierze pochwalala zamęt moralny i, przeciwnie, ganiła wartości zasługujące na szacunek. W czasie panowania Karola II pewien stopień rozwiązłości uważano za charakterystyczny dla wychowania liberalnego. Zgodnie z nastawieniem w tych czasach wiązało się to ze szczodrością, szczerością, wiel-

kodusznością, lojalnością i dowodziło, że osoba, która tak postępowała, była gentlemanem, a nie purytaninem. Surowość obyczajów i prawidłowość postępowania, z drugiej strony, były całkowicie niemodne i kojarzyły się w wyobrażeniach tego wieku z hipokryzją, chytryością, obłudą i manierami plebejskimi. Dla ludzi powierzchownych przywary możnych zawsze wydają się przyjemne. Wiążą je nie tylko z blaskiem majątku, lecz z wieloma wspaniałymi cnotami, które przypisują ludziom wyższym od siebie rangą. Przeciwnie zaś, cnoty ludzi z niższych sfer, ich umiarkowanie w wydatkach, mozolna pracowitość, nieugięte trzymanie się zasad wydają im się godne pogardy i przykre. Wiążą je zarówno z poślednią pozycją, z którą te właściwości zazwyczaj idą w parze, jak i z wieloma znaczącymi przywarami, którym jakoby one towarzyszą, jak: skłonność do nikkzemności, tchórzostwa, złośliwości, kłamliwości i złodziejstwa.

Cele, które przyswoili sobie ludzie różnych profesji i pozycji życiowych, będąc bardzo zróżnicowane i wywołując bardzo różnorodne namiętności, naturalnie wytwarzają ich bardzo różne charaktery i obyczaje. W każdej sferze społecznej i zawodzie spodziewamy się znaleźć pewien zasób tych obyczajów, których, zgodnie z nabytym doświadczeniem, oczekujemy w ich obrębie. Skoro jednak w każdym gatunku szczególnie cieszy nas przeciętna forma, która w każdym elemencie i rysie najdokładniej zgadza się z ogólnym wzorcem, jakie natura zdała się ustanowić dla stworzeń tego rodzaju, tak samo w każdej pozycji, czy, jeśli mogę tak powiedzieć, w każdym gatunku ludzi szczególnie cieszy nas, jeśli nie mają ani za dużo, ani za mało przymiotów charakteru, które zazwyczaj towarzyszą danemu stanowi czy sytuacji. Mówimy, że człowiek powinien wyglądać zgodnie ze swoim fachem

i zajęciem; a jednak pedanteria każdego zawodu jest nieprzyjemna. Różnym okresom życia, z tej samej racji, przysługują różne obyczaje. W starości oczekujemy powagi i zrównoważenia, które z racji różnych ułomności wieku, długiego doświadczenia i wyczerpanej wrażliwości zdają się być naturalne i szacowne; a myśli podsuwają nam, że w młodości znajdziemy tę wrażliwość, tę radość i błyskotliwą żywość, których na podstawie doświadczenia oczekujemy po żywych impresjach, jakie wszystkie interesujące obiekty są w stanie wyrzucić na czułych, niepraktycznych zmysłach we wczesnym okresie życia. W obu tych okresach życia może być jednak zbyt dużo tych związanych z nimi szczególnych cech. Płochy lekkomyślność młodości jest równie nieprzyjemna, co niewzruszony brak wrażliwości w podeszłym wieku. Zgodnie ze znanym powiedzeniem młodość jest najprzyjemniejsza, gdy w postępowaniu młodzieńczym przebijają pewne maniery starych ludzi, a starość, gdy zachowa coś z dobrego humoru młodych. W każdym okresie wszelako może się łatwo przejawiać nadmiar obyczajów z tego drugiego okresu życia. Niezwykły chłód i nudna sztywność spotykana u młodych wiekiem, wybaczalne w starości, sprawiają, że ci młodzi ludzie są śmieszni. Brak powagi, lekkomyślność i próżność, pobłażane u młodych, w starości spotykają się z pogardą.

- 5 Szczególny charakter i obyczaje, które za sprawą zwyczajów przypisujemy danej pozycji życiowej i zawodowi, być może czasami są właściwe niezależnie od zwyczaju i należałoby je akceptować jako takie, gdybyśmy wzięli pod uwagę różne okoliczności, które naturalnie wpływają na ludzi o różnych sytuacjach życiowych. Właściwość postępowania jednostki nie zależy od tego, czy jest stosowne do jakiegokolwiek jednej okoliczności jego sytuacji, ale do

wszystkich tych okoliczności, gdy zaś przekonamy się o jego sytuacji, czujemy, że powinniśmy naturalnie uświadomić mu to. Jeśli się okaże, że zajmuje go tak istotnie jedna z tych okoliczności, że całkowicie lekceważy pozostałe, dezaprobowujemy jego zachowanie, gdyż nie możemy współodczuwać z nim, nie jest bowiem jego postępowanie właściwie dostosowane do wszystkich okoliczności jego sytuacji; a jednak, być może, uczucie, które wyraża wobec obiektu, który głównie go interesuje, nie wykracza poza to, co my całkowicie współodczuwalibyśmy i aprobowali u kogoś, kto nie potrzebowałby zajmować się inną rzeczą. Rodzic po stracie jedyne go syna może w życiu prywatnym wyrazić pewien stopień smutku i załamania nie spotykając się z naganą, ale byłoby to niewybaczalne w przypadku generała na czele armii, gdy sława i bezpieczeństwo ogółu wymagałyby całej jego uwagi. Ponieważ ludzie różnych zawodów winni zwracać uwagę na różne cele w codziennych sytuacjach, to naturalnie powinni przyzwyczaić się do różnych namiętności; i kiedy uświadamiamy sobie ich sytuację w tym konkretnym względzie, musimy zdawać sobie sprawę, że powinni odczuć tak czy inaczej każde zdarzenie, zgodnie z tym jak emocja, jaką to zdarzenie wywoła, będzie zgodna czy niezgodna ze stałym nawykiem i usposobieniem. Trudno oczekiwać takiej samej wrażliwości wobec niefrasobliwych przyjemności i rozrywek doczesnych u duchownego, jak to obserwujemy w przypadku oficera. Człowiek, którego szczególnym powołaniem jest uświadamiać ludziom, jaka straszna oczekuje ich przyszłość, który ma zapowiadać możliwość fatalnych następstw wszelkich odstępstw od zasad powinności i który sam ma dawać przykład skrupulatnego przestrzegania reguł, jest niejako zwiastunem wieści, które niewłaściwe byłoby ogłaszać bez powagi i zaangażowania. Jego umysł

zdaje się być nieustannie zajęty sprawami nazbyt wniośliwymi i uroczystymi, by zostawić jakąkolwiek szansę do przeżycia wrażeń tych frywolnych celów, które absorbują uwagę ludzi mających upodobanie do zabaw i o wesołym usposobieniu. Z łatwością więc dochodzimy do przekonania, niezależnie od zwyczaju, że sposób postępowania, jaki tradycja wyznaczyła temu powołaniu, jest właściwy i że charakterowi duchownego bardziej odpowiada ta poważna, zacięta, oderwana od rzeczywistości surowość, której z przyzwyczajenia oczekujemy w jego postępowaniu. Te uwagi są tak oczywiste, że trudno byłoby znaleźć kogoś tak nierozważnego, by nigdy nie przemyślał i nie uwzględnił tego, tym samym aprobując zwyczajowy charakter tego porządku.

- 6 Podstawa zwyczajowego charakteru innych zawodów nie jest tak oczywista i nasza aprobata w tym przypadku opiera się całkowicie na nawyku, bez potwierdzenia czy żywszego uświadomienia charakteru zwyczajowego w tego rodzaju rozważaniach. Z nawyku, na przykład, z zawodem wojskowym łączymy przymiot wesołości, lekkomyślności i błyskotliwą swobodę, a również w pewnej mierze zamiłowanie do życia hulaszczego. Wszelako, gdyby przyszło nam zastanowić się, jaki nastrój czy odcień nastawienia byłby najwłaściwszy do tej sytuacji, byłibyśmy skłonni określić zapewne, że usposobienie jak najbardziej poważne i myślące najlepiej by pasowało dla tych, których życie narażone jest na niecodzienne niebezpieczeństwo, którzy powinni więc nieustannie bardziej myśleć o śmierci i jej następstwach niż inni. Niewykluczone jednak, że ta właśnie okoliczność stwarza sytuację, że u ludzi tego zawodu przeważa przeciwne nastawienie. Pokonanie bojaźni śmierci wymaga tak wielkiego wysiłku, jeśli poważnie i z uwagą zastanowimy się nad tym, że ci, którzy nieustan-

nie są narażeni na śmierć, uważają, że łatwiej odwrócić całkowicie od niej myśli, zasłonić się lekkomyślnym poczuciem bezpieczeństwa i obojętności i zanurzyć się w tym celu we wszelkich rodzajach rozrywki i hulanek. Obóz wojskowy nie jest czynnikiem tworzącym człowieka myślącego i melancholijnego, ludzie tego pokroju często są rzeczywiście ogromnie zdecydowani i zdolni za sprawą wielkiego wysiłku postępować zgodnie z nieodwracalnym zrządzeniem, że śmierci w żadnym wypadku nie można uniknąć. Jednakże być narażonym na stałe, choć mniej groźne niebezpieczeństwo, być zmuszonym przez dłuższy czas do kontynuowania w jakiejś mierze tego wysiłku, to wyczerpuje i przygnębia człowieka i sprawia, że staje się niezdolny do szczęścia i zabawy. Ludzie weseli i lekkomyślni, których warunki pozwalają na życie bez wysiłku, którzy naprawdę zdecydowali się nie patrzeć w przyszłość, lecz w ciągłych przyjemnościach i zabawach zabić wszelki niepokój, co się z nimi stanie, łatwiej wytrzymują takie sytuacje. Jeśli kiedykolwiek oficer na skutek niecodziennych okoliczności nie potrzebuje liczyć się, iż grozi mu nadzwyczajne niebezpieczeństwo, staje się wtedy podatny na utratę humoru i beztroskiej bezmyślności. Kapitan stojący na czele gwardii miejskiej jest zazwyczaj tak trzeźwy, ostrożny, wstrzemięźliwy jak pozostali współobywatele⁶. Długotrwały pokój, z tej samej przyczyny, w dużym stopniu sprzyja zmniejszeniu różnicy między charakterem cywila i wojskowego. Zwykła jednakże sytuacja tego zawodu dodaje do przeciętnego charakteru wojskowych humor i pewien stopień rozwiązłości; w naszych wyobrażeniach zaś zwyczaj tak silnie powiązał te cechy z sytuacją życiową, że jesteśmy skłonni pogardzać człowiekiem, który ze względu na swoje szczególne usposobienie czy warunki jest niezdolny do posiadania tych

cech charakteru. Wyśmiewamy się z poważnych, przezornych min członków gwardii miejskiej, którzy tak mało przypominają ludzi ich zawodu. Oni sami często zdają się zawstyżeni prawidłowością swoich obyczajów i aby nie wypaść poza obręb stylu przyjętego w ich profesji, lubią udawać lekkomyślność, która bynajmniej nie jest dla nich naturalna. Jakiekolwiek by było zachowanie ludzi, które przyzwyczailiśmy się obserwować w szanowanej klasie, z czasem kojarzy się to w wyobraźni z tą klasą i kiedy obserwujemy jednego człowieka, myśl podsuwa nam, że drugi, którego ujrzymy będzie taki sam, a gdy okaże się inny, uważamy, że doznaliśmy nieoczekiwanego zawodu. Jesteśmy zakłopotani, zaskoczeni i nie wiemy jak ustosunkować się do faktu, że ten człowiek w oczywisty sposób zdaje się należeć do innego rodzaju niż ten, do którego skłonni byliśmy go przyporządkować.

- 7 Różne warunki w różnych epokach i krajach tak samo mogą wyrobić różne przymioty charakteru u ogółu mieszkańców, a uczucia dotyczące szczególnego wymiaru danej cechy, czy to nagannej czy chwalebnej, różnią się odpowiednio do miary obserwowanej w naszym własnym kraju i w naszych czasach. Ten stopień grzeczności, który u nas byłby wysoko ceniony, być może w Rosji byłby uważany za zniewieściale pochlebstwo, na dworze francuskim zaś za szorstkość i grubiaństwo. Ten stopień uporzędkowania wydatków i umiarkowania, który u polskiego szlachcica uchodziłby za nadmierne skąpstwo, uważany byłby za ekstrawagancję u obywatela Amsterdamu. Każda epoka i kraj uważa za złoty środek taki wymiar przymiotu danego talentu czy cnoty, jaki uznają szanowani przez nich ich przedstawiciele. A ponieważ występują tu różnice w zależności od tego, jak różne warunki czynią różne cechy bardziej lub mniej powszechnymi, to i uczucia

dotyczące tego, jaki charakter i postępowanie są bezwzględnie właściwe, także odpowiednio się różnią.

Wśród narodów cywilizowanych bardziej się pielęgnuje 8
cnoty wynikające z poczucia ludzkości niż te, które wynikają z wyrzeczeń i panowania nad swoimi namiętnościami. Wśród dzikich, prymitywnych ludów jest zupełnie inaczej; cnoty wyrzeczeń pielęgnuje się bardziej niż cnoty poczucia człowieczeństwa. Ogólne bezpieczeństwo i szczęście, które przeważają w dobie cywilizacji i oglądy, nie dostarczają wielu okazji do pogardzania niebezpieczeństwem, do cierpliwego znoszenia ciężkiej pracy, głodu i bólu. Ubóstwa nietrudno uniknąć, więc pogarda ubóstwem nieomal przestaje być cnotą. Wyrzekanie się przyjemności staje się mniej konieczne, a człowiek z większą swobodą rozchmurza się i folguje swoim naturalnym skłonnościom, by rozwijały się we wszystkich tych aspektach.

Wśród ludów dzikich i barbarzyńskich jest zupełnie 9
inaczej. Każdy dzikus podlega dyscyplinie spartańskiej, a jego sytuacja z konieczności przyzwyczajają go do wszelkiego rodzaju trudności. Jest w nieustannym niebezpieczeństwie, często jest narażony na najśroźszy głód, i często umiera po prostu z powodu niedostatku. Warunki, w których żyje, nie tylko przyzwyczajają go do wszelkich rodzajów nieszczęść, lecz także uczą go, by nie okazywać żadnych uczuć, które nieszczęście może wzbudzić. Nie może oczekiwać od swoich współziomków współodczuwania czy pobłażania takiej słabości. Zanim jesteśmy w stanie współodczuwać z innymi ludźmi, sami nie możemy zanadto doświadczać zmartwień. Gdy nieszczęście bardzo nam dokucza, nie mamy do dyspozycji czasu, aby zajmować się nieszczęściem sąsiada; wszyscy zaś dzicy są zbyt zajęci własnymi niedostatkami i koniecznymi potrzebami, by poświęcać wiele uwagi temu, co brakuje

innym. Dziki człowiek, bez względu na naturę swego nieszczęścia nie oczekuje więc sympatii ze strony swego otoczenia i z tego względu uważałby za ubliżające dla siebie, gdyby pozwolił sobie na ukazanie najmniejszej choćby oznaki słabości. Niedopuszczalne jest, bez względu na to jak szalone i gwałtowne są jego namiętności, by miały zakłócić pogodę jego oblicza albo opanowania w postępowaniu i zachowaniu. Tubylcy Ameryki Północnej, jak nam donoszą, okazują we wszystkich okolicznościach największą obojętność i uważaliby się za poniżonych, gdyby stworzyli wrażenie, że dali się opanować czy to przez miłość, czy przez smutek, czy przez resentyment. Ich wielkoduszność i opanowanie w tym względzie prawie nie mieści się w wyobrażeniach Europejczyków. W kraju, w którym wszyscy ludzie żyją, jeśli chodzi o pozycję i majątek na jednym poziomie, można by było oczekiwać, że w małżeństwie bierze się pod uwagę tylko wzajemne skłonności obu stron i winno się je zawierać nie dopuszczając do żadnej kontroli. Jest to jednakże obszar ziemi, gdzie wszystkie bez wyjątku małżeństwa są montowane przez rodziców, a młody człowiek czułby się zhańbiony do końca życia, gdyby okazał najmniejszą skłonność do przedkładania jednej kobiety nad drugą; lub gdyby nie wyraził pełnej obojętności zarówno, jeśli chodzi o to, kiedy, jak i jaką osobę ma poślubić. Poddanie się miłości, tak pobłażane w epokach humanizmu i oświecenia, uważa się wśród dzikich plemion za najbardziej niewybaczalną zniewieściałość. Nawet po zawarciu małżeństwa obie strony zdają się wstydzic związku opartego na tak nędznej konieczności. Nie mieszkają razem. Widują się tylko ukradkiem. Obydwoje dalej mieszkają w domach swoich własnych rodziców i jawne wspólne mieszkanie obu płci, uważane za nienaganne we wszystkich innych krajach,

tutaj uważa się za najbardziej nieprzyzwoite i niemęskie folgowanie zmysłowości. Nie tylko zresztą w stosunku do tej przyjemnej namiętności stosują takie absolutne panowanie nad sobą. Często w oczach swoich współplemieńców znoszą krzywdy, wymówki i najbardziej ordynarne zniewagi stwarzając pozory najdalej idącej objętności i nie wykazując najmniejszego resentymentu. Gdy dziki człowiek zostanie wzięty do niewoli i jest skazany przez zwycięzców, jak to dzieje się zazwyczaj, na karę śmierci, wysłuchuje wyroku nie wyrażając żadnej emocji, a potem poddaje się najstraszniejszym torturom bez widocznego żalu ani nie pokazując żadnego innego uczucia poza pogardą dla swoich nieprzyjaciół. Powieszony nad wolno palącym się ogniskiem wyszydza swoich oprawców i opowiada im, o ile bardziej pomysłowo torturował ich współplemieńców, którzy wpadli w jego ręce. Przypiekanemu i podpalanemu, kaleczonemu w najbardziej czułych i wrażliwych częściach ciała przez wiele godzin, aby przedłużyć jego cierpienie często dają wytchnienie i zabierają go od ogniska; tę przerwę wykorzystuje on, by rozmawiać na różne obojętne tematy, dopytuje się o wiadomości z kraju i nic nie zdaje się mu być obojętne poza własną sytuacją. Widzowie okazują taką samą niewrażliwość. Widok tak przerażającego obiektu nie zdaje się robić na nich wrażenia. Prawie nie patrzą na więźnia z wyjątkiem, gdy pomagają osobiście w torturowaniu go. W przerwach palą fajki i zabawiają się jakimiś pospolitymi przedmiotami, tak jakby nic ważnego się nie działo. Każdy dziki jakoby przygotowuje się od najwcześniejszej młodości do takiego straszego końca. W tym celu układa to, co nazywają pieśnią śmierci, którą ma śpiewać po wpadnięciu w ręce nieprzyjaciół, gdy ma oddać ducha wśród tortur, na które go skazają. Pieśń składa się z obelg

pod adresem oprawców i wyraża najwyższą pogardę wobec śmierci i bólu. Śpiewa tę pieśń we wszystkich nadzwyczajnych okolicznościach, gdy wyrusza na wojnę, gdy spotyka nieprzyjaciół w bitwie i zawsze wtedy, gdy chce pokazać, że oswoił swoją wyobraźnię z najstraszniejszymi nieszczęściami i że żadne doczesne zdarzenie nie odbierze mu odwagi i nie zmieni jego zamierzeń. Ta sama pogarda śmierci i tortur przeważa wśród innych dzikich ludów. Nie ma Murzyna na wybrzeżu afrykańskim, którego by nie znamionowała wspaniałomyślność, której jego nędzny pan zbyt często nie bardzo jest w stanie pojąć. Los nigdy okrutniej nie wykazał swojej władzy nad rodzajem ludzkim niż wtedy, gdy pozwolił ujarzmić te narody bohaterów przez wyrzutek więzień europejskich, mętów, które ani nie posiadają cnót krajów rodzinnych ani tych krajów, dokąd przybyli, których lekkomyślność, brutalność, podłość słusznie wystawia ich na wzgardę zwyciężonych.

- 10 Heroicznej, nieprzewyciężonej stanowczości, którą zwyczaj i wychowanie plemienne oczekuje od każdego dzikiego, nie wymaga się od ludzi, którzy byli wychowani w społeczeństwach cywilizowanych. Jeśli narzekają z powodu odczuwanego bólu, jeśli smucą się z powodu nieszczęścia, jeśli pozwalają sobie, by zapanowała nad nimi miłość albo by gniew wytrącił ich z równowagi, łatwo zyskują przebaczenie. Nie uważa się, by takie słabości miały wpłynąć na istotne przymioty ich charakteru. Dopóki nie dopuszczą do wciągnięcia ich do dokonania czynów niezgodnych ze sprawiedliwością czy z poczuciem człowieczeństwa, niewiele tracą ze swojej reputacji, choć pogoda ich oblicza, czy opanowanie w rozmowie i zachowaniu mogą ujawniać pewne zmieszanie i wzburzenie. Osobom o poczuciu ludzkości i gładkim obejściu łatwiej współodczuwać ożywienie i porywczosć zachowania, i łat-

wiej im w tym wybaczyć przesadę. Osoba głównie zainteresowana zdaje sobie z tego sprawę, a będąc przeświadczona o sprawiedliwości swoich sędziów daje upust silniejszym wyrazom namiętności, i mniej obawia się narażenia na pogardę ze względu na gwałtowność okazywanych emocji. Mniejszym ryzykiem jest wyrazić swoje emocje w towarzystwie przyjaciela niż obcego, gdyż ze strony przyjaciela oczekujemy większego pobłażania niż ze strony drugiego. Tak samo zasady dobrego wychowania ludzi cywilizowanych bardziej dopuszczają zachowanie zapalczywe niż zasady ludów barbarzyńskich. Pierwsze idą w parze z otwartością przyjaciół, drugie z rezerwą obcych. Emocja i ożywienie, jakim Francuzi i Włosi, dwa najbardziej wykwintne narody na kontynencie Europy, dają wyraz w interesujących dla wszystkich okolicznościach, początkowo zdumiewają podróżujących w ich krajach obcokrajowców, którzy będąc wychowani wśród ludzi o mniejszej wrażliwości nie mogą współodczuwać tego emocjonalnego zachowania, którego przykładów nigdy nie widzieli w swoich krajach. Młody szlachcic francuski będzie płakał w obecności całego dworu, jeśli odmówią mu pułku. Włoch, jak mówi ojciec Du Bos, wyraża więcej emocji, gdy jest ukarany grzywną dwudziestu szylingów niż Anglik po skazaniu go na karę śmierci⁷. W Rzymie, w okresie największej oglady, mógł Cycero bez pograżenia swojej reputacji płakać z pełną goryczą swego smutku przed całym senatem i ludem, a że tak postępował, jest oczywiste z zakończenia prawie każdej jego mowy. Mówcy wcześniejszych i bardziej prymitywnych czasów w Rzymie nie mogli zapewne, zgodnie z obyczajami epoki, wyrażać swoich uczuć tak żywo. U Scypionów, Leliuszów i u Starszego Katona uważano by, jak sędzę, za przekroczenie granic właściwego postępo-

wania, gdyby wyrażali taką wrażliwość wobec ogółu. Ci starożytni wojownicy dawali wyraz zrównoważenia, powagi i słusznej oceny, ale obca im była wzniosła uczuciowa elokwencja, wprowadzona w Rzymie na niewiele lat przed urodzeniem Cyncerona przez dwóch Grakchów, Krassusa i Sulpicjusza. Tę żywą elokwencję, praktykowaną przez wiele lat z powodzeniem czy bez powodzenia we Francji i w Italii dopiero teraz zaczyna się wprowadzać do Anglii. Otóż tak kolosalna różnica występuje między stopniem panowania nad sobą, jakiego się wymaga w narodach cywilizowanych i barbarzyńskich i tak różne probiezże służą do oceny, czy zachowanie jest właściwe.

1 To zróżnicowanie powoduje liczne inne różnice, nie mniej istotne. Ludzie cywilizowani będąc w pewnym stopniu przyzwyczajeni do okazywania doznań spontanicznych, stają się prawdomówni, szczerzy i otwarci. Ludzie prymitywni, przeciwnie, zmuszeni do tłumienia i hamowania przejawów każdej pasji, z konieczności nabierają nawyków fałszywości i obłudy. Przebywający wśród dzikich ludów Azji, Afryki i Ameryki stwierdzają, że wszystkich tych ludzi jest jednakowo trudno przeniknąć i że gdy chcą ukryć prawdę, żadne przesłuchanie nie jest w stanie jej wydobyć. Nie zwiódą ich najbardziej wymyślne pytania. Nawet tortury nie są w stanie spowodować wyznania, jeśli nie zamierzają niczego powiedzieć. Namiętności dzikich, choć nigdy ich wyrazem nie są zewnętrzne emocje, lecz leżą ukryte w sercu cierpiącego, to niezależnie od tego, osiągają najwyższy szczyt pasji. Choć dziki człowiek nieczęsto ukazuje symptomy gniewu, to jeśli zdecydował się zemścić, jego zemsta jest zawsze okrutna i straszna. Najmniejsza zniewaga doprowadza go do rozpacz. Jego mina i słowa są jeszcze spokojne i opamowane i wyrażają jedynie najdoskonalsze zrównoważenie

umysłu, lecz czyny w najwyższym stopniu szalone i gwałtowne. Nie należy do wyjątków wśród dzikich Ameryki Północnej, iż młode przedstawicielki bardziej bojaźliwej płci topią się, gdy spotka je najdelikatniejsza wymówka ze strony matki i to się dzieje bez emocji, czy odpowiedzi z wyjątkiem powiedzenia: *już nie będziesz miała córki*. W narodach cywilizowanych namiętności ludzi nie są zazwyczaj tak szalone i desperackie. Często są rozdzierającym uszy wrzaskiem, lecz nieczęsto przynoszą im szkodę; wielokroć też ich jedynym celem jest przekonanie widza, iż ich poruszenie jest usprawiedliwione i chęć zyskania jego współoddzźwięku i aprobaty.

Jednakże wszystkie te skutki zwyczaju i mody na uczucia moralne ludzi są nieznaczne w porównaniu z wpływem tych czynników na inne sprawy, i to nie w zakresie ogólnego wzorca charakteru i postępowania zasady te wywołują największą omyłność sądów, ale w zakresie oceny, czy dany sposób postępowania jest słuszny czy niesłuszny.

Różne obyczaje, które zwyczajowo nauczyliśmy się 13
aprobować w różnych zawodach i sytuacjach życiowych, nie dotyczą spraw największej wagi. Prawdy i sprawiedliwości oczekujemy ze strony starca tak samo, jak ze strony młodzieńca, ze strony duchownego i oficera, i tylko w sprawach mało znaczących szukamy wyróżniających cech danych charakterów. Jeśli chodzi o te sprawy, to istnieje pewien niedostrzegany szczegół, który, gdy zwrócimy na niego uwagę, to unaoczni nam, że niezależnie od zwyczaju, w każdym charakterze wyróżniamy właściwość, którą za sprawą zwyczaju przywykliśmy przypisywać danej profesji. Nie możemy narzekać więc na wielkie wypaczenie naturalnego uczucia. Choć obyczaje różnych narodów wymagają różnej skali tego samego przymiotu charakteru u człowieka, którego ludzie danego narodu uważają za

godnego szacunku, lecz winno się zaznaczyć, że może się tutaj zdarzyć to najgorsze, że powinności jednej cnoty są czasami tak znaczne, że naruszają trochę granice innych cnót. Wiejska gościnność będąca w modzie wśród Polaków godzi trochę, być może, w oszczędność i porządek; oszczędność zaś, tak ceniona w Holandii, godzi w szczodrość i poczucie koleżeństwa. Wytrzymałość wymagana od dzikich zmniejsza ich człowieczeństwo; a zapewne subtelna wrażliwość, jakiej się wymaga w narodach cywilizowanych niszczy męską stanowczość. Ogólnie rzecz biorąc, o wzorcu obyczajów panujących w danym narodzie, można, biorąc pod uwagę całość, powiedzieć że jest najbardziej odpowiedni do jego warunków. Wytrzymałość jest cechą najodpowiedniejszą do okoliczności, w jakich żyją dzikie ludy; wrażliwość dla członków społeczeństwa cywilizowanego. Nawet tutaj nie możemy narzekać więc, że uczucia moralne ludzi uległy wielkiemu zepsuciu.

14 A więc nie w ogólnym wzorcu postępowania czy zachowania zwyczaj dopuszcza do najdalej sięgającego odejścia od tego, co naturalnie sprawia, że czyn jest właściwy. Odnośnie do danych sposobów postępowania jego wpływ jest znacznie bardziej niszczący moralność i jest w stanie ustanowić jako legalne i nienagane takie czyny, które wstrząsają najbardziej oczywistymi zasadami tego, co słuszne i co niesłuszne.

15 Czy może być na przykład większe barbarzyństwo niż skrzywdzenie niemowlęcia? Jego bezradność, niewinność, grzeczność wywołują współczucie nawet u wroga i fakt, że ktoś nie powstrzymał się od oszczędzenia maleństwa, uważa się za najbardziej szalony wyczyn rozwścieczonego, okrutnego zwycięzcy! Jak więc mamy widzieć w wyobraźni serce rodzica, który mógł zranić tę kruszynkę, której nawet rozwścieczony nieprzyjaciel oba-

wia się skrzywdzić? Wszelako porzucenie dzieci, to znaczy zabójstwo noworodków było dozwoloną praktyką prawie we wszystkich państwach greckich, nawet wśród cywilizowanych Ateńczyków; kiedy więc warunki rodziców nie sprzyjały wychowaniu dziecka, skazania dzieci na śmierć z głodu albo w szponach dzikich bestii nie uważano za naganne czy karygodne. Ten obyczaj zapoczątkowano prawdopodobnie w czasach najdzikszego barbarzyństwa. Już w najwcześniejszym okresie społeczeństwa ludzie przyzwyczaili się do tego i późniejsze stałe kontynuowanie tego zwyczaju przeszkodziło im dostrzec jego potworność. Dzisiaj, stwierdzamy, że ta praktyka panuje wśród dzikich ludów i w tym najbardziej barbarzyńskim i nieokrzesanim stanie społeczeństwa niewątpliwie łatwiej ją usprawiedliwić niż w innych. Niezwykłe ubóstwo dzikiego często jest takie, że on sam skazany jest na niezmierny głód, umiera po prostu z niedostatku i niejednokrotnie nie może wyżywić i siebie, i dziecka. Nie możemy się dziwić więc, że w takim przypadku opuszcza je. Jeśli ktoś podczas ucieczki z rąk nieprzyjaciela, przed którym nie mógł się obronić, porzucił dziecko, gdyż opóźniało ucieczkę, słusznie będzie usprawiedliwiony; gdyby bowiem próbował je uratować, jako jedyne pocieszenie pozostałaby mu tylko nadzieja umierania razem. To, że w obecnym stanie społeczeństwa powinno się pozwolić rodzicom na własną ocenę, czy są w stanie wychować dziecko, nie powinno nas wszakże bardzo zdumiewać. W późniejszych wiekach Grecji jednakże pozwalano na taką samą praktykę ze względu na odległą korzyść czy wygodę, które w żadnym wypadku nie powinny jej usprawiedliwiać. Nieprzerwany zwyczaj do tego czasu tak całkowicie usankcjonował praktykę, że nie tylko chwiejne zasady obiegowe tolerowały to barbarzyńskie uprawnienie, lecz

także doktryna filozofów, która winna być sprawiedliwsza i słuszniejsza, dała się ponieść ustalonemu zwyczajowi i w tym przypadku, jak i w wielu innych, zamiast napiętnować, podtrzymywała to przestępstwo ze względu na dalekosiężne względy korzyści ogółu. Arystoteles mówi o tym, jak o sprawie, którą sędzia winien zawsze zalecać ⁸. Ludzki Platon jest tego samego zdania ⁹ i pomimo całej miłości dla rodzaju ludzkiego, która ożywia jego pisma, nigdzie nie gani tej praktyki. Gdy zwyczaj usankcjonowuje tak straszne pogwałcenie poczucia człowieczeństwa, łatwo możemy sobie wyobrazić, że trudno byłoby znaleźć tak potworną praktykę, której by nie usankcjonował. Taką rzecz, jak słyszy się codziennie, praktykuje się powszechnie, i ludziom się wydaje, że to jest wystarczającym wytłumaczeniem tego, co samo w sobie jest najbardziej niesłusznym i nierozumnym postępowaniem.

¹⁶ Istnieje oczywista przyczyna, dlaczego zwyczaj nie powinien paczyć naszych uczuć dotyczących ogólnego sposobu i charakteru postępowania i zachowania w takim samym stopniu, jak to dotyczy słuszności czy bezprawności danych praktyk. Nigdy nie może istnieć taki zwyczaj. Nie może zachować się społeczeństwo, w którym zwykły styl postępowania i zachowania ludzi szedłby w parze ze straszliwą praktyką, o której wspomniałem.

Część VI¹

O CHARAKTERZE CNOTY

składająca się z trzech działów

Wprowadzenie

Rozważając charakter jednostki naturalnie rozpatrujemy go w dwóch różnych aspektach; po pierwsze, jak może wpływać na własne szczęście człowieka i po drugie, jak może wpływać na szczęście innych ludzi.

Dział I

O CHARAKTERZE JEDNOSTKI, W TAKIM ZAKRESIE,
W JAKIM WPŁYWA NA JEJ WŁASNE SZCZĘŚCIE
I O ROZWADZE

Zachowanie zdrowego stanu ciała zdaje się być pierwszym celem, jaki zaleca natura trosce każdej jednostki. Doznania głodu i pragnienia, miłe i przykre uczucia przyjemności i cierpienia, ciepła i zimna i tym podobnych można rozważać jako pouczenia głosu samej Natury wskazującej człowiekowi, co powinien wybrać, a czego unikać, aby osiągnąć ten cel. Pierwsze wskazania, które otrzymuje od tych, których pieczy powierzono go w dzieciństwie, skłaniają go na ogół do *tego samego* zamierzenia. Ich głównym celem jest nauczyć go, jak unikać szkodliwych sposobów postępowania.

Z biegiem lat szybko uczy się, że aby zyskać środki do zaspokojenia tych naturalnych potrzeb, do zaznania przyjemności i uniknięcia przykrości, do doświadczenia

- przyjemnej temperatury ciepła i uniknięcia nieprzyjemnego zimna, konieczne jest pewne staranie i niezbędna przezorność. We właściwym ukierunkowaniu tego starania i przezorności zasadza się sztuka zachowania i spotęgowania tego, co nazywamy szczęściem zewnętrznym.
- 3 Choć dodatnie strony szczęścia zewnętrznego zalecano nam pierwotnie ze względu na to, że dostarczają niezbędnych środków i wygod cielesnych, to jednakże nie możemy przez dłuższy czas żyć w świecie nie dostrzegając, że respekt ludzi równych nam stanem, okazywany nam kredyt zaufania i ranga w społeczeństwie w znacznej mierze zależą od stopnia faktycznych czy rzekomych dodatnich stron naszego szczęścia zewnętrznego. Pragnienie stania się właściwymi obiektami respektu, zasługa i zdobycie dobrej reputacji i rangi wśród równych są, być może, najsilniejszym ze wszystkich naszych pragnień i chęć zyskania korzyści fortuny zgodnie z tym bardziej porusza i podnieca to pragnienie niż pragnienie uzyskania wszelkich niezbędnych środków i wygod korzystnych dla ciała, które zawsze bardzo łatwo zaspokoić.
 - 4 Nasza ranga i reputacja wśród równych także znacznie zależy od tego, od czego człowiek cnotliwy zapewne chciałby je uzależnić całkowicie, od naszego charakteru i postępowania albo od zaufania, szacunku i dobrej woli, które nasz charakter i postępowanie pobudzają u ludzi, z którymi obcujemy.
 - 5 Dbałość o zdrowie, szczęście, pozycję i reputację jednostki, obiekty, od których głównie zdaje się zależeć dobre samopoczucie i szczęście w życiu doczesnym, zaliczamy do kompetencji tej cnoty, którą powszechnie nazywa się rozwagą.
 - 6 Jak stwierdziliśmy to wcześniej², znacznie bardziej cierpimy, gdy nasza sytuacja się pogorszy, niż kiedykolwiek

cieszy nas, gdy awansujemy z gorszej pozycji na lepszą. Bezpieczeństwo jest więc pierwszym i głównym celem rozważli. Narażanie na ryzyko naszego zdrowia, szczęścia, rangi społecznej, czy reputacji spotyka się z niechęcią. Bezpieczeństwo sugeruje raczej rozważę niż przedsiębiorczość i bardziej gorliwość, by zachować korzyści, które już posiadamy, niż chęć do skłonienia nas, by zdobyć jeszcze większe. Metody polepszenia naszego losu, które głównie zaleca, to metody nienarazania się na stratę czy ryzyko straty; rzeczywista znajomość i umiejętności fachu czy profesji, wytrwałość i pracowitość w spełnianiu zawodu, oszczędność a nawet pewne skąpstwo we wszystkich wydatkach.

Człowiek rozważny zawsze stara się poważnie i gorliwie 7 zrozumieć to, co, jak twierdzi, rozumie i to nie tylko po to, by przekonać innych, że rozumie; i choć jego zdolności nie zawsze muszą być błyskotliwe, to zawsze są w pełni autentyczne. Ani nie usiłuje on wmówić o sobie cudów używając zręcznych forteli przebiegłego szalbierza, ani przybierając aroganckie miny zarozumiałego pedanta, ani też nie uciekając się do powierzchownego, nieroztropnego udawania, że ma się coś pewnego do oznajmienia. Nawet jeśli idzie o zdolności, które rzeczywiście posiada, nie ukazuje ich ostentacyjnie. Rozmowa jego jest prosta i skromna i niechętny jest wszelkim szarlatańskim sztuczkom, mocą których ludzie zdobywają rozgłos i reputację. Aby zdobyć dobrą opinię w swoim zawodzie skłonny jest polegać w dużej mierze na solidności swojej wiedzy i zdolności; i nie zawsze myśli o zjednaniu sobie łask małych klubów i koterii, które w przypadku sztuk pięknych i w nauce mianują się najwyższymi arbitrami w sprawach zasługi; nie wyznacza sobie też zadania wysławiania talentów i cnót osób z nim sprzymierzonych

a zohydzenia tego wszystkiego, co może z nimi konkurować. Jeśli kiedykolwiek zwiąże się z tego rodzaju stowarzyszeniem, to tylko ze względu na samoobronę; nie z zamiarem zaszkodzenia ogółowi, ale by zapobiec szkodzie wywołanej rozgłaszanymi oskarżeniami, pogłoskami, intrygami przeciw temu stowarzyszeniu, czy innemu tego rodzaju.

- 8 Człowiek rozważny jest zawsze szczery i wstrętem napawa go sama myśl, iż może narazić się na niesławę z powodu wykrycia jego kłamstwa. Lecz choć zawsze jest szczery, nie zawsze otwarty, i czasami ukrywa swoje myśli; i choć zawsze mówi tylko prawdę, nie zawsze czuje się zobowiązany, gdy nie wymaga się tego wprost od niego, by wyznać całą prawdę. W tym samym stopniu jak jest rozważny w postępowaniu, jest powściągliwy w mowie; nigdy też niebaczenie czy niepotrzebnie nie narzuca swojej opinii co się tyczy rzeczy czy ludzi.
- 9 Człowiek rozważny, choć nie zawsze wyróżnia się najwspanialszą wrażliwością, zawsze jest w najwyższym stopniu zdolny do przyjaźni. Jego przyjaźń wszelako nie jest uczuciem żarliwym i porywczym, a nadto często przemijającym, które tak pociąga ogół młodych i niedoświadczonych. Jest to zrównoważone, trwałe i wierne przywiązanie dla niewielu wypróbowanych i dobranych towarzyszy; w wyborze ich nie kieruje nim lekkomyślny podziw dla błyskotliwych talentów, lecz trzeźwy respekt dla skromności, dyskrecji poprawnego postępowania. Lecz choć jest zdolny do przyjaźni, nie zawsze jest skłonny do szukania towarzystwa. Rzadko uczęszcza, a jeszcze rzadziej błyszczy, w zgromadzeniach ludzi wesołych, które wyróżniają się zabawą, pełną humoru konwersacją. Sposób życia tych ludzi może zbyt często kolidować z jego wstrzemięźliwym nastawieniem, może szkodzić jego sy-

stematycznej pracowitości, albo przeszkadzać w ścisłym przestrzeganiu oszczędności.

Lecz choć jego rozmowa nie zawsze jest błyskotliwa 10 i porywająca, nigdy nikogo w żadnym stopniu nie drażni. Nienawistna jest mu myśl, że mógłby kogoś zirytować lub być nieuprzejmy. Nigdy arogancko nie podporządkowuje sobie nikogo i we wszelkich zwykłych okolicznościach chciałby raczej znaleźć się poniżej ogółu równych mu rangą niż ponad nimi. Zarówno w postępowaniu, jak w rozmowie dokładnie obserwuje zasady przyzwoitości i szanuje z religijną niemal skrupulatnością wszelkie uznane zasady postępowania i uroczyste obyczaje społeczeństwa. W tym zakresie daje on znacznie lepszy przykład innym niż czynią to zazwyczaj ludzie o znacznie wspanialszych talentach i cnotach; którzy poprzez wszystkie wieki od czasów Arystotelesa i Arystypa do Swifta i Voltaire'a i od Filipa i Aleksandra Wielkiego do Piotra, cara Rosji, często dostarczali okazji, by poznano ich od strony jak najbardziej nieprzykładnej, a nawet okazywali zuchwałą pogardę dla codziennych zasad postępowania i współzycia; i tym samym stali się najbardziej zgubnym przykładem dla tych, którzy chcieli upodobniać się do nich, a którzy często przestawali na naśladowaniu ich błędów nawet nie próbując zbliżyć się do ich osiągnięć.

W stałym podtrzymaniu pracowitości i oszczędności, 11 w stałym poświęcaniu udogodnień i przyjemności dostępnych w danej chwili na rzecz być może oczekujących jeszcze większych udogodnień i przyjemności w bardziej odległym, ale dłuższym okresie czasu, człowieka rozważnego zawsze podtrzymuje, ale i nagradza pełna aprobatą bezstronnego obserwatora i symbolicznego bezstronnego obserwatora, jakim jest człowiek wewnętrzny. Bezstronny obserwator nie odczuwa osobiście zmęczenia z racji obec-

nych wysiłków ludzi, których postępowanie lustruje; nie odczuwa też osobiście naprzykrzających się wyzwani ich obecnych pragnień. Dla niego obecna sytuacja, i ta, którą przewiduje w przyszłości, nie różni się wiele; widzi je z tej samej odległości i ich wpływ jest nieomal jednakowy. Wie jednakże, że dla osoby, której to głównie dotyczy, nie są takie jednakowe i że naturalnie wpływają *na nich* w bardzo różny sposób. Może więc jedynie aprobować, a nawet pochwalać właściwe stosowanie panowania nad sobą, które umożliwi im tak działać, jakby wpływ ich obecnej i przyszłej sytuacji był prawie taki sam jak wpływają na niego.

- 12 Człowiek, którego wydatki nie przekraczają dochodów, jest naturalnie zadowolony ze swojej sytuacji, która przez stałą, choć niewielką, akumulację z każdym dniem staje się coraz lepsza. Stopniowo może on pofolgować sobie zarówno w rygorach oszczędności, jak i w surowej pilności; z podwójnym zadowoleniem odczuwa wtedy stopniowy wzrost udogodnień i przyjemności od czasu, gdy doświadczał trudów niezbędnych do usunięcia ich niedostatku. Nie odczuwa żadnej gotowości do zmiany tak wygodnej sytuacji i nie szuka nowych przedsięwzięć i doświadczeń, które mogłyby zagrozić, ale niekoniecznie powiększyć bezpieczny spokój, z którego obecnie korzysta. Jeśli podejmie nowe projekty i przedsięwzięcia, zapewne będą one dobrze pomyślane i przygotowane. Nie wciągnie go do tego ani nie ponagli konieczność, lecz zawsze będzie miał czas i sposobność, by trzeźwo i chłodno rozważyć możliwe następstwa.
- 13 Człowiek rozważny nie chce obarczać się odpowiedzialnością za sprawy, które nie należą do jego obowiązków. Nie jest poganiaczem w interesach, które go nie dotyczą i nie wtrąca się do cudzych spraw. Nie udaje adwokata

czy doradcy, który narzuca radę, gdy nikt o to nie prosi. Ogranicza się, tak jak mu na to pozwalają obowiązki, do własnych spraw, i odczuwa niesmak na myśl, jak wielu ludzi czerpie niemądre poczucie ważności udając, że mają udział w kierowaniu interesami innych ludzi. Sprzeciwia się włączeniu się w dyskusje partyjne, nienawidzi koterii, i nie zawsze jest bardzo chętny słuchać głosu nawet szlachetnych, wysokich aspiracji. Gdy formalnie zwrócą się do niego, nie odmówi służby dla ojczyzny, ale nie będzie spiskował, aby to wymusić i znacznie bardziej byłby zadowolony, gdyby ktoś inny poprowadził z pożytkiem sprawy publiczne, niż gdyby on sam miał przejąć ten kłopot i ponieść odpowiedzialność za własne zarządzanie. Z głębi serca wybrałby niezakłócone korzystanie z bezpiecznego spokoju zamiast wszelkich czczych splendorów zaspokajanych aspiracji, z wyjątkiem tego, gdyby mu przypadła prawdziwa, solidna zasługa z dokonania najwspanialszych, wielkodusznych czynów.

Krótko mówiąc, choć rozważę mającą za przedmiot 14 ochronę zdrowia, szczęścia oraz pozycji i reputacji jednostki uważa się za godną szacunku, a w pewnym stopniu za przymiot miły i przyjemny, to nigdy jej się nie traktuje jako najbardziej chwalebnej i uszlachetniającej ze wszystkich cnót. Wymaga pewnego chłodnego poważania, ale zdaje się nie bardzo zaskarbiać gorącą miłość czy podziw.

Kiedy mądre, rozsądne postępowanie ma szlachetniej- 15 szy i znakomitszy cel niż ochronę zdrowia, szczęścia, pozycji oraz reputacji jednostki, często i bardzo właściwie nazywa się je rozważą. Mówimy o rozważce wielkiego generała, wielkiego męża stanu, wielkiego ustawodawcy. Rozważa w tych przypadkach łączy się z innymi większymi i wspanialszymi cnotami, z dzielnością, z wielką życzli-

wością, z nienaruszalnym respektem dla zasad sprawiedliwości i wszystkimi cnotami podtrzymywanymi przez właściwy stopień panowania nad sobą. Ta wielka rozważa, po osiągnięciu najwyższego stopnia doskonałości, sugeruje sztukę, talent i nawyk, albo dyspozycję do najbardziej właściwego działania we wszystkich możliwych okolicznościach i w każdej sytuacji. Z konieczności zakłada najwyższą doskonałość wszystkich cnót umysłowych i moralnych. Jest to połączenie najlepszej głowy z najlepszym sercem. Jest to połączenie najdoskonalszej mądrości z najdoskonalszą cnotą. Jest to konstytucja bardzo zbliżona do charakteru mędrca Platńskiego, czy Arystotelesowskiego, tak jak pośledniejsza rozważa tworzy epikurejczyka.

- 16 Sama nierozważa, albo sam brak zdolności zadbania o siebie, jest dla ludzi wielkodusznych i humanitarnych przedmiotem współczucia; dla ludzi o mniej delikatnych uczuciach przedmiotem lekceważenia a w najgorszym razie pogardy, lecz nigdy nienawiści i oburzenia. Jednakże w połączeniu z innymi przywarami pogarsza w najwyższym stopniu hańbę i sromotę, które by się im należały. Przebiegłego łotra, którego sprawność i zręczność uchroniły, jeśli nie od poważnych podejrzeń, to od kary czy wyraźnego przychwycenia na przestępstwie, zbyt często przyjmuje się w towarzystwie z pobłażaniem, na które w żadnym wypadku nie zasługuje. Niezdarny i nieroztropny niegodziwiec, który z braku sprawności i zręczności został skazany na karę, jest obiektem ogólnej nienawiści, pogardy i drwiny. W krajach, w których poważne zbrodnie często uchodzą kary, ludzie przyzwyczajają się w dużym stopniu do najokrutniejszych czynów i przestają one wywierać na nich groźbę budzące wrażenie, jakie zazwyczaj odczuwają ludzie w krajach, gdzie stosowanie spra-

wiedliwości jest prawidłowe. niesprawiedliwość jest taka sama w obu krajach, lecz nierozwaga często bardzo różna. W tych ostatnich krajach wielkie zbrodnie są niewątpliwie czynami szalonymi. W pierwszych nie zawsze za takie uchodzą. W Italii prawie przez cały szesnasty wiek zabójstwa, morderstwa, a nawet skrytobójstwa zdawały się być nieomal swojskimi sprawami wśród ludzi wyższych warstw. Cezar Borgia zaprosił czterech młodych książąt z sąsiedztwa, z których każdy posiadał małe księstwo i dowodził własną małą armią, na przyjacielskie spotkanie do Senigalli, gdzie natychmiast po przybyciu wszyscy zostali zamordowani. Ten hańbiący czyn, choć z całą pewnością nie spotkał się z aprobatą nawet w wieku zbrodni, zdawał się bardzo niewiele przyczynić do zdyskredytowania, a w żadnym razie do obalenia przestępcy. Obalenie nastąpiło w parę lat później z przyczyn zupełnie nie związanych z tą zbrodnią. Machiavelli, niewątpliwie człowiek o nienajsympatyczniejszej moralności nawet jak na tamte czasy, przebywał na dworze Cezara Borgii jako poseł republiki florenckiej, kiedy popełniono zbrodnię. Daje on bardzo szczegółowy opis zabójstwa³ w klarownym, eleganckim, prostym stylu, który wyróżnia wszystkie jego pisma. Mówi o tym bez uczucia; podoba mu się zręczność, z jaką Cezar Borgia dokonał tej zbrodni; okazuje dużą pogardę dla naiwności i słabości ofiar, ale niewiele współczucia dla nędznej przedwczesnej śmierci i żadnego oburzenia z racji okrucieństwa i szalbierstwa ich zabójcy. Na gwałty i krzywdy wyrządzane przez wielkich zwycięzców często patrzy się z niemądrym zdumieniem i podziwem, na podobne postęпки złodziei, bandytów i morderców z pogardą, nienawiścią i przerażeniem, bez względu na okoliczności. Te pierwsze, choć są sto razy bardziej szkodliwe i niszczące, to jednak, gdy dokonuje

się ich z powodzeniem, uchodzą często za czyny najbardziej heroicznego wielkoduszności. Na te drugie zawsze patrzy się z nienawiścią i odrazą, jak na szaleństwa a zarazem jak na zbrodnie najmniejszego i najbardziej bezwartościowego przedstawiciela całego gatunku ludzkiego. Nieuczciwość pierwszego jest z całą pewnością przynajmniej tak wielka, jak drugiego; lecz szaleństwo i nierozwaga w żadnym razie tak wielkie. Nikczemny, bezwartościowy człowiek obdarzony zdolnościami chodzi po ziemi ze znacznie większym kredytem zaufania, niż na to zasługuje. Nikczemny, bezwartościowy głupiec zawsze wydaje się najbardziej znienawidzony, a także najbardziej godny pogardy ze wszystkich śmiertelników. Jak rozwaga w połączeniu z innymi cnotami tworzy najszlachetniejszą z cnót, tak nierozwaga w połączeniu z innymi przywarami tworzy najnikczemniejszy charakter.

Dział II

O CHARAKTERZE JEDNOSTKI W TAKIM ZAKRESIE, W JAKIM MOŻE WPLYWAĆ NA SZCZĘŚCIE INNYCH LUDZI

Wprowadzenie

Jeśli przyjmiemy, że charakter jednostki w pewnym 1
zakresie może wpływać na szczęście innych ludzi, to
musi to się dziać na skutek dyspozycji człowieka czy to
do krzywdzenia innych, czy to do przysparzania im dobra.

Słuszna niechęć (*resentment*) do prób dokonania czynów 2
krzywdzących czy do faktycznego ich popełnienia jest
jedynym motywem, który może usprawiedliwić w oczach
bezstronnego obserwatora narażenie na szwank czy
zakłócenie przez nas szczęścia naszego bliźniego. Już
uczynienie tego z innych motywów jest pogwałceniem
praw sprawiedliwości, których moc winno się wykorzysta-
wać czy to do zapobiegania wykroczeniom czy do ich ka-
rania. Mądrze kierowane państwo czy wspólnota usiłuje,
jak to tylko jest możliwe, wykorzystać siłę społeczeństwa,
by uniemożliwić poddanym jego władzy narażenie na
szwank czy zakłócenie szczęścia innych. Zasady, które
w tym celu wprowadza, tworzą prawo cywilne i kryminalne
danego państwa czy kraju. Reguły, na których opierają
się, czy powinny opierać się te zasady, są przedmiotem
zainteresowania szczególnej nauki, ze wszystkich nauk
zdecydowanie najważniejszej, choć może dawniej naj-
mniej rozwijanej, to jest prawoznawstwa wynikającego
z porządku świata; szczegółowe rozpatrywanie tego nie

należy obecnie do przedmiotu naszych rozważań. Nienaruszalna i religijna postawa nienarażania na szwank i niezakłócania w żadnym względzie szczęścia naszego bliźniego, nawet w tych przypadkach, gdy prawo nie może go właściwie chronić, składa się na charakter całkowicie niewinnego i sprawiedliwego człowieka; charakter, który gdy osiągnie pewną subtelność względów dla innych, sam w sobie zawsze wywołuje znaczny szacunek a nawet cześć, a nierzadko towarzyszy mu wiele innych cnót, znaczny sentyment dla innych ludzi, znaczne człowieczeństwo i znaczna życzliwość. Jest to charakter dostatecznie zrozumiały i nie wymaga dalszych objaśnień. W niniejszym dziale będę próbował jedynie wyjaśnić podstawę porządku, który zdała się nakreślić natura, w celu rozdziału naszych dobrych uczynków oraz ukierunkowania i wykorzystania naszej ograniczonej mocy czynienia dobrze, po pierwsze, na rzecz jednostek, po drugie, na rzecz społeczności.

- 3 Okaże się, że ta niezawodna mądrość, która reguluje każdą inną stronę dobrego działania, kieruje także w tym zakresie porządkiem zaleceń cnoty dobroczynności. Te zalecenia mogą być słabsze czy silniejsze w zależności od tego, czy dobre działanie jest mniej czy więcej konieczne, lub też czy może być mniej czy więcej potrzebne.

Rozdział I

O porządku, jaki ustala natura powierając naszej opiece i uwadze jednostki

- 1 Każdy człowiek, jak zwykli byli mówić stoicy, jest przede wszystkim i głównie zdany na własną troskę; każdy człowiek jest też, niewątpliwie, bardziej dostososo-

wany i ma większe możliwości do zadbania o siebie samego niż o inne osoby. Każdy człowiek odczuwa swoje własne przyjemności i własne przykrości z większą wrażliwością niż przyjemności i przykrości innych. Te pierwsze są autentycznymi doznaniem; te drugie odbitymi czy sympatycznymi wyobrażeniami tych doznań. O pierwszych można powiedzieć, że są substancją, o drugich że są refleksem.

Po nim samym, członkowie jego rodziny, ci, którzy za- 2
zwyczaj mieszkają w jego domu, jego rodzice, dzieci, bracia i siostry są naturalnie przedmiotami jego najgorętszych uczuć. Są to z natury zwykle osoby, na których szczęście czy niepowodzenie jego postępowania ma największy wpływ. Jest on bardziej wdrożony do współoddźwięku uczuciowego wobec nich. Lepiej orientuje się, jak wszelkie sprawy mogą na nich wpływać, a jego współoddźwięk z nimi jest bardziej subtelny i określony niż to może występować w przypadku większości innych ludzi. Krótko mówiąc, ta sympatia jest bliższa tego, co on sam czuje wobec siebie.

Również ta sympatia i uczucia na niej oparte z natury 3
silniej kierują się ku jego dzieciom niż ku rodzicom i czułość wobec dzieci zdaje się na ogół być silniejszym czynnikiem niż jego szacunek i wdzięczność dla rodziców. Przy normalnym stanie spraw, jak to już zostało stwierdzone 4, życie dziecka, przez pewien czas po jego przyjściu na świat zależy całkowicie od opieki rodzica; życie rodziców naturalnie nie zależy od opieki dziecka. W oczach natury mogłoby się wydawać, że dziecko jest ważniejsze niż stary człowiek; wywołuje też znacznie bardziej żywą, a także bardziej powszechną sympatię. Powinno tak być. Wszystkiego można oczekiwać po dziecku, a przynajmniej można żywić nadzieje w stosunku do niego. W codzien-

nych okolicznościach niewiele można oczekiwać, albo mieć nadzieję uzyskać od starego człowieka. Bezradność dzieciństwa pobudza uczucia nawet najbrutalniejszego i najbardziej zatwardziałego człowieka. Natomiast dolegliwości starości tylko dla cnotliwego i ludzkiego człowieka nie są przedmiotem pogardy i niechęci. W normalnych okolicznościach śmierć starego człowieka nie wzbudza u nikogo żalu. W przypadku śmierci dziecka bodaj nie ma nikogo, komu nie krajałoby się serce.

- 4 Najwcześniejsze przyjaźnie, przyjaźnie zawiązywane naturalnie, gdy serce najłatwiej poddaje się temu uczuciu, to przyjaźnie między rodzeństwem. Przykładna zgoda między nimi, dopóki pozostają w rodzinie, jest konieczna do spokoju i szczęścia. Mają oni możliwość spowodować więcej przyjemności czy przykrości sobie nawzajem niż większość innych ludzi. Sytuacja, w jakiej pozostają, nadaje wzajemnej sympatii największe znaczenie, co się tyczy wspólnego szczęścia; zaś dzięki mądrości natury, ta sama sytuacja zmuszając ich do wzajemnego dostosowania się, czyni tę sympatię bardziej powszednią, a tym samym żywszą, wyraźniejszą i bardziej określoną.
- 5 Dzieci braci i siostr są naturalnie związane przyjaźnią, która po założeniu oddzielnych rodzin dalej trwa wśród ich rodziców. Przykładna zgoda zwiększa przyjemność z tej przyjaźni; niezgoda by ją zakłóciła. Ponieważ jednak nieczęsto żyją w tej samej rodzinie, choć są dla siebie nawzajem ważniejsi niż większość innych ludzi, to jednak nie tak ważni jak bracia i siostry. Ponieważ ich wzajemna sympatia jest mniej konieczna, a więc jest mniej powszednia, a tym samym relatywnie słabsza.
- 6 Dzieci kuzynów, będąc jeszcze mniej związane przyjaźnią, mają jeszcze mniej dla siebie wzajemnego znacze-

nia; uczucie też stopniowo zmniejsza się w miarę jak pokrewieństwo staje się dalsze.

To, co nazywamy uczuciem, jest w rzeczywistości 7 jedynie powszednią sympatią. Nasze zainteresowanie szczęściem czy niedolą tych, których nazywamy obiektem naszych uczuć, nasze pragnienie, by spowodować szczęście a zapobiec niedoli, to albo aktualne doznawanie tego powszechnego uczucia, albo nieuniknione następstwa tego doznania. Ponieważ krewni żyją zazwyczaj w warunkach, które naturalnie wytwarzają tę powszednią sympatię, oczekuje się, że wystąpi odpowiednia skala uczucia. Na ogół stwierdzamy, że faktycznie tak jest; naturalnie oczekujemy więc, że powinno to wystąpić; z tego względu jesteśmy bardziej wzburzeni niż w innych okolicznościach po stwierdzeniu, że tak nie jest. Ustaliła się ogólna zasada, że osoby w jakimś stopniu spokrewnione winny zawsze w pewien sposób odczuwać względy uczuciowe wobec siebie i zawsze uważa się za największą niewłaściwość a nawet za rodzaj niegodziwości, jeśli dzieje się inaczej. Rodzic pozbawiony czułości rodzicielskiej, syn nie wykazujący synowskiego szacunku uchodzą za potworów, za obiekty nie tylko nienawiści, ale i zgrozy.

Choć w poszczególnych przypadkach okoliczności, 8 które zazwyczaj rodzą te, jak to się mówi, naturalne uczucia, mogą przypadkiem nie występować, to jednak wzgląd na zasadę ogólną często w pewnym stopniu dostarcza okazji i wytwarza coś, co wprawdzie nie jest tym uczuciem, ale może znacznie je przypominać. Ojciec może okazywać mniejsze skłonności do przywiązania do dziecka, które na skutek przypadku oddzielono od niego w dzieciństwie i które powróciło do niego dopiero w wieku męskim. Będzie miał mniej skłonności do rodzicielskiej czułości dla

dziecka; dziecko mniej synowskiego szacunku dla ojca. Gdy bracia i siostry wychowują się w dalekich krajach, są skłonne do podobnego osłabienia uczuć. Jednakże, w przypadku ludzi z poczuciem obowiązku i prawych względ na ogólną zasadę wytworzy coś, co choć w żadnym wypadku nie jest tym samym, to jednak bardzo może przypominać te naturalne uczucia. Nawet w czasie rozłąki, ojciec i dziecko, bracia i siostry w żadnym wypadku nie są sobie obojętni. Uważają siebie wzajemnie za osoby, którym należą się uczucia oraz które winny obdarzać uczuciami drugą stronę i żyją w nadziei, że nadejdzie czas, kiedy będą mogli nacieszyć się przyjaźnią, która powinna występować między osobami tak blisko spokrewnionymi. Dopóki się nie spotkają, nieobecny syn, nieobecny brat są często wyróżnianym synem, wyróżnianym bratem. Nigdy nie zawinili, a jeśli zawinili, to było to tak dawno, że wina zostaje zapomniana jak jakiś dziecinny żart, niewart pamięci. Relacje, które słyszeli o nich, jeśli przekazywali je ludzkie poczciwi, były w najwyższym stopniu pochlebne i pomyślne. Nieobecny syn, nieobecny brat nie są tacy jak inni zwyczajni synowie i bracia, lecz ze wszech miar jest doskonałym synem, ze wszech miar doskonałym bratem; odczuwa się też najbardziej romantyczne nadzieje, jakiego to doznamy szczęścia w przyjaźni i towarzystwie takich osób. Gdy się spotkają, wobec tak często występującej dyspozycji do wzbudzenia tej zwyczajnej sympatii, która tworzy uczucie rodzinne, są gotowi wyobrazić sobie, że to uczucie już powstało i postępują wobec siebie, jakby ożywieni tym uczuciem. Czas i doświadczenie, niestety, zbyt często wyprowadzają ich z błędu. Pod wpływem bliższej znajomości często odkrywają wzajemnie u siebie nawyki, nastroje, skłonności różne od tych, których oczekiwali, do których z powodu

braku zwyczajnej sympatii, z powodu braku prawdziwego czynnika i podstawy tego, co się prawidłowo nazywa uczuciem rodzinnym, nie mogą teraz z łatwością się dostosować. Nigdy nie znajdowali się w takiej sytuacji, która nieomal z konieczności zmusza ich do łatwego przystosowania się i choć mogą teraz szczerze tego pragnąć, w rzeczywistości stali się do tego niezdolni. Ich rodzinne rozmowy i przebywanie razem wkrótce staje się mniej zadowolające i z tej racji nie tak częste. Mogą żyć dalej wzajemnie wymieniając istotne przysługi i stwarzać zewnętrzne pozory przyzwoitych stosunków. Lecz serdecznego zadowolenia, czulej sympatii, ufnej otwartości i swobody, jakie naturalnie występują w obcowaniu ludzi, którzy długo i zażyłe przebywali z sobą, trudno im będzie osiągnąć i cieszyć się nimi.

Jednakże jedynie wobec ludzi z poczuciem obowiązku i uczciwych zasada ogólna ma przynajmniej tak znikomą władzę. Nie uznają jej całkowicie ludzie rozpustni, rozrzutni i próżni. Tak są dalecy od jej respektowania, że często nie mówią o niej inaczej niż z najbardziej obraźliwą drwiną; zaś wczesna i długa rozłąka nigdy nie zawiedzie w spowodowaniu całkowitego ochłodzenia stosunków między nimi. Wśród takich osób, wzgląd na zasadę ogólną może co najwyżej przynieść tylko sztuczną grzeczność (bardzo skromną podobiznę prawdziwego uczucia rodzinnego); a nawet w tym przypadku najdrobniejsza przewina, najmniejsza sprzeczność interesów zazwyczaj prowadzi do całkowitego końca związków.

Kształcenie chłopców w daleko położonych znakomitych szkołach, młodzieńców w odległych uniwersytetach, dziewcząt w dalekich klasztorach i szkołach z internatem zdaje się w wyższych sferach szkodzić najbardziej istotnym zasadom moralnym rodziny a w konsekwencji szczęściu

rodzinnemu, zarówno we Francji, jak w Anglii⁵. Czy chciałbyś wychować swoje dzieci, by były pełne szacunku wobec rodziców, by były uprzejme i kochały swoich braci i siostry? — zmusz je, by stały się dziećmi pełnymi szacunku, by były uprzejme i kochały swoich braci i siostry: wychowaj je we własnym domu. Mogą codziennie wychodzić z domu rodziców, co jest i słuszne, i pożyteczne, do szkół publicznych, lecz zawsze powinny mieszkać w domu rodzinnym. Szacunek dla ciebie winien zawsze nakazywać bardzo potrzebną powściągliwość w ich postępowaniu, zaś szacunek dla nich może często nie nakazywać zbędnej powściągliwości w twoim postępowaniu. Z całą pewnością, żadna umiejętność, którą można zdobyć w tak zwanych szkołach publicznych nie będzie w najmniejszej mierze rekompensatą wobec strat z takiego wychowania, które są prawie pewne i nie do uniknięcia. Wychowanie domowe jest ustanowione przez naturę. Wychowanie w szkołach publicznych jest wynalazkiem człowieka. Z całą pewnością nie ma konieczności mówić, które jest rozsądniejsze.

- 11 W tragediach i opowieściach romantycznych znajdujemy liczne piękne i zajmujące obrazy, oparte na tym, co się nazywa więzami krwi, czy na wspaniałym uczuciu, które u bliskich krewnych winno rzekomo powstać, zanim nawet dowiedzą się, że istnieje takie pokrewieństwo. Obawiam się jednak, że takie więzy krwi istnieją jedynie w tragediach i opowieściach romantycznych. Nawet w tragediach i opowieściach nigdy nie należy oczekiwać, że występują między wszystkimi krewnymi, lecz jedynie między tymi, którzy są wychowani w tym samym domu; między rodzicami i dziećmi, między braćmi i siostrami. Wyobrażać sobie takie skryte uczucie między kuzynami,

a nawet między ciotkami i wujkami, bratankami i bratanicami, byłoby nadto humorystyczne.

W krajach pasterskich i we wszystkich tych krajach, 12
gdzie do zapewnienia pełnego bezpieczeństwa każdemu członkowi społeczeństwa nie wystarcza autorytet prawa, wszystkie główne i boczne gałęzie rodziny zazwyczaj decydują się żyć w swoim sąsiedztwie. Ich zrzeszanie jest zazwyczaj konieczne do wspólnej obrony. Są one wszystkie, od najświetniejszych do najskromniejszych, mniej czy więcej sobie potrzebne. Jeśli panuje między nimi zgoda, to wzmacnia się ich wspólnota, niezgoda zawsze ją osłabia, a może całkowicie ją zniszczyć. Przebywają z sobą więcej niż z członkami innych plemion. Najdalsi członkowie jednego plemienia roszczą sobie prawo do pokrewieństwa z innymi; i jeśli inne okoliczności nie uniemożliwią tego, oczekują większych względów niż względy dla nie pretendujących do pokrewieństwa. Jeszcze do niedawna w górach szkockich naczelnik klanu uważał najbiedniejszego członka swojego klanu za swego kuzyna. Mówi się, że takie samo uważanie dla krewnych występuje wśród Tatarów, Arabów, Turków, a myślę, że także między innymi narodami o zbliżonym poziomie rozwoju społeczeństwa, jak to było w przypadku górali szkockich na początku obecnego stulecia.

W społeczeństwach merkantylistycznych, gdzie au- 13
torytet prawa jest całkowicie wystarczający do ochrony najskromniejszego człowieka, potomkowie jednej rodziny nie mając motywów do trzymania się razem, spontanicznie rozłączają się i rozchodzą zgodnie z własnymi interesami czy skłonnościami. Wkrótce przestają mieć dla siebie znaczenie; i w następnych kilku pokoleniach nie tylko przestają troszczyć się wzajemnie o siebie, lecz tracą

również pamięć wspólnego pochodzenia i pokrewieństwa między ich przodkami. Wzgląd na dalsze pokrewieństwo staje się w każdym kraju coraz mniejszy w zależności od tego, jak długo i w jakiej mierze utrwalił się stan cywilizacji. Dłużej trwa i pełniej jest ustabilizowana cywilizacja w Anglii niż w Szkocji i zgodnie z tym istnieje większe zainteresowanie dalekimi krewnymi w Szkocji niż w Anglii, choć różnica w tym względzie zmniejsza się z każdym dniem. Wielcy panowie, oczywiście, bez względu na kraj, z dumą pamiętają o wzajemnym pokrewieństwie i przyznają się do więzów krwi, nawet najdalszych. Pamięć o tak znakomitych krewnych niemało pochlebia dumie rodzinnej wszystkich; zaś takie pieczołowite zachowanie w pamięci znakomitego pokrewieństwa nie wypływa ani z uczuć, ani czegokolwiek, co to uczucie przypomina, lecz z najbardziej śmiesznej i dziecinnej próżności. Gdyby jakiś skromny, choć może znacznie bliższy krewny, przypadkiem chciał zasugerować swoje pokrewieństwo z ich rodziną, prawie na pewno odpowiedzieliby, że jest złym genealogiem i niemiłosiernie źle poinformowano go o historii własnej rodziny. Obawiam się, że nie w tym układzie możemy oczekiwać wzrostu tak zwanego uczucia naturalnego.

- 14 To, co nazywa się uczuciem naturalnym, uważam bardziej za wynik pokrewieństwa duchowego niż rzekomego pokrewieństwa fizycznego między rodzicem i dzieckiem. Zazdrosny mąż, rzeczywiście, bez względu na pokrewieństwo duchowe, bez względu na fakt, że dziecko zostało wychowane w jego domu, często patrzy z nienawiścią i awersją na dziecko, które uważa za owoc niewierności swojej żony. Jest to trwały pomnik najbardziej przykrej przygody, pomnik jego hańby i niesławy całej rodziny.

Wśród ludzi życzliwie usposobionych, konieczność czy 15
tylko dogodność wzajemnego przystosowania bardzo
często wzbudza przyjaźń nie tak bardzo różniącą się od
przyjaźni łączącej ludzi urodzonych w jednej rodzinie.
Koledzy w biurze, partnerzy w zawodzie nazywają się
wzajemnie braćmi; i często mają uczucie jakby naprawdę
byli braćmi. Prawdziwa zgoda między nimi jest poży-
teczna dla wszystkich; jeśli zaś są dość rozsądnymi ludźmi,
są z natury skłonni zgadzać się. Oczekujemy od nich tego;
gdy dochodzi między nimi do niezgody, uważamy to za
mały skandal. Rzymianie nazywali ten rodzaj przywią-
zania słowem *necessitudo*, co zgodnie z etymologią miałoby
oznaczać, że wynika to z potrzeby narzuconej przez
sytuację.

Nawet nieistotna okoliczność zamieszkiwania w tym 16
samym sąsiedztwie wywiera pewien wpływ tego rodzaju.
Odnosimy się z szacunkiem do człowieka, którego spoty-
kamy codziennie, pod warunkiem, że nigdy nam w niczym
nie zawinił. Sąsiedzi mogą być dla siebie bardzo poży-
teczni albo bardzo kłopotliwi. Jeśli są przyzwoitymi
ludźmi, z natury skłonni są do zgody. Oczekujemy od nich
prawdziwej zgodności; być zaś złym sąsiadem oznacza, że
ma się zły charakter. Zgodnie z tym, istnieją drobne przy-
sługi, które jak przyjmuje się powszechnie, należą się
sąsiadowi przed każdą inną osobą, która nie występuje
w takim związku.

Naturalna dyspozycja do przystosowania się i do upo- 17
dobnienia w miarę możliwości naszych uczuć, zasad i do-
znań do takich samych wszystkich czynników, które wi-
dzimy skoncentrowane i zakorzenione w osobach, z który-
mi winniśmy wiele obcować i przebywać pospół, jest
przyczyną oddziaływania efektów zarówno dobrego jak

złego towarzystwa. Człowiek, który obcuje głównie z osobami mądrymi i zacnymi, choć sam może nie stać się ani mądry, ani zacny, to nie uniknie przynajmniej narastania w nim pewnego poczucia szacunku dla mądrości i cnoty; zaś człowiek, który obcuje głównie z utracjuszem i rozpustnikiem, wkrótce musi przynajmniej pozbyć się całego wstępu do rozrzutności i do rozpustnych obyczajów. Podobieństwo charakterów rodzinnych, których przekazywanie można często obserwować przez wiele następnych generacji, jest być może częściowo wynikiem dyspozycji do upodobnienia się do tych, z którymi byliśmy zmuszeni długo żyć i toczyć rozmowy. Charakter rodzinny, jednakże, tak samo jak rysy rodzinne zdaje się niecałkowicie zależeć od duchowego pokrewieństwa, lecz w pewnej mierze także od fizycznego. Rysy rodzinne z całą pewnością zależą całkowicie od tego drugiego.

- 18 Wszelako przywiązanie do jednostki oparte całkowicie na szacunku i aprobachie jej właściwego postępowania i zachowania, potwierdzone znacznym doświadczeniem i długą znajomością, jest znacznie bardziej godne uznania. Takie przyjaźnie rodzące się z rozmyślnej sympatii, a nie z sympatii, która zrodziła się i stała się nawykiem ze względu na dogodność i przystosowanie; przyjaźnie powstające ze spontanicznej sympatii, z bezwiednego uczucia, że osoby, do których się przywiązujemy, są naturalnymi i właściwymi obiektami szacunku i aprobaty, mogą istnieć jedynie wśród ludzi zacnych. Jedynie ludzie zacni mogą odczuwać całkowite zaufanie do postępowania i zachowania innego człowieka, co po wszystkie czasy może być zapewnieniem, że nigdy ani nie zawiną wobec drugiego człowieka, ani nie będą przez niego skrzywdzeni. Przywara jest zawsze kapryśna; jedynie cnota jest stała i regularna. Przywiązanie oparte na umiłowaniu cnoty jest w rze-

czywistości najbardziej prawym przywiązaniem; tym samym jest przywiązaniem najszcześniejszym, najtrwalszym i najbezpieczniejszym. Takie przyjaźnie nie muszą ograniczać się do jednej osoby, lecz bez ryzyka mogą obejmować wszystkich mądrych i zacnych ludzi, których od dłuższego czasu znaleźliśmy blisko i z tego względu możemy całkowicie polegać na ich mądrości i cnotcie. Ludzie ograniczający przyjaźń do dwóch osób, zdają się mieszać rozsądne bezpieczeństwo przyjaźni z zazdrością i szaleństwem miłości. Pochopne, czułe i nierozsądne zażyłości młodych ludzi oparte zazwyczaj na słabym podobieństwie charakterów, zupełnie nie związane z dobrym postępowaniem, być może oparte jedynie na zamiłowaniu do takich samych studiów, takich samych zabaw, takich samych rozrywek albo na zgodności co do jakiejś szczególnej zasady czy opinii, są zazwyczaj nie dostosowane; te zażyłości, które powstały z kaprysu i kaprys je zakończy, bez względu na to, jak mogą wydawać się przyjemne, w żadnym wypadku nie mogą zasługiwać na uświęconą i czcigodną nazwę przyjaźni.

Wszelako, spośród wszystkich osób, które poleca natura 19 naszej szczególnej dobroci, zdaje się, że najbardziej właściwymi odbiorcami naszych dobrych czynów są ci, od których my sami już doznaliśmy dobroci. Natura, która stworzyła ludzi w celu doświadczenia tej obopólnej dobroci niezbędnej do ich szczęścia, czyni każdego człowieka szczególnym obiektem życzliwości ze strony osób, dla których on sam był życzliwy. Choć ich wdzięczność nie zawsze winna odpowiadać okazanej wobec nich dobroci, jednakże poczucie zasługi, sympatetyczna wdzięczność bezstronnego obserwatora zawsze będzie im odpowiadała. Powszechne oburzenie innych ludzi przeciwko ich nikczemnej niewdzięczności czasami nawet zwiększy pow-

szechne poczucie jego zasługi. Nie znalazł się jeszcze człowiek życzliwy, który by kiedykolwiek stracił całkowicie owoce swojej życzliwości. Jeśli nie zawsze zbiera je od osób, od których powinien je zbierać, to prawie zawsze uda mu się zebrać je, i to z dziesięciokrotną nadwyżką, od innych ludzi. Dobroć rodzi dobroć; i jeśli pragnienie bycia kochanym przez naszych braci jest wielkim celem naszej ambicji, najpewniejszym sposobem do zdobycia tego jest pokazać przez nasze postępowanie, że rzeczywiście ich kochamy.

- 20 Zaraz za osobami poleconymi naszej dobroci czy to z racji ich związku z nami, czy to z racji ich osobistych wartości, czy z powodu przysług w przeszłości, następują osoby, które w istocie zostały nam wskazane nie do świadczenia im tego, co nazywamy przyjaźnią, lecz do naszej życzliwej opieki i dobrych uczynków; osoby, które wyróżniają się niecodzienną sytuacją; wyjątkowo szczęśliwi i wyjątkowo nieszczęśliwi, bogaci i możni oraz biedni i nędzarze. Uznawanie zróżnicowanych pozycji społecznych, spokój i porządek w społeczeństwie, wszystko to w dużej mierze opiera się na szacunku, który naturalnie żyjemy wobec bogatych i możnych. Ulżenie nieszczęścia ludzkiego i niesienie pociechy zależy całkowicie od naszego współczucia dla tych drugich. Spokój i porządek społeczny ma większe znaczenie nawet niż niesienie ulgi doli nędzarzy. Nasz szacunek dla możnych, zgodnie z tym, najbardziej może przynieść szkody, gdy występuje w nadmiarze; współoddźwięk wobec nędzarzy, gdy jest niewystarczający. Moralisci nawołują nas do dobroczynności i współczucia. Ostrzegają nas przeciw fascynacji wielkością. Ta fascynacja istotnie jest tak potężna, że przedkłada się często bogatych i możnych nad mądrych i cnotliwych. Natura mądrze rozstrzygnęła, że bezpieczniej jest, by

różnice w hierarchii społecznej, spokój i porządek w społeczeństwie zależały bardziej od oczywistej i wyraźnej różnicy urodzenia i fortuny niż od niewidocznej i często niepewnej różnicy w mądrości i cnocie. Mało spostrzegawcze oczy wielkiego zbiorowiska ludzi mogą wystarczająco dostrzec to pierwsze, natomiast niekiedy subtelna wnikliwość mądrych i cnotliwych z trudnością może wyróżnić te drugie. W hierarchii wszystkich tych zaleceń życzliwa mądrość natury jest równie oczywista.

Być może nie ma konieczności zwrócenia uwagi na to, ²¹ że kombinacja dwóch czy więcej tych pasjonujących przyczyn czynienia dobra zwiększa dobre działania. Przychylność i stronniczość, które gdy nie wchodzi w grę zazdrość, naturalnie łączymy z wielkością, znacznie potęgują się w przypadku połączenia ich z mądrością i cnotą. Jeśli pomimo mądrości i cnoty, człowiekowi możnemu przypadną te nieszczęścia, te niebezpieczeństwa i zmartwienia, na które ludzie najwyżsi rangą często najbardziej są narażeni, jesteśmy bardziej zainteresowani ich losem niż bylibyśmy zainteresowani losem osoby równie zacnej, lecz o znacznie skromniejszej pozycji. Najbardziej zajmującymi tematami tragedii i opowieści romantycznych są nieszczęścia cnotliwych i wspaniałomyślnych królów i książąt. Jeśli mocą własnej mądrości i męstwa w poczynaniach wyzwolą się z tych nieszczęść i odzyskają całkowicie dawną wyższość i bezpieczeństwo, nie możemy się powstrzymać od najbardziej entuzjastycznego a nawet przesadnego podziwu. Smutek, jaki odczuwaliśmy z powodu ich zmartwienia, radość, jaką czujemy z ich powodzenia jakby łączyły się razem wzmagając ten częściowy podziw, który naturalnie powstaje w nas ze względu na ich sytuację i przymioty.

Gdy się zdarzy, że te różne życzliwe uczucia pociągają ²²

różne sposoby postępowania, określenie za pomocą jakiejś ściślejszej reguły, w jakich przypadkach winniśmy zastosować się do jednego, a w jakich do pozostałych, jest, być może, całkowicie niemożliwe. W jakich przypadkach przyjaźń winna ustąpić wdzięczności, a w jakich wdzięczność przyjaźni; w jakich przypadkach najsilniejsze z naturalnych uczuć winno ustąpić względom na bezpieczeństwo tych osobistości, od których bezpieczeństwa zależy spokój całego społeczeństwa; i w jakich przypadkach może naturalne uczucie bez pociągnięcia niewłaściwych skutków przeważyć ten wzgląd; wszystko to należy pozostawić decyzji człowieka wewnętrznego, domniemanego bezstronnego obserwatora, wielkiego sędziego i arbitra naszego postępowania. Jeśli całkowicie staniemy na jego stanowisku, jeśli rzeczywiście popatrzymy na siebie jego oczyma, tak jak on na nas patrzy i posłuchamy uważnie i z szacunkiem, co nam sugeruje, jego głos nigdy nas nie wprowadzi w błąd. Nie będą nam potrzebne kazuistyczne zasady do kierowania własnym postępowaniem. Często jest niemożliwe dobrać te zasady do różnych odcieni i różnej skali okoliczności, charakteru i sytuacji, do różnic i odrębności, które choć nie są niedostrzegalne, to jednak ze względu na swoją subtelność i delikatność są całkowicie nieokreślone. Gdy w pięknej tragedii Voltaire'a *L'Orphelin de la Chine* podziwiamy wielkoduszność Zamti, który jest gotowy poświęcić życie własnego dziecka, aby zachować życie słabego potomka dawnych jego władców i panów, to jednocześnie nie tylko wybaczymy, ale podziwiamy matczyną czułość Idame, która ryzykując ujawnienie ważnej tajemnicy swego męża, wybawia swoje niemowlę z okrutnych rąk Tatarów, z ich niewoli.

Rozdział II

*O porządku, jaki ustala natura
polecając społeczeństwo naszej działalności
na rzecz jego dobra*

Te same czynniki, które kierują porządkiem, w jakim 1
poleca się jednostki naszej działalności, podobnie kierują
naszym działaniem dla dobra społeczeństwa.

Państwo, czyli monarchia, gdzie się urodziliśmy i wycho- 2
wali i pod opieką której dalej żyjemy, jest zazwyczaj
największą społecznością, na której szczęście czy nie-
szczęście ma znaczny wpływ nasze dobre czy złe postę-
powanie. Zgodnie z tym natura najusilniej nam ją poleca.
Nie tylko my sami, ale także wszystkie obiekty naszych
najzyczliwszych uczuć, nasze dzieci, rodzice, przyjaciele,
dobroczynicy, wszyscy ci, których spontanicznie kochamy
i najwięcej szanujemy, są objęci jej zasięgiem; zaś ich
pomyślność i bezpieczeństwo zależy w pewnej mierze od
pomyślności i bezpieczeństwa tej społeczności. Natura
uczyniła więc społeczeństwo miłym nie tylko za sprawą
naszych uczuć samolubnych, lecz także za sprawą wszel-
kich naszych osobistych uczuć życzliwości. Ze względu na
nasz związek ze społeczeństwem, jego powodzenie i wspa-
niałość niejako odbija pewien splendor na nas. Kiedy po-
równamy je z innymi społecznościami tego rodzaju, jes-
teśmy dumni z jego wyższości i w pewnej mierze upo-
korzeni, jeśli pod jakimś względem im nie dorównuje.
Wszystkich wybitnych ludzi, których społeczeństwo stwo-
rzyło w przeszłości (gdyż w stosunku do nam współczes-
nych zazdrość może czasami nastawić nas niezbyt przy-
chylnie), jej wojowników, mężów stanu, poetów, filozofów
i ludzi pióra wszelkiego autoramentu; wszystkich jesteśmy
skłonni traktować z najwyższym podziwem i umieścić ich

(czasami jak najbardziej niesłusznie) ponad podobnymi przedstawicielami innych nacji. Patriota, który oddaje życie dla bezpieczeństwa, a nawet tylko dla próżnej chwały społeczeństwa, zapewne działa jak najbardziej właściwie. Zdaje się on patrzeć na siebie w takim świetle, jakby musiał naturalnie patrzeć na niego bezstronny obserwator, jak na jednego z wielu w oczach tego sprawiedliwego sędziego, jak na człowieka bez większego znaczenia niż posiada ktokolwiek inny, lecz zobowiązanego przez cały czas do poświęcenia i oddania życia na rzecz bezpieczeństwa, służby a nawet chwały zbiorowości. Choć jednak to poświęcenie wydaje się w pełni słuszne i właściwe, zdajemy sobie sprawę, jak trudno spełnić ofiarę i jak niewielu ludzi jest w stanie tego dokonać. Jego postępowanie nie tylko więc wywołuje naszą pełną aprobatę, lecz także najwyższe zdumienie i podziw, zdaje się też zasługiwać na najwyższą pochwałę, którą można zastosować do najbardziej bohaterskich cnót. Ze zdrajcą sprawa przedstawia się przeciwnie. Ten, kto w szczególnej sytuacji wyobraża sobie, że może zyskać małą korzyść własną dokonując zdrady na rzecz publicznego nieprzyjaciela swojego rodzinnego kraju; ten, kto bez względu na ocenę człowieka wewnętrznego tak bezwstydnie i nikczemnie przedkłada w tym względzie siebie nad tych wszystkich, z którymi ma związek, ten wydaje się najbardziej nienawistny ze wszystkich łajdaków.

- 3 . Miłość własnego narodu często skłania nas do patrzenia z najbardziej zjadliwą zazdrością i zawiścią na pomyślność i wzrost potęgi narodu sąsiedniego. Niezależne narody sąsiedzkie, nie mając wspólnego zwierzchnika, który by rozstrzygał ich kłótnie, wszystkie żyją w stałym strachu i wzajemnej podejrzliwości. Każdy władca, oczekując niewiele sprawiedliwości ze strony sąsiadów jest skłonny

w traktowaniu ich ograniczyć się do takiej samej ograniczonej sprawiedliwości, jakiej oczekuje od nich. Względem na prawa narodów, czy na te zasady, które niepodległe państwa uznają, czy też tylko zdają się myśleć, że stosują się do nich we wzajemnych stosunkach, często niewiele wykracza poza udawanie i głośnie deklarowanie. Codziennie widzimy omijanie czy też bezpośrednio łamanie tych zasad, bez wstydu i wyrzutów sumienia, ze względu na minimalną korzyść czy minimalną prowokację. Każdy naród przewiduje, albo wyobraża sobie, że przewiduje, iż zwiększenie potęgi i wzrost sąsiedniego narodu spowoduje jego ujarznienie; godny pogardy czynnik niechęci narodowej często opiera się na szlachetnym czynniku miłości ojczyzny. Przytacza się zdanie, którym Katon Starszy zwykł był kończyć wszystkie swoje przemówienia w senacie, bez względu na to, co było ich tematem: *Sądzę, że Kartagina powinna być zniszczona*. Jest to naturalny wyraz barbarzyńskiego patriotyzmu człowieka silnego, lecz prostackiego, do szaleństwa rozwścieczonego na obcy naród, ze strony którego jego własny naród wiele wycierpiał. Bardziej ludzkie zdanie przytacza się z zakończenia przemówień Scypiona: *Sądzę, że Kartagina nie powinna być zniszczona*⁶. Jest to liberalny wyraz człowieka o szerszych horyzontach i bardziej oświeconego, który nie czuł nienawiści nawet do dawnego nieprzyjaciela, po tym jak straciwszy potęgę, przestał zagrażać Rzymowi. Francja i Anglia, każde z tych państw może mieć powód do obawiania się wzajemnie zwiększenia potęgi wojskowej i morskiej tego drugiego narodu; lecz dla każdego z nich zazdrość wewnętrzznego szczęścia i powodzenia drugiego, uprawy ziem, rozwoju manufaktur, zwiększenia handlu, bezpieczeństwa oraz ilości portów i zatok, osiągnięć w naukach humanistycznych i przyrodniczych, jest z pewnością po-

nizej godności dwóch tak wspaniałych narodów. To są właśnie prawdziwe zdobycze świata, w którym żyjemy. Rodzaj ludzki zyskał, natura ludzka dzięki nim uszlachetniła się. W takich zdobyczach każdy naród nie tylko winien usiłować zdobyć przewagę, ale mając na uwadze miłość rodzaju ludzkiego przyczyniać się do znakomitych osiągnięć swoich sąsiadów, a nie je uniemożliwiać. Oto właściwe cele współzawodnictwa narodowego, nie narodowego uprzedzenia, czy zazdrości.

- 4 Miłość ojczyzny nie zdaje się wywodzić z miłości rodzaju ludzkiego. Pierwsze uczucie jest całkowicie niezależne od drugiego, a czasami nawet jakby skłaniało nas do działania niezgodnie z nim. We Francji może być prawie trzy razy więcej mieszkańców niż w Wielkiej Brytanii⁷. Dla wielkiej społeczności rodzaju ludzkiego pomyślność Francji winna wydawać się celem znacznie ważniejszym niż pomyślność Wielkiej Brytanii. Jednakże obywatela brytyjskiego, który z tego względu przedkładałby zawsze pomyślność Francji nad pomyślność własnego narodu, nie można byłoby uważać za dobrego obywatela Wielkiej Brytanii. Nie kochamy naszej ojczyzny jedynie jako części wielkiej społeczności rodzaju ludzkiego: kochamy ją ze względu na nią samą i niezależnie od tego czynnika. Mądrość, która stworzyła system uczuć ludzkich, tak samo jak pozostałe elementy natury, jak gdyby uznała, że korzyść tej wielkiej społeczności rodzaju ludzkiego osiągnie się najłatwiej kierując główne zainteresowanie jednostki na ten szczególny dział, który najbardziej leży w sferze zdolności i rozumienia człowieka.
- 5 Uprzedzenia i nienawiści narodowe nieczęsto sięgają poza narody sąsiedzkie. Naiwność i brak rozsądku każe nam nazywać Francuzów naszymi nieprzyjaciółmi, a być może i oni z naiwności i braku rozsądku traktują nas

w ten sposób. Ani oni, ani my nie czujemy zazdrości wobec powodzenia Chin czy Japonii. Bardzo rzadko jednak zdarza się, że nasza dobra wola wobec tak odległych krajów może przynieść wiele efektów.

Najszersze działanie dobroczynne na niwie publicznej, dokonywane zazwyczaj ze znacznymi efektami, należy do mężów stanu, którzy planują i zawierają układy wśród sąsiednich i niezbyt odległych narodów w celu zachowania, jak to się mówi, równowagi siły albo ogólnego pokoju i nienaruszalności państw objętych ich negocjacjami. Jednakże mężowie stanu, którzy planują i wprowadzają takie traktaty, często mają jedynie na widoku korzyści własnych państw. Czasami, rzeczywiście, zdarza się, że mają szersze cele. Hrabia d'Avaux, pełnomocnik Francji do zawarcia traktatu w Münsterze, był gotowy poświęcić życie (zgodnie z kardynałem de Retz⁸, człowiekiem niezbyt łatwowiernym, jeśli chodzi o cnoty innych ludzi), aby tym traktatem zapewnić ogólny spokój w Europie. Król Wilhelm Orański wykazywał prawdziwy zapał w dążeniu do przysporzenia wolności i niepodległości wielu monarchom europejskim co, być może, ożywiła w dużej mierze jego szczególna niechęć do Francji, kraju najbardziej zagrażającego w jego czasach wolności i niepodległości. Ten sam duch zdawał się częściowo odziedziczyć minister Królowej Anny⁹.

Każde niepodległe państwo dzieli się na różne grupy i społeczności; każda z nich posiada szczególną władzę, przywileje i ulgi. Każda jednostka jest naturalnie bardziej przywiązana do własnej grupy, czy społeczności, niż do innych. Własne korzyści, własna próżność, korzyści i próżność licznych przyjaciół i towarzyszy są zwykle znacznie związane z daną grupą, czy społecznością. Człowiek ma ambicje rozszerzyć swoje przywileje i immunitety. Gorliwie

walczy przeciw wszelkiemu wtrącaniu się w te sprawy innej grupy czy społeczności.

- 8 To, co nazywa się konstytucją danego państwa, zależy od sposobu, jak państwo jest podzielone na różne grupy i społeczności, które na niego się składają i od szczególnego podziału poszczególnych władz, przywilejów i immunitetów.
- 9 Trwałość danej konstytucji zależy od zdolności poszczególnej grupy, czy społeczności do utrzymania swoich władz, przywilejów i immunitetów wbrew wtrącaniu się innej grupy, czy społeczności. Dana konstytucja zmienia się mniej lub więcej, gdy podporządkowane części składowe państwa albo wznoszą się ponad ich poprzednią pozycję i stan, albo też gdy spadają poniżej.
- 10 Wszystkie te grupy i społeczności są zależne od państwa, które zapewnia im bezpieczeństwo i ochronę. To, że wszystkie grupy i społeczności są podporządkowane państwu i zostały ustanowione jedynie, by służyć jego pomyślności i do zapewnienia mu trwałości, jest prawdą, którą przyznaje każdy najbardziej stronniczy ich członek. Jednakże często może okazać się trudne przekonać go, że pomyślność i trwałość państwa wymagają zmniejszenia władz, przywilejów i immunitetów jego własnej grupy czy społeczności. Ta stronniczość, choć czasami może być niesprawiedliwa, nie może z tego względu być nieużyteczna. Kontroluje ona ducha innowacji. Dąży do zachowania tego, co jest równowagą między poszczególnymi różnymi grupami i społecznościami, które wchodzi w skład państwa; i podczas gdy czasami zdaje się hamować niektóre zmiany w rządzeniu, które mogą wtedy być modne i popularne, w rzeczywistości przyczynia się do stabilizacji i trwałości całego systemu.
- 11 Miłość naszej ojczyzny zdaje się na ogół obejmować dwa

różne czynniki; po pierwsze, pewien szacunek i cześć dla tej konstytucji czy formy rządu, która obecnie istnieje; po drugie, gorliwe pragnienie, by zgodnie z naszymi możliwościami sprawić, żeby sytuacji naszych współobywateli nic nie zagrażało, by cieszyli się szacunkiem i byli szczęśliwi. Nie jest dobrym obywatelem ten, kto nie jest skłonny do respektowania praw i podporządkowania się władzy sądowniczej; i z całą pewnością nie jest dobrym obywatelem ten, kto nie pragnie ze wszystkich swoich sił przyczynić się do dobrobytu całej społeczności swoich współobywateli.

W okresie pokoju, w spokojnych latach te dwa czynniki 12 zazwyczaj zbiegają się i prowadzą do takiego samego postępowania. Poparcie istniejącego rządu jest niewątpliwie najlepszym środkiem do zachowania bezpiecznego, godnego szacunku i szczęśliwego stanu naszych współobywateli; kiedy widzimy, że ten rząd faktycznie podtrzymuje ten stan. Lecz w czasach ogólnego niezadowolenia, w czasach spisków i chaosu, te dwa czynniki mogą nasunąć inne sposoby i nawet mądry człowiek może być skłonny myśleć, że konieczne są pewne zmiany konstytucji, czyli formy rządów, która w obecnym stanie zdaje się nie odpowiadać zupełnie zadaniu podtrzymania spokoju publicznego. W takich wypadkach jednakże potrzebny jest, prawdopodobnie, największy wysiłek mądrości politycznej, by określić, kiedy prawdziwy patriota powinien popierać i usiłować przywrócić autorytet starego systemu, a kiedy powinien zostawić wolną drogę śmielszemu, lecz często niebezpiecznemu duchowi innowacji.

Wojny między państwami i wewnętrzne spiski to dwie 13 sytuacje, które dostarczają najwspanialszych okazji do pokazania postawy obywatelskiej. Bohater, który z powodzeniem służy swojemu państwu, zaspokaja życzenia

całego narodu i jest z tego względu obiektem ogólnej wdzięczności i podziwu. W czasach niepokoju wewnętrznego, choć przywódców walczących partii może podziwiać nawet połowa ich współobywateli, to zazwyczaj złorzeczy im pozostała połowa. Ich charaktery i zasługi ich poszczególnych czynów na ogół wydają się bardziej wątpliwe. Sława zdobyta w wojnie z obcym państwem jest z tego względu zawsze bardziej autentyczna i wspanialsza niż zdobyta w spiskach wewnętrznych.

14 Jednakże, jeśli przywódca zwycięskiej partii ma dość autorytetu, by mieć przewagę nad własnymi przyjaciółmi, by działać z właściwym opanowaniem i umiarkowaniem (czego zazwyczaj nie ma), może czasami oddać swojej ojczyźnie znacznie istotniejsze i ważniejsze usługi, niż największe zwycięstwa i największe podboje. Może ponownie wprowadzić i ulepszyć konstytucję i zamiast przymiotów bardzo wątpliwego i dwuznacznego charakteru przywódcy partii, może zyskać przymioty najznakomitszego i najszlachetniejszego charakteru, charakteru prawodawcy wielkiego państwa; zaś za sprawą mądrości jego zarządzeń zapewnić wewnętrzny spokój i szczęście współobywateli przez wiele następnych pokoleń.

15 Wśród niepokoju i chaosu frakcyjności pewne doktrynerstwo (*spirit of system*)¹⁰ łatwo miesza się z poczuciem obywatelskim, które opiera się na miłości człowieczeństwa, na prawdziwym współodczuwaniu z niedogodnościami i niedolami, na jakie mogą być narażeni nasi współobywatele. Doktrynerstwo zazwyczaj skierowuje się ku poczuciu obywatelskiemu, ożywia je, a często rozpala nawet do szaleństwa fanatyzm. Przywódcy rozgoryczonej partii rzadko kiedy nie występują z jakimś prawdopodobnym planem reform, które, jak utrzymują, nie tylko usuną niedogodności i uśmierzą niedole, skoro tylko skarżyli

się na nie ludzie, lecz zapobiegną, by w przyszłości podobne niedogodności i nieszczęścia miały powrócić. Często proponują oni w tym względzie nadać nowy kształt konstytucji i zmienić w najistotniejszych jej częściach system rządu, w którym obywatele wielkiego imperium zapewne przez okres ostatnich paru stuleci korzystali z dobrodziejstw pokoju, bezpieczeństwa, a nawet sławy. Ogół partii jest zazwyczaj upojony fantastycznym pięknem tego idealnego systemu, którego nie doświadczyli, lecz który został im przedstawiony w olśniewających barwach, na jakie tylko mogli się zdobyć ich elokwentni przywódcy. Choć sami przywódcy początkowo mogli mieć na uwadze tylko własne wywyższenie, to jednak niejednym z nich stał się ofiarą własnej sofistyki i tak samo gorliwie pragnie wielkiej reformy, jak najbardziej pośledni i nierozumni ich zwolennicy. Jeśli nawet przywódcy nie stracili głów, co zazwyczaj się dzieje i nie poddali się fanatyzmowi, to jednak nigdy nie ośmielają się zawieść oczekiwań swoich zwolenników; lecz często są zobowiązani, choćby to było wbrew ich zasadom i wbrew sumieniu, działać jakby byli pod władzą wspólnego złudzenia. Przemoc partii, odmowa stosowania środków łagodzących nieprawidłowości, brak wszelkiej powściągliwości, wszelkiego rozsądnego dostosowania się, zakładając zbyt wiele, często nie osiąga nic; wszystkie zaś niedogodności i niedole, których w dużej mierze można by było uniknąć przez drobne zmiany, pozostawia się bez nadziei na jakąkolwiek poprawę.

Człowiek, którego duch obywatelski całkowicie jest 16 pobudzany przez poczucie ludzkości i życzliwości, będzie szanował istniejące uprawnienia i przywileje nawet jednostek, a tym bardziej grup i społeczności, składających się na całość państwa. Choć w stosunku do wielu z nich

będzie uważał, iż w pewnym stopniu są nadużywane, to wystarczy mu ich zmiana, gdy nie jest w stanie znieść ich całkowicie bez użycia nadmiernie gwałtownych środków. Nie mogąc przewyciężyć zakorzenionych uprzedzeń ludzkich przez argumentację i przekonywanie, nie będzie próbował opanować ich siłą; będzie natomiast stosował się z nabożnym respektem do tego, co Cicero słusznie nazwał boską zasadą Platona¹¹, zasadą która głosiła, że nigdy nie należy stosować siły przeciw własnemu państwu, nie więcej niż przeciw rodzicom. Dostosuje on, w miarę możliwości, swoje zarządzenia do zastanych nawyków i uprzedzeń ludzi; zaradzi także, w miarę możliwości, niedogodnościom, które mogą wynikać z braku przepisów, których ludzie nie chcą przyjąć. Gdy nie może wprowadzić tego, co dobre, nie będzie lekceważył naprawienia tego, co złe; lecz jak Solon, kiedy nie mógł wprowadzić najlepszego systemu praw, będzie próbował wprowadzić najlepszy z tych, jaki ludzie zniosą¹².

- 17 Odwrotnie, człowiek trzymający się swojej doktryny (*man of system*) jest skłonny we własnym mniemaniu uważać się za bardzo mądrego; jest tak rozmiłowany w rzekomym pięknie własnego idealnego planu rządu, że nie może ścierpieć najmniejszego odstępstwa od jakiegokolwiek jego elementu. Dąży on do pełnego wprowadzenia tego planu we wszystkich jego częściach nie biorąc pod uwagę ani znacznego zaangażowania, ani możliwości silnych uprzedzeń ludzi przeciw niemu. Wydaje mu się, że może ustawić różnych członków wielkiego społeczeństwa z taką samą łatwością, jak ręka ustawia różne pionki na szachownicy. Nie bierze pod uwagę, że pionki na szachownicy stosują się jedynie do czynnika poruszającego, który wywoła ręka; natomiast na wielkiej szachownicy

społeczeństwa ludzkiego, każdy pojedynczy pionek posiada własny czynnik poruszający, różniący się całkowicie od tego, co mogłoby wybrać ustawodawstwo, by wywrzeć na niego wpływ. Jeśli te dwa czynniki są zgodne i działają w tym samym kierunku, gra na szachownicy społeczeństwa ludzkiego będzie toczyła się łatwo i harmonijnie i zapewne będzie szczęśliwa i pomyślna. Jeśli są sprzeczne i rozbieżne, gra będzie toczyła się opornie i w społeczeństwie będzie zawsze panował najwyższy stopień chaosu.

Pewna ogólna, a nawet doktrynerska idea doskonałości 18 polityki i prawa, może niewątpliwie okazać się konieczna do kierowania poglądami mężów stanu. Jednakże domaganie się ustanowienia i to ustanowienia nagle i wbrew opozycji, tego wszystkiego, co ta idea może jakoby wymagać, musi być w najwyższym stopniu aroganckie. Jest to podniesienie własnego sądu do rangi najwyższego probierza tego, co dobre i co złe. Jest to wyobrażanie sobie, iż jest się jedynie mądrym i wartościowym człowiekiem we wspólnocie i że jej współobywatele winni się do niego dostosować, a nie on do nich. Z tego właśnie względu spośród wszystkich spekulantów politycznych najbardziej niebezpieczni są obcy książęta. Taka arogancja jest im dobrze znana. Nie żywią żadnej wątpliwości co do olbrzymiej wyższości swojego własnego sądu. Jeśli więc tacy cesarscy, królewscy reformatorzy raczą przemyśleć konstytucję kraju, powierzonego ich rządowi, nie dostrzegają w niej nic aż tak złego, jak utrudnienia, które czasami mogą przeszkadzać w przeprowadzeniu ich woli. Pogardzają boską zasadą Platona i uważają, że państwo zostało utworzone dla nich, a nie oni dla państwa. Największym zadaniem ich reformy jest więc usunięcie tych utrudnień, pomniejszenie władzy szlachty, odebranie przywilejów

miast i prowincji i uczynienie zarówno największych jednostek, jak największych klas państwa, najslabszymi i najmniej znaczącymi, niezdolnymi do sprzeciwiania się ich rozkazom.

Rozdział III

O powszechnej życzliwości

¹ Choć skuteczność naszych dobrych dokonań nieczęsto wykracza poza szerszą społeczność niż nasz własny kraj, naszej przychylności wobec innych nie wytycza żadna granica, lecz może ona obejmować ogrom całego świata. Nie do pomyślenia jest, abyśmy nie pragnęli szczęścia wszystkich niewinnych, rozumnych istot i nie czuli w jakiejś mierze sprzeciwu wobec ich niedoli, gdy wyraźnie to sobie uświadomimy w naszej wyobraźni. Myśl o złośliwej, choć rozumnej istocie, rzeczywiście, wywołuje naturalnie naszą odrazę; lecz zła wola, którą w tym przypadku przypisujemy tej istocie, jest faktycznie efektem naszej powszechnej życzliwości. Jest to efekt sympatii, jaką czujemy wobec niedoli oraz resentymentu tych innych niewinnych rozumnych istot, których szczęście zakłóciła czyjaś zła wola.

² Ta powszechna życzliwość, bez względu na to jak jest szlachetna i wielkoduszna, nie może być źródłem trwałego szczęścia dla kogokolwiek, kto nie jest całkowicie przekonany, że wszyscy mieszkańcy świata od najpośledniejszego do najmoźniejszego, są pod bezpośrednią opieką i ochroną wspaniałego, życzliwego i wszechmądrego Bytu, który kieruje wszelkimi poruszeniami natury; który jest też zdecydowany mocą swoich niezmiennych doskonałości podtrzymać w świecie po wszystkie czasy możliwie największą szczęśliwość. Dla tej powszechnej życzliwości,

przeciwnie, już podejrzenie, iż ten świat jest osierocony, musi być najsmutniejszą refleksją; refleksją wynikającą z myśli, że wszystkie nieznanne regiony nieskończonej i niepojętej przestrzeni może wypełniać jedynie nieszczęście i niedola bez granic. Cała świetność największego powodzenia nigdy nie może rozjaśnić ponurości, jaką tak straszna idea musi z konieczności przysłonić wyobraźnię; ani też cały smutek najboleśniejszej przeciwności nie może w przypadku zacnego, mądrego człowieka wyjałowić radości, która naturalnie rodzi się z niezmiennego pełnego przeświadczenia, iż rzeczywistość układa się przeciwnie.

Człowiek mądry i szlachetny zawsze pragnie poświęcić osobistą korzyść na rzecz korzyści ogółu danej grupy czy społeczności. Zawsze też pragnie, by korzyść tej grupy czy społeczności była poświęcona na rzecz większej korzyści dla państwa czy monarchii, wobec której jest tylko podporządkowaną częścią. Winniśmy więc równie pragnąć, by wszystkie te podrzędne korzyści były poświęcone większej korzyści dla świata, korzyści dla wielkiej społeczności rozumnych i obdarzonych inteligencją istot, wobec których sam Bóg jest bezpośrednim zarządcą i nadzorcą. Jeśli człowiek głęboko odczuwa niezmiennie pełne przeświadczenie, że ten życzliwy wszechmądry Byt nie dopuści do swojego systemu rządzenia tego, co jest złe dla składowych części świata, zła, które nie jest konieczne dla dobra powszechnego, musi uznać wszelkie nieszczęścia, które mogą spaść na niego, jego przyjaciół, jego społeczeństwo czy jego kraj za konieczne dla powodzenia świata, a tym samym, że powinien nie tylko im się z rezygnacją podporządkować, ale których winien byłby szczerze i gorliwie pragnąć, gdyby znał wszystkie związki i zależności rzeczy.

Ta wielkoduszna rezygnacja wobec woli wielkiego ⁴

Nadzorcy świata nie wydaje się też w żadnym względzie wykraczać poza możliwości natury ludzkiej. Dobrzy żołnierze, którzy kochają swego generała i mają do niego zaufanie, często bardziej radośnie i ochoczo maszerują na straconą pozycję nie oczekując, że z niej mogą powrócić, niż gdyby udawali się na pozycję, która nie przedstawia ani trudności, ani niebezpieczeństwa. Maszerując na tę drugą pozycję odczuwają jedynie nudę zwykłego obowiązku; maszerując na pierwszą czują, że dokonują najszlachetniejszego czynu, jakiego człowiek może dokonać. Wiedzą, że ich generał nie wydałby rozkazu udania się na tę pozycję, gdyby to nie było konieczne dla bezpieczeństwa armii, dla sukcesu wojny. Pogodnie poświęcają swoje własne małe organizmy dla powodzenia większego organizmu. Czule żegnają się z kolegami, życząc im wszelkiego szczęścia i powodzenia i wymaszerowują ochoczo do tej wprawdzie zgubnej, lecz wspaniałej i zaszczytnej placówki, do której zostali wyznaczeni, nie tylko z pokornym posłuszeństwem, lecz często z okrzykami triumfu. Żaden dowódca wojskowy nie może zasługiwać na bardziej nieograniczone zaufanie, bardziej żywe i gorliwe uczucie niż wielki Dowódca wszechświata. Zarówno w największych nieszczęściach publicznych, jak osobistych, mądry człowiek winien uważać siebie, swoich przyjaciół i obywateli swego kraju za żołnierzy wyznaczonych na zgubną placówkę świata; gdyby to nie było konieczne dla dobra całości, nie wyznaczono by ich do tego; i że ich obowiązkiem jest nie tylko podporządkować się temu przydziałowi z pokorną rezygnacją, lecz usiłować objąć ją ochoczo i z radością. Człowiek mądry niewątpliwie powinien być zdolny do zrobienia tego, co dobry żołnierz zawsze jest gotowy wykonać.

5 Idea tego boskiego Bytu, który mocą swojej życzliwości

i mądrości urządził i kierował olbrzymim mechanizmem wszechświata, tak by zawsze przysporzyć największe możliwie do szczęście, jest niewątpliwie ze wszystkich obiektów kontemplacji człowieka najbardziej wzniosła. Każda inna myśl wydaje się z konieczności nędzna w porównaniu z tą ideą. Człowiek, który, jak wierzymy, przede wszystkim zajmuje się tą wzniosłą kontemplacją, nie omieszką zyskać największego podziwu z naszej strony; i mimo że jego życie całkowicie wypełniają rozmyślania, patrzymy na niego z religijnym szacunkiem, znacznie większym niż jesteśmy skłonni przyznać najbardziej aktywnemu i pożytecznemu słudze państwa. Rozważania Marka Aureliusza dotyczące głównie tego przedmiotu bardziej przyczyniły się zapewne do powszechnego podziwu dla jego charakteru niż wszelkie różnorodne przedsięwzięcia jego sprawiedliwego, miłosiernego, dobroczynnego panowania.

Zarządzanie wielkim organizmem wszechświata, troska o powszechne szczęście wszystkich racjonalnych i rozumnych istot jest jednakże sprawą Boga, a nie człowieka. Człowiekowi powierzono znacznie skromniejszy dział, lecz dział odpowiedniejszy do ułomnych jego możliwości i ograniczonych władz pojmowania; troska o własne szczęście, o szczęście jego rodziny, jego kraju; fakt, że myśli jego kierują się do wznioślejszego działu, nie może być wytłumaczeniem z zaniedbania skromniejszego działu; nie może narazić się na oskarżenie, jakie wniósł, prawdopodobnie niesprawiedliwie, Avidius Cassius przeciwko Markowi Aureliuszowi, że kiedy ten zajmował się spekulacjami filozoficznymi i rozważał szczęście świata, to zaniedbywał szczęście Imperium Rzymskiego¹³. Najwznioślejsze rozmyślania filozofa kontemplatywnego z trudem mogą rekompensować zaniedbanie choćby minimalnego obowiązku czynu.

Dział III

O PANOWANIU NAD SOBĄ

- 1 O człowieku, który działa zgodnie z regułami pełnej rozwagi, rygorystycznej sprawiedliwości i właściwej życzliwości można powiedzieć, że jest człowiekiem szlachetnym. Wszelako nawet najdoskonalsza znajomość tych reguł nie wystarczy, by mógł działać w ten sposób; jego własne namiętności mogą poprowadzić go na błędną drogę. Czasami mogą zachęcać, a czasami skusić do pogwałcenia wszelkich zasad, które on sam, myśląc trzeźwo i chłodno, aprobuje. Nawet najdoskonalsza wiedza, nie poparta doskonałym opanowaniem, nie umożliwi mu wykonania jego obowiązku.
- 2 Najwybitniejsi moralisci starożytności rozważając te namiętności dzielili je na dwie różne klasy: po pierwsze, takie namiętności, których powstrzymanie choćby na chwilę wymaga znacznego udziału panowania nad sobą; i po drugie, takie namiętności, które łatwo jest powstrzymać na jedną chwilę, a nawet na krótki okres czasu, lecz które przez trwałe, prawie nieustanne narzucanie się w całym okresie życia mogą prowadzić nas do znacznych zboczeń ze słusznej drogi.
- 3 Strach i gniew, razem z niektórymi innymi namiętnościami, które się z nimi łączą i mieszają, tworzą pierwszą klasę. Upodobanie do wygod, przyjemności, do pochwał i wielu innych samolubnych satysfakcji tworzy drugą. Przerażliwy strach i szalony gniew trudno czasem powstrzymać choćby na chwilę. Upodobanie do wygod, do przyjemności, do pochwał i do innych samolubnych

satysfakcji zawsze łatwo powstrzymać na jedną chwilę, a nawet na dłużej, lecz ich nieustanne narzucanie się często doprowadza do wielu słabości, których potem słusznie się wstydzimy. O pierwszym zespole namiętności mówimy, że często mogą zachęcać kogoś, o drugim, że mogą skusić do porzucenia drogi obowiązku. Opanowanie pierwszych zgodnie ze wspomnianymi wyżej moralistami przypadało zdecydowanemu hartowi, męskości i sile ducha; opanowanie drugich powściągliwości, przyzwoitości, skromności i umiarkowaniu.

Opanowanie obu tych zestawów namiętności, niezależnie od piękna pochodzącego z ich użyteczności, niezależnie od umożliwienia nam działania zawsze zgodnie z wymogami rozwagi, sprawiedliwości i właściwej życzliwości posiada własne piękno i zdaje się zasługiwać samo przez się na pewien szacunek i podziw. W pierwszym przypadku to siła i wielkość wysiłku wzbudza pewien stopień szacunku i podziwu. W drugim, miarowość, regularność i niestrudzona stałość tego wysiłku.

Człowiek, który będąc narażony na niebezpieczeństwo, na tortury, wobec zbliżającej się śmierci zachowuje niezmienny spokój i nie dopuszcza, by pozwolić sobie na jakiegokolwiek słowa, gesty, które by się nie zgadzały z odczuciami najbardziej bezstronnego obserwatora, musi wywołać olbrzymi podziw. Jeśli cierpi za sprawę wolności i sprawiedliwości, za sprawę ludzkości i miłości ojczyzny, najserdeczniejsze współczucie wobec jego cierpień, nadzwyczaj silne oburzenie wobec niesprawiedliwości jego prześladowców, ciepła, sympatyczna wdzięczność za jego dobre intencje, najwyższe poczucie jego zasługi, wszystko to łączy się i miesza pospół z podziwem dla jego wielko- 5
duszności i często rozpala to uczucie do poziomu w najwyższej mierze entuzjastycznego, frenetycznego uwielbie-

nia. Pamięci wielu bohaterów historii zarówno starożytnej jak i nowożytnej, tym spośród nich, którzy w sprawie prawdy, wolności i sprawiedliwości zginęli na szafocie i którzy zachowywali się tam ze stosownym dla nich spokojem i godnością, towarzyszy szczególna przychylność i uczucie sympatii. Gdyby wrogowie Sokratesa pozwolili umrzeć mu spokojnie w łóżku, zapewne sława wielkiego filozofa nie osiągnęłaby nigdy tego wspaniałego splendoru, który odczuwa się wobec niego przez wszystkie następne stulecia. Biorąc przykład z historii Anglii i patrząc na słynne głowy wygrawerowane przez Vertue'a i Houbrakena mamy wrażenie, że z trudem znalazłoby się kogoś, kto nie czułby, że topór, symbol śmierci przez ścięcie, wygrawerowany pod niektórymi z najświetniejszych wizerunków: Sir Thomasa More'a, Raleigha, Russella, Sidneya, przysparza więcej prawdziwej godności i zainteresowania ludziom, którym jest dodany, niż mogłoby to pochodzić z czczych ozdób heraldycznych, które czasami im towarzyszą¹⁴.

- 6 Ta wielkoduszność nie ogranicza się też tylko do charakterów ludzi zacnych i szlachetnych. W jakiejś mierze rodzi przychylne względy nawet dla największych zbrodniarzy; kiedy więc złodziej czy bandyta zachowuje się na szafocie przyzwoicie i bez roztkliwiania się nad sobą, choć całkowicie uznajemy słuszność jego kary, często nie możemy się obronić przed uczuciem żalu, że człowiek, który posiada takie szlachetne przymioty, był zdolny popełnić tak potworne zbrodnie.
- 7 Wojna jest znakomitą szkołą zarówno zyskania, jak wprowadzenia w czyn tego rodzaju wielkoduszności. Śmierć, mówi się, jest władcą nad wszelką grozą; i od człowieka, który pokonał strach śmierci, oczekuje się, że nie straci przytomności umysłu w razie spadającego

nań jakiegoś naturalnego zła. W czasie wojny ludzie oswajają się ze śmiercią, a tym samym muszą być wolni od zabobonnego strachu, jaki towarzyszy myślom o śmierci słabych i niedoświadczonych ludzi. Uważają ją tylko za stratę życia i za nie większy obiekt niechęci niż obiekt pragnień, jakim jest życie. Doświadczenie uczy ich także, że aż nadto wiele rzekomych strasznych niebezpieczeństw, nie jest tak strasznych, jak na to wygląda, i że za sprawą odwagi, aktywnego podejścia i przytomności umysłu często jest bardzo prawdopodobne wyplątanie się z honorem z sytuacji, które początkowo wydawały się beznadziejne. W ten sposób obawa śmierci znacznie się zmniejsza, zaś zaufanie czy nadzieja uniknięcia jej zwiększa. Ludzie uczą się wystawiać się na niebezpieczeństwo z większą gotowością. Mniej są gorliwi w ucieczce przed niebezpieczeństwem i mniej skłonni do stracenia przytomności umysłu, kiedy już są w niebezpieczeństwie. Właśnie ta pogarda niebezpieczeństwa i śmierci uszlachetnia zawód żołnierza i przysparza mu, w naturalnych pojęciach ludzi, rangę i godność wyższą niż jakikolwiek inny zawód. Wprawne i pełne powodzenia uprawianie tego zawodu w służbie własnej ojczyzny zdaje się tworzyć najbardziej wyróżniający przymiot charakteru ulubionych bohaterów wszystkich stuleci dziejów.

Wielkie zbrojne wyprawy eksploracyjne, chociaż podjęte przeciw wszelkim zasadom sprawiedliwości i prowadzone bez jakiegokolwiek względu na zasady humanitaryzmu, niekiedy wzbudzają nasze zainteresowanie i wywołują pewien rodzaj szacunku dla ludzi bezwartościowych, którzy ich dokonują. Jesteśmy zainteresowani nawet eksploracjami piratów hiszpańskich¹⁵ i czytamy z pewnym szacunkiem i podziwem dzieje najędźniejszych ludzi, którzy zmierzając do

zbrodniczych celów prawdopodobnie wytrzymali większe przeciwności, przezwyciężyli większe trudności, narażali się na większe niebezpieczeństwa niż te, które zostały opisane w obiegowych opowieściach historycznych.

- 9 Opanowanie gniewu wydaje się wielokrotnie czynem nie mniej wielkodusznym i szlachetnym niż opanowanie strachu. Właściwy wyraz słusznego oburzenia tworzy najwspanialsze i najbardziej podziwiane karty zarówno starożytnej jak i nowożytnej literatury. Całe piękno *Filipik* Demostenesa, *Katylinek* Cycerona¹⁶ pochodzi ze szlachetnej poprawności, z jaką autorzy wyrazili swoją pasję. Jednakże to słuszne oburzenie to nic innego niż powstrzymany i odpowiednio złagodzony gniew, który może współodczuć bezstronny obserwator. Szalona, hałaśliwa pasja, która wykracza poza to, co może współodczuć bezstronny obserwator, zawsze budzi wstręt i odpycha, porusza nas zaś nie ze względu na człowieka opanowanego gniewem, lecz ze względu na tego, na którego on się gniewa. Wielokrotnie szlachetność wybaczenia zdaje się znacznie więcej warta od najszlachetniejszej nawet urazy. Gdy winna strona właściwie przyznała się do winy, a nawet bez takiego przyznania, gdy interes ogółu wymaga, by najbardziej śmiertelni wrogowie razem podjęli się wykonania ważnego obowiązku, człowiek, który odrzucił wszelką animozję i obdarza zaufaniem połączonym z serdecznością osobę, która ciężko przewiniła wobec niego, zdaje się słuszenie zasługiwać na nasz największy podziw.
- 10 Opanowanie gniewu nie zawsze jednakże ukazuje się w tak wspaniałych barwach. Strach jest przeciwieństwem gniewu i często jest motywem, który go powstrzymuje; w takich zaś przypadkach motyw godny pogardy odbiera całą szlachetność opanowania. Gniew pobudza do ataku, a uleganie mu czasami może ukazać odwagę i wyższość

nad strachem. Uleganie gniewowi jest czasami przedmiotem próżności. Uleganie strachowi nigdy nim nie jest. Człowiek próżny i słaby często wśród ludzi niższych mu rangą, lub wśród takich, którzy nie ośmielają mu się przeciwstawić, ostentacyjnie udaje porywczego i wyobraża sobie, że w ten sposób ukazuje to, co nazywa się charakterem. Tyran rozgłasza niezgodne z prawdą opowieści o swoim zuchwalstwie wyobrażając sobie, że w ten sposób staje się wobec swoich słuchaczy, jeśli nie sympatyczniejszym i bardziej godnym szacunku, to przynajmniej groźniejszym. Współczesne zwyczaje, sprzyjając praktyce pojedynków, można by było powiedzieć, że w pewnych przypadkach, zachęcając do prywatnej zemsty, przyczyniają się znacznie do spowodowania, że uśmierzenie gniewu mocą strachu jest, być może, we współczesnych czasach bardziej godne pogardy, niż to się może wydawać. W pokonaniu strachu jest zawsze coś godnego, bez względu na motyw, który go wywołał. Inaczej ma się sprawa z pokonaniem gniewu. Jeśli nie zasadza się na poczuciu przyzwoitości, godności i słuszności, nie może być całkowicie miłe.

Działanie zgodne z wymogami rozważli, sprawiedliwości, 11
właściwej dobroci zdaje się nie zasługiwać na wielką pochwałę, jeśli nie występuje pokusa do przeciwnego postępowania. Lecz działać z chłodną rozważą wśród olbrzymich niebezpieczeństw i trudności; stosować się z religijną skrupulatnością do nienaruszalnych praw sprawiedliwości wbrew kuszącym nas korzyściom i doznany olbrzymim krzywdom, które mogą skłonić nas do ich pogwałcenia; nigdy nie pozwolić, by nasz dobry nastrój zepsuła i ochłodziła złośliwość i niewdzięczność ludzi, wobec których staraliśmy się tak postępować; to charakteryzuje człowieka nadzwyczaj mądrego i szla-

chetnego. Panowanie nad sobą nie tylko samo w sobie jest wielką cnotą, ale wszystkie inne cnoty z niego zdają się głównie nabierać blasku.

- 12 Panowanie nad strachem, panowanie nad gniewem są to zawsze wielkie przymioty. Jeśli kieruje nimi sprawiedliwość i dobroć, nie tylko są wielkimi cnotami, lecz zwiększają splendor innych cnót. Jednakże czasami mogą nimi kierować całkowicie inne motywy; w tym zaś przypadku, choć nadal są wspaniałe i godne szacunku, mogą być bardzo niebezpieczne. Najbardziej nienaruszalną wartość można użyć w celach jak najbardziej niesprawiedliwych. Okazywanie spokoju i dobrego humoru, gdy jest się w najwyższym stopniu zdenerwowanym, może czasami ukrywać jak najbardziej zdecydowane i okrutne postanowienie zemsty. Siłę charakteru wymagającą takiej obłudy, choć zawsze jest to związane z domieszką fałszu, często podziwia wielu ludzi, których opinie nie zasługują na pogardę. Dociekliwy historyk Davila często wychwalał obłudę Katarzyny Medycejskiej¹⁷, poważny i sumienny lord Clarendon hipokryzję lorda Digby, późniejszego hrabiego Bristolu¹⁸, zaś Ashleya, pierwszego hrabiego Shaftesbury rozsądny pan Locke¹⁹. Nawet Cyceron zdaje się uważać, że choć przebiegłość z całą pewnością nie przynosi największego zaszczytu, to jest dostosowana do zmienności obyczajów i według niego może mimo wszystko sprawiać przyjemność i być godna szacunku. Daje tego przykłady przedstawiając charaktery bohatera Homera Ulissesa, Ateńczyka Temistoklesa, Spartańczyka Lizandra i Rzymianina Krassusa²⁰. Charakter ponurej obłudy bez umiaru najczęściej występuje w czasach znacznych zamieszek społecznych, podczas rozruchów stronnictw i w wojnie domowej. Kiedy prawo staje się w dużej mierze bezsilne, kiedy sama całkowita niewinność nie może za-

gwarantować bezpieczeństwa, względ na samoobronę zmusza większość ludzi do uciekania się do przebiegłości, do zwrócenia się i jawnego dostosowania do dominującej obecnie partii bez względu na to, jaka jest. Takiemu fałszywemu charakterowi często towarzyszy chłodna, zdeteminowana w najwyższym stopniu odwaga. Właściwe stosowanie fałszu zakłada odwagę, gdyż śmierć jest zwykle pewnym następstwem przychwycenia na fałszu. Fałsz może też być wykorzystany w celach mniej znaczących, by wzmóc, czy też uśmierzyć szalone animozje przeciwnych stronnictw, które zmuszają do fałszywego postępowania; i choć czasami może to być użyteczne, to przynajmniej w równym stopniu jest ogromnie zgubne.

Opanowanie mniej gwałtownych i szalonych namiętności 13
zdaje się dawać mniej okazji do nadużywania tego do zgubnych celów. Powściągliwość, przyzwoitość, skromność i umiarkowanie są zawsze sympatyczne i rzadko można je skierować na drogę prowadzącą do złych celów. Miła cnota czystości moralnej, godne szacunku cnoty pracowitości i oszczędności czerpią przynależny im dyskretny blask właśnie z tej niesłabnącej wytrwałości w łagodniejszych okazjach panowania nad sobą. Ludzie, którzy poprzestają na podążaniu skromnymi ścieżkami prywatnego spokojnego życia czerpią z tej samej zasady znaczną część przynależnego im postępowaniu piękna i wdzięku; piękna i wdzięku, choć może mniej olśniewającego, lecz nie zawsze dającego mniejszą przyjemność niż przyjemność towarzysząca wspanialszym czynom bohaterów, mężów stanu czy ustawodawców.

Po tym, co zostało już powiedziane o naturze panowania 14
nad sobą w różnych miejscach niniejszej rozprawy, uważam, że nie ma potrzeby dalszego szczegółowego rozwijania tematu dotyczącego tej cnoty. Obecnie tylko zwrócę uwagę,

że granica umiaru nasilenia namiętności, którą aprobeuje bezstronny obserwator, zmienia się w różnych namiętnościach. W przypadku pewnych namiętności przekroczenie tej granicy jest mniej nieprzyjemne niż niewystarczające ich nasilenie; w takich namiętnościach poziom dopuszczalny zdaje się być wysoki, czy też znajdować się bliżej punktu przekroczenia poziomu dopuszczalnego niż punktu wyznaczającego niedostatek namiętności. Pierwsze są namiętnościami, które obserwator jest skłonny najbardziej współodczuwać, drugie najmniej. Pierwsze są także namiętnościami, których bezpośrednie doznanie czy odczucie jest dla osoby głównie zainteresowanej przyjemne; w przypadku drugich mamy do czynienia z doznaniem nieprzyjemnym. Można tu sformułować zasadę ogólną, że namiętności, które obserwator jest najbardziej skłonny współodczuwać, a ich dopuszczalny poziom z tego względu można uznać za wysoki, są namiętnościami, których bezpośrednie doznanie czy odczucie jest mniej lub bardziej przyjemne dla osoby, której głównie dotyczy; i że przeciwnie, namiętności, które obserwator jest najmniej skłonny współodczuwać i których dopuszczalny poziom z tego względu można uznać za niski, są namiętnościami, których bezpośrednie doznanie czy odczucie jest mniej lub bardziej nieprzyjemne, a nawet dokuczliwe dla osoby, której to głównie dotyczy. Ta zasada ogólna, jak udało mi się stwierdzić, nie dopuszcza żadnego wyjątku. Kilka przykładów zaraz wystarczająco wyjaśni i zarazem potwierdzi tę prawdę.

- 15 Dyspozycja do uczuć, które skłaniają ludzi do łączenia się w społeczności, do ludzkości, życzliwości, naturalnego przywiązania, przyjaźni, szacunku może być czasami przesadna. Jednakże nawet nadmiar tej dyspozycji może uczynić człowieka godnym zainteresowania dla każdego.

Choć ten nadmiar jest w naszym mniemaniu naganny, to jednakże patrzymy na to ze współczuciem a nawet życzliwością, a nigdy z niechęcią²¹. Daje to bardziej powód do przykrości niż do gniewu. Zaś dla człowieka pozwalającego sobie na takie przesadne uczucia jest w wielu okolicznościach nie tylko przyjemne, ale i upajające. Czasami, istotnie, szczególnie wtedy, gdy uczucia te są skierowane do niegodnych celów, jak to zbyt często się zdarza, może to wywołać faktycznie znaczne serdeczne przygnębienie. Nawet jednak w takich okazjach życzliwie usposobiona osoba patrzy na niego z subtelnym współczuciem i odczuwa najwyższe oburzenie wobec tych, którzy okazują mu pogardę z powodu jego słabego charakteru i braku rozważli. Przeciwnie, niedostatek tej dyspozycji, to co nazywamy zatwardziałością serca, podczas gdy sprawia, że człowiek staje się nieczuły na doznania i nieszczęścia innych ludzi, powoduje także, że inni ludzie stają się równie nieczuli na jego doznania; zaś pozbawienie go przyjaźni wszystkich ludzi, pozbawia go również najlepszych i najbardziej podnoszących na duchu przyjemności towarzyskich.

Dyspozycja do uczuć, które odpychają ludzi od siebie i które skłaniają niejako do zerwania więzów łączących społeczność ludzką, tendencja do gniewu, nienawiści, zazdrości, złej woli, zemsty jest, przeciwnie, bardziej skłonna do przyniesienia szkody z racji nadmiaru niż niedostatku. Nadmiar sprawia, że samopoczucie człowieka jest fatalne i staje się on dla innych ludzi obiektem nienawiści a czasami nawet budzi zgrozę. Na niedostatek niezbyt często się narzeka. Może jednak mieć ujemne strony. Niedostatek normalnego poczucia oburzenia jest najistotniejszą wadą charakteru męskiego i w wielu okazjach czyni mężczyznę niezdolnym do obrony samego siebie

i jego przyjaciół przed zniewagami i krzywdami. Wszakże nawet ten czynnik występując w nadmiernym nasileniu i kierując się w niewłaściwą stronę, co przybiera kształt ohydneho, nienawistnego uczucia zawiści, może stać się przywarą. Zawiść jest uczuciem, które ze zjadliwą niechęcią odnosi się do ludzi wyższych rangą, którzy faktycznie są uprawnieni do zajmowania wyższej pozycji. Jednakże człowieka, który w ważnych okolicznościach uległ toleruje ludzi, którzy nie będąc uprawnieni do zajmowania wyższej pozycji, wznoszą się ponad niego, albo wysuwają się na czoło, słusznie uznaje się za małodusznego. Ta słabość charakteru zazwyczaj wynika z lenistwa, czasami z dobrej natury, ze wstrętu do przeciwstawiania się, niechęci do krzątania i zachodów, a czasami także ze źle pojętej wielkoduszości, która usposabia go do myślenia, że zawsze będzie mógł pogardzać korzyściami, którymi teraz pogardza i wobec tego obecnie rezygnuje ze wszystkiego. W następstwie takiej słabości idzie jednak zwykle głęboki żal i uraza, a to, co początkowo wydawało się wielkoduszością, często ustępuje w końcu wrogiej zawiści, uczuciu silnej niechęci wobec tego wywyższenia, które raz zdobyte, w przyszłości może okazać się faktycznie zasłużone przez sam fakt osiągnięcia go. Aby nasze życie doczesne było przyjemne, konieczne jest w każdej okoliczności bronić naszej godności i pozycji w świecie, tak samo jak bronić życia i szczęścia.

- 17 Nasze uczulenie na osobiste niebezpieczeństwo i nieszczęście, podobnie jak wrażliwość na prowokację, może przynieść znacznie więcej szkód, jeśli występuje w nadmiarze, niż gdy mamy do czynienia z jego niedostatkiem. Nikim tak nie pogardzamy, jak tchórzem; nikogo nie podziwiamy w takim stopniu jak człowieka, który nieustraszenie staje wobec śmierci i zachowuje spokój wśród

najstraszniejszych niebezpieczeństw. Szanujemy człowieka, który znosi ból, a nawet tortury z męstwem i niewzruszeniem; niewiele zaś mamy respektu dla kogoś, kto ugina się pod nimi i pozwala sobie na bezcelowe wrzaski i babskie lamentsy. Człowiek drażliwy, który przesadnie wrażliwie odczuwa każdą małą przeciwność, sam staje się nieszczęśliwy, a wobec innych ludzi przykry. Dla człowieka spokojnego, który nie dopuszcza, by drobne krzywdy, czy niewielkie nieszczęścia związane ze zwykłym trybem życia ludzkiego zakłóciły jego równowagę, lecz który wśród zła naturalnego i moralnego nawiedzającego świat, oczekuje z rezygnacją, że i jego może to w jakimś stopniu dotknąć, dla takiego człowieka jego charakter jest darem boskim, a jego towarzyszom przynosi poczucie spokoju i bezpieczeństwa.

Nasza wrażliwość zarówno na krzywdy, jak i na własne 18
niepowodzenia, choć zazwyczaj występuje w nadmiarze, może także być niedostateczna. Człowiek, który zbyt słabo odczuwa własne niepowodzenia, musi niewystarczająco odczuwać niepowodzenia innych, i jest mniej gotowy im pomóc. Człowiek, który żywi niewiele urazy wobec zadanych mu krzywd, zwykle ma jej niewiele wobec krzywd zadanych innym ludziom i mniej jest gotowy ich bronić, czy pomścić. Tępa niewrażliwość wobec zdarzeń życiowych z konieczności tłumi wszelką gorliwość do wnikliwego zainteresowania się naszym własnym postępowaniem, stanowiącego prawdziwą istotę cnoty. Niewiele uwagi przykładamy do tego, czy nasze działania są przyzwoite, gdy jesteśmy obojętni wobec zdarzeń, które z nich mogą wyniknąć. Człowiek, który w pełni odczuwa całą żalność nieszczęścia, które na niego spadło, który czuje całą nikczemność niesprawiedliwości, jakiej stał się ofiarą, lecz który jeszcze silniej odczuwa, czego

domaga się jego godność; który nie poddaje się wpływowi nieposkromionych namiętności, jakie naturalnie mogą zrodzić się u niego w tej sytuacji, lecz który panuje nad swoim zachowaniem i postępowaniem zgodnie z tymi przyhamowanymi i złagodzonymi uczuciami, które zaleca i aprobuje wielki boski mieszkaniec naszego serca; jest jedynie człowiekiem naprawdę cnotliwym, jedynie prawdziwym i właściwym przedmiotem miłości, poważania i podziwu. Niewrażliwość i ta szlachetna niewzruszoność charakteru, to przesadne panowanie nad sobą, którego podstawą jest godność i poczucie tego, co właściwe, są tak dalece względem siebie różne, że gdy mamy do czynienia z niewrażliwością, to w konsekwencji zaleta panowania nad sobą całkowicie przestaje się liczyć.

- 19 Lecz choć całkowity brak wrażliwości na osobistą krzywdę, na niebezpieczeństwo osobiste i własne nieszczęście unicestwia całą zasługę panowania nad sobą, wszelako ta wrażliwość może też łatwo osiągnąć nadmierne nasilenie i często tak się dzieje. Gdy poczucie przyzwoitości, gdy autorytet naszego wewnętrznego arbitra jest w stanie kontrolować tę nadmierną wrażliwość, władza, jaką on posiada, niewątpliwie musi uchodzić za bardzo szlachetną i wspaniałą. Lecz sprawowanie tej władzy może okazać się zbyt męczące; jej żądania mogą być zbyt duże. Jednostka za sprawą wielkiego wysiłku może postępować doskonale. Wszelako spór między dwoma czynnikami, walka wewnętrzna, może być zbyt gwałtowna, by zapewnić spokój i szczęście wewnętrzne. Człowiek mądry, którego natura wyposażała w tę nadwrażliwość, i którego żywe uczucia nie zostały dostatecznie przytępione i usztywnione przez wychowanie i właściwą zaprawę, będzie unikał, tak dalece jak mu na to pozwoli poczucie obowiązku i przyzwoitości, sytuacji, do których nie jest w pełni przystosowany.

Człowiek o słabej, delikatnej konstytucji, co czyni go zbyt wrażliwym na ból, trudy i wszelkiego rodzaju dolegliwości cielesne, nie powinien wybrać bezmyślnie zawodu żołnierskiego. Człowiek o zbyt dużej wrażliwości na krzywdę nie powinien nieopatrznie angażować się w spory partyjne. Choć poczucie tego, co jest właściwe, winno być wystarczająco silne, by panować nad wrażliwością, spokój wewnętrzny zawsze cierpi w takiej walce. W chaosie walki trudno zawsze zachować zwykłą ostrość i precyzję sądu; i choć człowiek zazwyczaj będzie chciał działać właściwie, często może działać pochopnie, nierozważnie i w sposób, który przez resztę jego życia będzie jego samego zawstydział. Pewne męstwo, pewna niewzruszoność nerwów i odporność organizmu, czy to naturalna, czy nabyta, są niewątpliwie najlepszym wstępem do wielkich poczynań panowania nad sobą.

Choć wojna i niepokoje wewnętrzne są z całą pewnością 20 najlepszymi szkołami kształtowania tej odporności i niewzruszoności charakteru człowieka, choć są najlepszymi lekami potrzebnymi do wybawienia go z przeciwnych im przywar, to jednak, gdyby dzień próby nastąpił, zanim całkowicie opanuje swoją lekcję, zanim lek zdąży spowodować właściwy rezultat, następstwa mogą okazać się nieprzyjemne.

Nasza wrażliwość na przyjemności, na zabawy i rozrywki umilające życie, może okazać się szkodliwa zarówno przez swój przesadny wymiar, jak i przez niedostateczne nasilenie. Jednakże z tych dwóch przypadków nadmiar wrażliwości wydaje się mniej nieprzyjemny niż niedostateczne jej nasilenie. Zarówno dla widza, jak i dla osoby, której to głównie dotyczy, silny pociąg do przyjemności jest przyjemniejszy niż przytępiona wrażliwość wobec obiektów zabawy i rozrywki. Zachwyca nas wesołość 21

młodzieży, a nawet swawola dziecięca, natomiast często stajemy się znużeni, nudą, niezabawną powagą, która zazwyczaj idzie w parze ze starością. Jeśli pociągu do przyjemności nie hamuje poczucie przyzwoitości, jeśli nie odpowiada czasowi i miejscu, wiekowi czy sytuacji człowieka, jeśli człowiek ten zaniedbuje swoje interesy i obowiązki, aby oddać się przyjemności, słusznie uważa się ten pociąg za przesadny i gani za to, iż jest szkodliwy i dla jednostki, i dla społeczeństwa. W większości takich przypadków jednakże nie tyle siłę pociągu do przyjemności, co słabe poczucie przyzwoitości i obowiązku uważa się za naganne. Młodego człowieka, który nie ma żadnego zamiłowania do naturalnych i odpowiednich dla jego wieku rozrywek i przyjemności, który nie mówi o niczym innym niż o swoich książkach i zajęciach, nie darzy się sympatią, uważając go za sztywnego pedanta; nie zyskuje nic, jeśli nawet powstrzymuje się od ulegania niewłaściwym powabom życia, do których nie zdaje się mieć wielkich skłonności.

- 22 Czynnikiem poczucia własnej wartości może być zbyt wysoki, a podobnie może być zbyt niski. Jest bardzo przyjemnie dobrze myśleć o sobie, a bardzo nieprzyjemnie myśleć źle, tak że dla samej tej osoby jest niewątpliwe, iż pewien nadmiar może być znacznie mniej nieprzyjemny niż najmniejszy niedostatek. Można by jednak pomyśleć, że dla bezstronnego obserwatora sprawa mogłaby przedstawiać się zupełnie inaczej, i że dla niego niedostatek poczucia wartości jest mniej nieprzyjemny niż nadmiar. U naszych towarzyszy zaś, niewątpliwie częściej narzekamy na nadmiar poczucia własnej wartości niż na jego niedostatek. Kiedy zarozumiałe wywyższają się nad nas, czy wysuwają się na czoło, ich poczucie wartości działa upokarzająco na nasze własne. Własna zarozumiałość i próż-

ność popycha nas do oskarżenia ich o zarozumiałość i próżność i przestajemy być bezstronnymi obserwatorami ich postępowania. Jednakże gdy ci sami nasi towarzysze są narażeni na to, że ktoś inny zyska nad nimi przewagę, choć to mu się nie należy, nie tylko ich obwiniamy, ale uważamy ich za małodusznych. Odwrotnie, jeśli wysuną się trochę przed innych ludzi i ubiegają się o pozycję wyższą niż, jak nam się wydaje, upoważnia ich do tego ich wartość, choć nie możemy całkowicie aprobować ich postępowania, to na ogół często sprawia to nam przyjemność. Jeśli zaś nie powoduje nami zazdrość, nicomal zawsze jesteśmy wówczas znacznie mniej niezadowoleni, niż gdyby pozwolili zepchnąć się poniżej ich właściwej pozycji w świecie.

W ocenie naszej własnej wartości, w sądzeniu naszego 23 charakteru i postępowania istnieją dwa różne probierze, które naturalnie wykorzystujemy. Pierwszym jest wyobrażenie ścisłej słuszności i doskonałości, w takim zakresie, jak każdy z nas jest w stanie go pojąć. Drugim jest stopień zbliżenia się do tego wyobrażenia, jaki zazwyczaj osiąga się w życiu doczesnym, a który większość naszych przyjaciół i towarzyszy, naszych rywali i współzawodników mogła obecnie osiągnąć. Bardzo rzadko próbujemy (a skłonny jestem myśleć, że nigdy) oceniać siebie nie biorąc bardziej lub mniej pod uwagę tych dwóch probierzy. Wszelako uwaga różnych ludzi, a nawet tego samego człowieka w zależności od czasu jest nierówno rozłożona między nimi, będąc często głównie skierowana na jeden probierz, a czasami na drugi.

W tej mierze, w jakiej skierowujemy uwagę na pierwszy 24 probierz, najmądrzejsi i najlepsi spośród nas mogą zobaczyć jedynie słabości i wady w naszym charakterze i postępowaniu; nie stwierdzą podłoża dla arogancji i pewności siebie, lecz dość mocne podłoże dla poczucia winy

i skruchy. W tej mierze, w jakiej skierowujemy uwagę na drugi próbiez, odczucia nasze mogą podążać albo w jedną stronę, albo w drugą, albo poczuwamy, że faktycznie wznieśliśmy się ponad ten próbiez, albo że faktycznie go nie osiągnęliśmy.

- 25 Mądry, szlachetny człowiek głównie bierze pod uwagę ten pierwszy próbiez, wyobrażenie ściślej słuszności i doskonałości. W umyśle każdego człowieka istnieje takie wyobrażenie, które powstaje stopniowo na podstawie obserwacji charakteru i postępowania zarówno własnego, jak i innych ludzi. Jest to powolne, stopniowe, narastające działanie wielkiego wewnętrznego czynnika boskiego, wielkiego sędziego i arbitra naszego postępowania. Wyobrażenie to zarysowuje się mniej lub więcej dokładnie, jego zabarwienie jest mniej lub bardziej właściwe, granice mniej lub bardziej ściśle zaznaczone zgodnie z tym, jak subtelna i ostra wrażliwość towarzyszy nam w tych obserwacjach i zgodnie z tym, jak wiele troski i uwagi kierujemy ku tym obserwacjom. Codziennie jakiś przymiot staje się lepszy, codziennie jakaś wada jest korygowana. Człowiek mądry bada to wyobrażenie bardziej wnikliwie niż inni ludzie, pojmuje je dokładniej, stwarza sobie bardziej prawidłowy jego obraz i odczuwa głębsze umiłowanie tego wspaniałego, boskiego piękna. Stara się tak dalece, jak to jest w jego mocy, dostosować własny charakter do tego pierwotnego doskonałości. Wszelako naśladowuje on tylko dzieło boskiego artysty, któremu nie można dorównać. Zdaje sobie sprawę, że jego największe wysiłki odniosły niepełne powodzenie i ze smutkiem i żalem stwierdza, jak wiele przymiotów doczesnej reprodukcji odbiega od nieśmiertelnego oryginału. Pamięta z troską i pokorą, jak często za sprawą niedostatku uwagi, niedostatku oceny, niedostatku dobrego humoru zarówno w sło-

wach i czynach, zarówno w postępowaniu jak i rozmowie, łamał ściśle reguły tego, co jedynie jest właściwe; i tak oddalił się od wzorca, zgodnie z którym chciał kształtować swój charakter i postępowanie. Kiedy skierowuje swoją uwagę na drugi probierz, to znaczy ten stopień doskonałości, jaki zazwyczaj osiągają jego przyjaciele i znajomi, może zdawać sobie sprawę z własnej wyższości. Ponieważ jednak jego uwaga zwraca się głównie ku pierwszemu probierzowi, z konieczności jest bardziej upokorzony przez pierwsze porównanie, niż ulega nastrojowi podniesienia na duchu przez drugie. Nigdy nie może się tak czuć podniesiony w poczuciu swojej wartości, by patrzeć wyniośle na tych, którzy rzeczywiście mu nie dorównują. Tak dobrze zna swoją niedoskonałość, tak dobrze zdaje sobie sprawę z trudności, jakie musiał pokonać, by osiągnąć nawet dalekie zbliżenie do tego, co właściwe, że nie może z pogardą patrzeć na jeszcze znaczniejszą niedoskonałość innych ludzi. Choć daleki jest od uchybienia ich godności z powodu ich niższości, patrzy na nich z pobłażliwym współczuciem i zawsze stara się radą i przykładem spowodować ich dalszy awans. Jeśli tak się zdarzy, że w jakimkolwiek przymocie okażą się od niego lepsi (któż bowiem jest tak doskonały, by nie znalazło się wielu, którzy są od niego lepsi w wielu różnych przymiotach?), z całą pewnością nie zazdrości im wyższości; wiedząc jak trudno jest to zdobyć, szanuje i poważa ich doskonałość i nigdy nie uchybi w pełnym oddaniu zasłużonej pochwały. Krótko mówiąc, jego umysł jest w pełni głęboko poruszony, całe zachowanie, całe postępowanie wyraźnie cechuje prawdziwa skromność; bardzo umiarkowana ocena własnej wartości, a jednocześnie pełne poczucie wartości innych ludzi.

We wszystkich naukach i sztukach wyzwolonych, w ma- 26

larstwie, poezji, muzyce, w retoryce i w filozofii wielki artysta zawsze czuje niedoskonałość swoich najlepszych dzieł i jest bardziej wrażliwy niż ktokolwiek inny na to, jak dalece odbiegają one od idealnej doskonałości, której wyobrazenie sobie stworzył, którą naśladowuje tak jak umie, lecz której nie ma nadziei sprostać. Tylko pomniejszy artysta jest całkowicie zadowolony ze swoich dokonań. Ma niewielkie pojęcie idealnej doskonałości, która nie zanadto zaprzęta jego myśli; ośmiela się porównywać swoje prace tylko do prac artystów zapewne jeszcze mniejszego kalibru. Boileau, wielki poeta francuski (w wielu poematach być może nie mniejszy od najwybitniejszych zarówno spośród starożytnych jak i współczesnych) mawiał, że żaden wybitny człowiek nie jest nigdy zadowolony w pełni ze swoich osiągnięć. Jego znajomy Santeul (piszący wiersze po łacinie i z powodu tej szkolnej umiejętności mający słabość do uważania się za poetę), zapewniał go, że on sam jest zawsze w pełni zadowolony ze swoich dokonań. Boileau odpowiedział z figlarną niejasnością, że z pewnością był jedynym wielkim człowiekiem, który rzeczywiście był zadowolony²². Boileau oceniając własne prace porównywał je z wzorcem idealnej doskonałości, który co się tyczy gatunku sztuki poetyckiej, którą uprawiał, jak przypuszczam, tak głęboko przemyślał i pojął tak dokładnie, jak to jest tylko dostępne w granicach możliwości człowieka. Santeul oceniając własne wyczyny porównywał je, jak sądzę, głównie z wierszami innych poetów łacińskich jego czasów, wobec większości z nich będąc niewątpliwie znacznie ponad ich poziomem. Wszelako podtrzymać i doprowadzić, jeśli tak można powiedzieć, postępowanie i stosunki całego życia do pewnego zbliżenia do idealnej doskonałości jest z całą pewnością trudniejsze niż wypracować odpowiednie zbliże-

nie do wzorca doskonałości dokonań jakiegokolwiek ze sztuk pięknych. Artyście przesiadującemu nad swoim dziełem nikt nie przeszkadza; ma pełną swobodę, pracuje w pełni swoich uzdolnień, doświadczenia i wiedzy. Człowiek mądry musi dbać o przyzwoitość swojego postępowania w zdrowiu i chorobie, w powodzeniu i zawodzie, w godzinie zmęczenia i sennej indolencji, tak samo jak w okresie najżywszego zainteresowania. Nigdy nie powinny go zniechęcać nagle, nieoczekiwane wybuchy trudności i smutku. niesprawiedliwość innych ludzi nigdy nie powinna doprowadzać go do niesprawiedliwości własnej. Nadużycia frakcyjne nigdy nie powinny pokrzyżować mu planów; wszelkie trudy i ryzyka wojny nie mogą nigdy go ani przygnębiać, ani trwożyć.

Wśród osób, które w ocenie własnej zasługi, w osądzie 27 własnego charakteru i postępowania, kierują się przeważnie drugim probierzem, zwykłym poziomem osiąganym zazwyczaj przez innych ludzi, są tacy, którzy faktycznie uważają, że prześcignęli ten wzorec i znajdują potwierdzenie tego w opinii każdego rozumnego, bezstronnego obserwatora. Ponieważ jednak uwaga tych ludzi zawsze kieruje się głównie nie do idealnego wzorca, lecz do zwykłej doskonałości, mają oni niewielkie poczucie swoich słabości i wad; są niezbyt skromni, a często zarozumiali, arogancy i pewni siebie; są wielkimi wielbicielami siebie samych a lekceważą innych ludzi. Choć ich charaktery są na ogół znacznie mniej poprawne, a ich zalety znacznie skromniejsze w porównaniu z człowiekiem rzeczywiście skromnym, to jednak ich przesadna pewność siebie wynikająca z nadmiernego podziwu dla samych siebie olśniewa pospólstwo, a nawet tych, co zajmują znacznie wyższe pozycje. Często, a niejednokrotnie wspaniałe sukcesy ignoranckich szarlatanów i szalbierzy, zarówno laickich, jak religijnych,

wystarczająco ukazują, jak łatwo narzuca się wygórowane i bezpodstawne ambicje pospółstwu. Gdy jednak te ambicje są wsparte znaczną rzeczywistą zasługą, gdy się je manifestuje z całym demonstracyjnym splendorem, gdy wspiera je wysoka pozycja i znaczna władza, gdy często zdobywają powodzenie i z tego względu spotykają się z głośnymi aklamacjami pospółstwa, wówczas nawet człowiek o trzeźwym sędzie podporządkowuje się ogólnemu podziwowi. Już sam odgłos tych aklamacji często przyczynia się do jego zdezorientowania i kiedy widzi tych możnych ludzi z pewnej odległości, często jest skłonny wielbić ich z domieszką szczerego podziwu, nawet wyżej niż oni sami zdają się podziwiać siebie. Kiedy nie mamy tu do czynienia z zazdrością, wszystkim nam sprawia przyjemność podziwianie kogoś, i z tego względu skłaniamy się w naszych wyobrażeniach do skończenie doskonałego przedstawienia pod każdym względem charakterów, które we wszystkich aspektach są tak bardzo godne podziwu. Przesadny podziw dla samych siebie tych możnych ludzi jest być może zrozumiały, a nawet traktowany z pewną drwiną przez ludzi mądrych, którzy znają ich bardzo dobrze i sekretnie uśmiechają się na te harde roszczenia, które dla ludzi pozostających w pewnej odległości stają się godne szacunku a nawet uwielbienia. Taka jednakże była większość ludzi, którzy od zarania dziejów zdobyli dla siebie najgłośniejszą sławę i największą reputację; sławę i reputację, które często przeszły do późniejszych wieków.

- 28 Wielkie powodzenie w świecie, wielką władzę nad uczuciami i opiniami ludzi rzadko kiedy można zdobyć bez pewnego stopnia tego wielkiego podziwu dla siebie. Najwspanialsze charaktery, ludzie, którzy dokonali najznakomitszych czynów, którzy spowodowali rewolucje

zarówno w położeniu ludzkości, jak i w opiniach ludzi, zwycięscy wojownicy, najwięksi mężowie stanu i ustawodawcy, wymowni założyciele i przywódcy najliczniejszych i odnoszących największe sukcesy szkół i partii; wielu z tych ludzi wyróżniło się nie tyle ze względu na swoje zasługi, lecz dlatego, że mieli dozę zarozumiałości i podziwu dla siebie samych całkowicie nieproporcjonalną nawet do ich wielkiej zasługi. Zarozumiałość była zapewne konieczna nie tylko, by skłonić ich do przedsięwzięć, o których nie pomyślałby człowiek o trzeźwym umyśle, lecz także, by spowodować podporządkowanie i posłuszeństwo ich zwolenników, aby poparli te przedsięwzięcia. Gdy ta zarozumiałość zostanie ukoronowana sukcesem, często człowiek staje się próżny aż do granic obłądzenia i szaleństwa. Jak się wydaje, Aleksander Wielki nie tylko pragnął, by ludzie uważali go za boga, ale co najmniej skłaniał się do wyobrażania sobie, że jest bogiem. Na łożu śmierci, w najmniej boskiej sytuacji człowieka, zażądał od swoich przyjaciół, by do niemałej listy bóstw, do której on od dawna był włączony, dodano także z honorem jego starą matkę Olimpię²³. Wśród pełnego szacunku podziwu swoich zwolenników i uczniów, wśród powszechnego aplauzu ludu, po przepowiedni, która uznała go za najmądrzejszego z ludzi²⁴, a która zapewne nastąpiła po tym aplauzie, wielka mądrość Sokratesa choć nie pozwoliła, by w wyobraźni widział siebie bogiem, jednakże nie była na tyle wielka, by powstrzymać go od wyobrażenia sobie częstych znaków ze strony pewnego niewidzialnego boskiego bytu²⁵. Rozsądny Cezar nie był aż na tyle rozsądny, by powstrzymać się od uczucia satysfakcji z powodu swojej boskiej genealogii od bogini Wenus; i by przed świątynią tej rzekomej prababki, przyjąć senat Rzymu bez powstania, gdy ci sławni mężowie przybyli, by doręczyć mu dekrety

przyznające mu najwyższe honory. Ta wyniosłość w połączeniu z innymi aktami nieomal dziecinnej próżności, nieoczekiwana ze strony rozumnego człowieka, jednocześnie tak przenikliwego i wszechstronnego, zdała się wzmóc powszechną zazdrość, dodać śmiałości jego zabójcom i przyspieszyć wykonanie spisku. Religia i zwyczaje współczesne nie zachęcają zbyt wiele znakomitych ludzi, by uważali się za bogów czy proroków. Jednakże powodzenie, idące w parze z powszechną przychylnością, często tak znacznie zawracają głowy najmoźniejszym z nich, iż zaczynają przypisywać sobie i znaczenie, i zdolności poważnie wykraczające poza rzeczywiście posiadane; za sprawą zaś nadmiernej pewności siebie narażają się na wiele pochopnych, a często zgubnych przedsięwzięć. Jest charakterystyczne nieomal wyłącznie dla wielkiego księcia Marlborough, że dziesięć lat nieprzerwanego, wspaniałego powodzenia, jakim bodaj nie mógł się poszczycić żaden generał²⁶, nigdy nie wykazały chociaż jednej pochopnej akcji, nieomal żadnego pochopnego słowa, czy zdania. Otóż takiego samego chłodnego umiaru i panowania nad sobą nie można przypisać żadnemu innemu wielkiemu wojownikowi późniejszych czasów, ani księciu Eugeniuszowi²⁷, ani zmarłemu królowi Prus²⁸, ani wielkiemu księciu Kondeuszowi²⁹, a nawet królowi Gustawowi Adolfowi³⁰. Turenne³¹ jakby najbardziej zbliżył się do takiej cechy charakteru, ale wiele jego różnych poczynań wystarczająco ukazują, że w żadnym razie nie było to tak doskonale jak w przypadku księcia Marlborough.

²⁹ W skromnych zamierzeniach życia osobistego tak samo jak w ambitnych, dumnych dążeniach ludzi na wysokich stanowiskach, wielkie zdolności i początkowe powodzenie

często ośmielają do przedsięwzięć, które prowadzą do bankructwa i ostatecznie do ruiny.

Szacunek i podziw, jaki odczuwa każdy bezstronny 30 obserwator dla rzeczywistej wartości osób śmiałych, wielkodusznych i szlachetnych, ponieważ jest uczuciem słusznym i uzasadnionym, jest uczuciem silnym i trwałym oraz całkowicie niezależnym od ich dobrego czy złego losu. Inaczej ma się sprawa z podziwem, który obserwator jest skłonny odczuć dla ich przesadnej pewności siebie i zarozumiałości. W przypadku ich powodzenia, rzeczywiście, jest nimi całkowicie zawojowany i onieśmielony. Powodzenie zaślania mu widok nie tylko wielkiej nierozwagi, lecz wielokrotnie niesprawiedliwości ich poczynań; i daleki od ganienia tych przywar charakteru, często patrzy na nie z entuzjastycznym podziwem. Jednakże w razie niepowodzeń, w innych kolorach widzi sprawy i inne nadaje im nazwy. To, co przedtem było bohaterską wielkoduszością, przybiera właściwe określenie nadzwyczajnej nieroztropności i szaleństwa; zaś czarne barwy chciwości i niesprawiedliwości, ukryte przedtem pod przepychem powodzenia, stają przed oczyma w całej wyrazistości i całkowicie zamazują blask przedsięwzięcia. Gdyby Cezar poniósł klęskę w bitwie pod Farsalos 32 zamiast tam zwyciężyć, wówczas jego przymioty wyniosłyby go niewiele ponad Katylinę 33 i najskromniejszy człowiek widziałby jego poczynania przeciw prawom Rzymu w ciemniejszych kolorach niż widział je wówczas zapewne nawet Katon 34 z całą jego niechęcią członka opozycyjnego stronnictwa. Wielkie rzeczywiste wartości osobiste Cezara, właściwy smak, prosty, elegancki styl jego pism, celność jego wypowiedzi, zręczność w wojnie, pomysłowość w nieszczęściu, chłodny, zrównoważony sąd w niebez-

pieczeństwie, wierne przywiązanie do przyjaciół, bezprzykładna wspaniałomyślność wobec wrogów, wszystko to byłoby uznane; tak jak uznane są dzisiaj rzeczywiste wartości osobiste Katyliny. Lecz zuchwalstwo i niesprawiedliwość wszechzachłannej ambicji zaciemniły i stłumiły splendor tych rzeczywistych wartości. Los, zarówno tutaj jak i w innych wspomnianych już sprawach, ma wielki wpływ na uczucia moralne ludzi i w zależności od tego czy jest pomyślny, czy przeciwny, może uczynić jakiegoś człowieka obiektem albo powszechnej miłości i podziwu, albo powszechnej nienawiści i pogardy. To pomieszanie uczuć moralnych w żadnym razie nie jest jednak bez znaczenia; i tutaj, jak i w innych licznych okazjach, możemy podziwiać mądrość Boga nawet w słabościach i błędach człowieka ³⁵. Nasz podziw dla sukcesu ma uzasadnienie w tym samym czynniku, co w przypadku szacunku dla bogactwa i wielkości i jest równie konieczny do ustalenia różnic w pozycjach ludzi i w celu utrzymania porządku społecznego. Podziwiając sukces uczymy się łatwiej podporządkowywać tym ludziom o wyższych pozycjach, których bieg spraw ludzkich może nam przeznaczyć na zwierzchników; patrzeć z respektem, a czasami nawet z pełnym szacunku uczuciem miłości, na tę fatalną przemoc, której już nie jesteśmy w stanie przeciwstawić się; nie tylko przemoc takich wspaniałych ludzi jak Cezar i Aleksander, lecz często brutalnych, prymitywnych barbarzyńców, jak Attyła, Dżyngis-chan i Tamerlan. Większość zbiorowiska ludzkiego skłania się do patrzenia na takich potężnych zwycięzców ze zdumieniem, choć niewątpliwie nie bez nieprzekonującego, niemądrego podziwu. Uczy się ich jednak mocą tego podziwu podporządkowywać się z mniejszą niechęcią temu kierownictwu,

które nieodparta siła im narzuca i od której niechęć nie mogłaby ich wyzwolić.

Choć czasami może się wydawać, że człowiek z przesadną pewnością siebie, jeśli dopisuje mu powodzenie, ma przewagę nad człowiekiem o prawidłowych i skromnych zaletach; choć aplauz tłumu i tych, którzy obu ludzi widzą tylko z odległości, jest często znacznie głośniejszy w przypadku pierwszego niż drugiego, to jednak biorąc uczciwie wszystko pod uwagę, prawdziwa znaczna przewaga zapewne zawsze przypada temu drugiemu na szkodę pierwszego. Człowiek, który ani nie przypisuje sobie, ani nie pragnie, by inni przypisywali mu wartości, których w rzeczywistości nie posiada, nie obawia się upokorzenia, nie lęka się odkrycia braku tych wartości; lecz pozostaje zadowolony i nie zagrożony, jeśli chodzi o autentyczną prawdę i solidność swego charakteru. Tych, którzy go podziwiają, może nie być wielu, a ich poklask może nie być bardzo głośny; lecz mądry człowiek, który obcuje z nim najbliżej i zna go najlepiej, najbardziej go podziwia. Dla prawdziwie mądrego człowieka rozsądna, wyważona aprobata jednego tylko człowieka mądrego daje więcej szczerzej satysfakcji niż wszelkie hałaśliwe aplauzy tysięcy głupich, choć entuzjastycznych wielbicieli. Może powiedzieć za Parmenidesem, który w czasie wykładu filozoficznego przed zgromadzeniem publicznym w Atenach widząc, że oprócz Platona opuścili go wszyscy zebrani, kontynuował wykład pomimo to mówiąc, że Platon był dla niego wystarczającym audytorium ³⁶.

Inaczej ma się sprawa z człowiekiem o nadmiernym poczuciu własnej wartości. Ludzie mądrzy, którzy patrzą na niego z najbliższej odległości, najmniej go podziwiają. Wśród upojenia, jakie daje mu powodzenie, ich trzeźwy,

sprawiedliwy szacunek tak zasadniczo ustępuje przed przesadnym podziwem, jaki ma on dla siebie, że traktuje to jako czystą złą wolę i zawiść. Podejrzewa najlepszych przyjaciół. Ich towarzystwo staje się dla niego przykre. Oddala ich od siebie i często zadośćuczynienie za ich usługi nie tylko jest podyktowane niewdzięcznością, lecz okrucieństwem i niesprawiedliwością. Zażyłość zachowuje dla pochlebców i zdrajców, którzy udają uwielbienie dla jego próżności i zarozumialstwa; w ten sposób człowiek, który początkowo, choć nie pozbawiony przywar, na ogół był sympatyczny i przyzwoity, staje się w końcu godny pożałowania i odpychający. Wśród upojenia, jakie daje powodzenie, Aleksander zabił Klejtosa, gdyż z większym uznaniem wyrażał się o wyczynach jego ojca Filipa niż o jego własnych; skazał Kalistenesa na śmierć w torturach za odmowę oddania mu czci na perski sposób; oraz zamordował wielkiego przyjaciela swego ojca, czcigodnego Parmeniona, po skazaniu na tortury i szafot, w wyniku bezzasadnych podejrzeń, jedyne go syna, gdyż pozostali wcześniej zginęli w jego służbie. Był to ten sam Parmenion, o którym Filip zwykł mówić, że Ateńczycy mają dużo szczęścia, znajdując dziesięciu generałów co roku, podczas gdy on przez całe swoje życie znalazł jedynie Parmeniona³⁷. To czujność i troska Parmeniona pozwoliła Filipowi odpoczywać zawsze bez strachu i z zaufaniem, a w czasie uciech i zabawy mówić: Pijmy przyjaciele, możemy pić bezpiecznie, gdyż Parmenion nigdy nie pije³⁸. Był to ten sam Parmenion, bez którego rady i przytomności, jak powiedziano, Aleksander nie odniósłby żadnego zwycięstwa³⁹. Uniżeni, podziwiający go i pochlebiali mu przyjaciele, którym Aleksander pozostawił władzę po swojej śmierci, podzielili królestwo między siebie i obrabowując w ten sposób

z dziedzictwa jego rodzinę i powinowatych, skazali jednego po drugim, każdego pozostałego przy życiu, czy to mężczyzną, czy kobietę na śmierć.

Częstokroć nie tylko wybaczymy, ale całkowicie przejmujemy i współodczuwamy przesadne poczucie własnej wartości u tych wspaniałych mężów, u których obserwujemy znaczną, wyróżniającą ich wyższość nad przeciętnym poziomem ludzi. Nazywamy ich śmiałymi, wielkodusznymi, szlachetnymi; słowami, których znaczenie, bez wyjątku, obejmuje pokaźny stopień pochwały i podziwu. Nie możemy jednak przejąć i współodczuwać przesadnego poczucia własnej wartości ludzi, u których nie znajdujemy takiej wyróżniającej ich wyższości. Oburza nas to i wzbudza odrazę i z pewną trudnością możemy to wybaczyć, czy znieść. Nazywamy to dumą albo próżnością; dwa słowa, z których drugie zawsze, a pierwsze najczęściej obejmują w swoim znaczeniu znaczny stopień nagany.

Te dwie przywary, choć podobne pod pewnymi względami, gdyż są odmianą przesadnego poczucia własnej wartości, to jednak pod wieloma względami różnią się wzajemnie.

Człowiek dumny jest szczerzy i w głębi serca jest przekonany o swojej wyższości, choć czasami trudno będzie zgadnąć, jakie przesłanki uzasadniają to przekonanie. Pragnie on tylko, abyś patrzył na niego w takim świetle, jak on sam rzeczywiście ogląda siebie, gdy postawi się w twojej sytuacji. Wydaje mu się, że nie wymaga od ciebie nic więcej poza sprawiedliwością. Jeśli okaże się, że nie darzysz go takim szacunkiem, jaki on ma dla siebie, jest bardziej urażony niż upokorzony i odczuwa takie samo oburzenie i resentyment, jak gdyby doznał prawdziwej krzywdy. Nawet wtedy jednak nie raczy wyjaśnić podstaw swoich pretensji. Pogardza zabiegami o twój

szacunek. Udaje nawet pogardę wobec twojego szacunku i usiłuje utrzymać zdobytą pozycję, nie tyle przekonując cię o swojej wyższości, co o twojej znikomości. Zdaje się, iż pragnie nie tyle wzbudzić twój szacunek *dla niego*, co poniżyć twój szacunek dla *siebie samego*.

36 Człowiek próżny nie jest szczery i w głębi serca rzadko kiedy jest przekonany o swojej wyższości, którą pragnąłby, byś ty mu przypisał. Pragnie, byś widział go w znacznie wspanialszych kolorach, niż on sam widziałby siebie, stawiając się w twojej sytuacji, i zakładając, że wiesz to wszystko, co on wie. Jeśli więc okaże się, że widzisz go w innych kolorach, być może we właściwych kolorach, czuje się bardziej upokorzony niż obrażony. Korzysta z każdej okazji, by ukazać podstawy roszczenia sobie tych cech charakteru, które chciałby, abyś ty mu przypisał, ostentacyjnie i na próżno ukazując swoje pozytywne przymioty i uzdolnienia, które posiada w nie najmniejszym stopniu; a czasami nawet przez fałszywe pretensje do tych wartości, których nie posiada wcale, albo posiada w tak nieznacznym stopniu, że można z równą słusnością powiedzieć, że nie posiada ich wcale. Daleki od pogardzania twoim szacunkiem, zabiega o niego z najgorliwszą wytrwałością. Daleki od chęci poniżenia twojego poczucia własnej wartości, gotów pielęgnować je w nadziei, że przez wzajemność odpłacisz mu tym samym. Pochlebia, aby jemu pochlebiano. Stara się podobać i usiłuje zjednać dobrą opinię o nim, płacąc grzecznością i usługowością, a niekiedy nawet rzeczywistymi przysługami, choć czasami ukazuje je być może ze zbędną ostentacją.

37 Człowiek próżny dostrzega uznanie dla znaczącej pozycji i majątku i pragnie przysporzyć sobie to uznanie tak samo, jak respekt dla zdolności i cnót. Zgodnie z tym jego strój, powóz, sposób życia, wszystko to oznajmia o wyż-

szej pozycji i większym majątku niż to jest w rzeczywistości; aby zaś podtrzymać to nierozsądne udawanie przez pierwszych parę lat, skazuje się na długie ubóstwo i nieszczęście pod koniec życia. Tak długo jednakże, jak może ponosić koszty, jego próżność czerpie satysfakcję z patrzenia na siebie nie w świetle, w jakim ty byś go widział, gdybyś wiedział wszystko, co on wie, lecz w takim, jak sobie wyobraża, iż zgodnie z jego obejściem powinienś go faktycznie widzieć. Ze wszystkich złudzeń próżności ta jest zapewne najbardziej pospolita. Skromni cudzoziemcy zwiedzający obce kraje, albo ludzie z dalekiej prowincji przyjeżdżający na krótko do stolicy, najczęściej próbują tych praktyk. Szaleństwo tych prób, choć zawsze jest olbrzymie i niegodne człowieka rozsądnego, może nie całkowicie być tak wielkie w tych przypadkach, jak w większości innych okazji. Jeśli ich pobyt jest krótki, mogą uniknąć wykrycia tego udawania i po folgowaniu własnej próżności przez parę miesięcy czy parę lat mogą powrócić do swoich domów i przez przyszłą oszczędność nadrobić straty spowodowane dawną rozrzutnością.

Człowieka dumnego nieczęsto oskarża się o to szaleń- 38
stwo. Jego poczucie własnej godności sprawia, że z całą ostrożnością stara się zachować swoją niezależność, a jeśli jego majątek nie jest znaczny, choć pragnie żyć na przyzwoitym poziomie, stara się być oszczędny i ostrożny w wydatkach. Ostentacyjne wydatki człowieka próżnego są dla niego wysoce nieprzyzwoite. Być może zaćmiewają jego wydatki. Wywołują jego oburzenie jako zuchwałę uzurpowanie sobie pozycji, która w żadnym wypadku mu się nie należy; nigdy też nie mówi o tym inaczej niż z opryskliwą, surową naganą.

Człowiek dumny nie zawsze czuje się swobodnie w to- 39
warzystwie równych mu ludzi, a jeszcze mniej wyższych

od niego rangą. Nie może zrezygnować ze swoich hardych roszczeń, a pewność siebie i rozmowa takiego towarzystwa onieśmiela go tak dalece, że nie odważa się ich ujawnić. Szuka ucieczki w skromniejszym towarzystwie, wobec którego ma niewiele szacunku i którego nie wybrałby z własnej chęci, które zresztą w żadnym wypadku nie jest dla niego miłe; towarzystwo ludzi niższych rangą, jego pochlebców i podwładnych. Nierzadko odwiedza ludzi wyższych mu pozycją, a jeśli to robi, to raczej aby pokazać, że ma do tego prawo, niż że znajduje w nim prawdziwe zadowolenie. Jest to tak jak w przypadku hrabiego Arundela, o którym powiedział lord Clarendon, że czasami zjawia się na dworze królewskim, gdyż tylko tam może spotkać człowieka możniejszego niż on; lecz bywa bardzo rzadko, gdyż znajduje tam człowieka możniejszego niż on sam ⁴⁰.

- ⁴⁰ Inaczej przedstawia się sytuacja z człowiekiem próżnym. Zabiega on o towarzystwo wyższych rangą w takim stopniu, jak unika go człowiek dumny. Zdaje się myśleć, że ich wspaniałość odbija się na tych, którzy ich otaczają. Często przebywa na dworach królewskich i rannych przyjęciach ministrów przybierając minę jakby był kandydatem do fortuny i wyróżnienia, podczas gdy w rzeczywistości, ponieważ tak nie jest, posiada znacznie bardziej cenne szczęście, musiałby tylko umieć z niego korzystać. Jest bardzo czuły na zapraszanie go do stołu możnych a jeszcze bardziej lubi przedstawiać wobec innych ludzi zwielokrotnioną zażyłość, jaką się tam go zaszczyca. Stawia się w jednym rzędzie, jak to tylko jest możliwe, z ludźmi wytwornymi, którzy rzekomo kierują opinią publiczną, z dowcipnymi, uczonymi i mającymi wzięcie; unika zaś towarzystwa najlepszych swoich przyjaciół, gdy obróci się przeciw nim w jakimś względzie choćby najbardziej

chwiejna fala przychylności ogółu. Wobec ludzi, których pragnie sobie zjednać, nie zawsze jest bardzo delikatny, jeśli chodzi o środki, których używa do tego celu; zbędna ostentacja, bezpodstawne wymogi, stałe przytakiwanie, często pochlebstwo, choć w większości przypadków przyjemne i błyskotliwe, a bardzo rzadko wulgarnie, niesmaczne pochlebstwo pasożyta. Człowiek dumny, przeciwnie, nigdy nie pochlebia i rzadko kiedy jest uprzejmy dla kogokolwiek.

Pomijając bezpodstawne roszczenia, próżność jest zawsze 41
błyskotliwą i wesołą, a często życzliwą namiętnością. Duma jest zawsze poważna, ponura i surowa. Nawet kłamstwa próżnego człowieka są zawsze nieszkodliwymi kłamstwami, są pomyślane, aby go wywyżżyć, a nie poniżyć innych. Aby postępować sprawiedliwie, człowiek dumny bardzo rzadko zniża się do nieprzystojnego kłamstwa. Jednakże, gdy do tego się ucieka, jego kłamstwa w żadnym wypadku nie są nieszkodliwe. Wszystkie są złośliwe i zamierzone do poniżenia innych ludzi. Pała wielkim oburzeniem wobec niesłusznego, jak uważa, wywyższenia, które ich spotkało. Patrzy na nich ze zjadliwością i zawiścią, a mówiąc o nich często usiłuje, na ile go tylko stać, osłabić i umniejszyć podstawy stanowiące jakoby uzasadnienie tego wywyższenia. Jeśli krążą jakieś opowieści na ich niekorzyść, choć on sam ich nie zmyśla, to jednak znajduje przyjemność w dawaniu im wiary i w żadnym wypadku nie wzbrania się przed powtarzaniem ich, czasami nawet z pewną przesadą. Najgorsze kłamstwa pochodzące z próżności, to kłamstwa, które nazywamy niewinnymi, podczas gdy te, do których ucieka się duma, mają przeciwny charakter.

Nasza niechęć do dumy i próżności na ogół skłania nas 42
do zaszeregowania osób, które oskarżamy o te przywary,

raczej poniżej niż powyżej przeciętnego poziomu. Sądzę jednak, że ta ocena jest często błędna i że ludzie dumni i próżni (być może w większości przypadków) znajdują się znacznie ponad tym poziomem; być może nie tak blisko, jak pierwsi rzeczywiście myślą albo jak drudzy pragnęliby, by o nich myślano. Jeśli zestawimy ich z roszczeniami, mogą wydawać się właściwymi obiektami pogardy. Lecz jeśli porównamy ich z tym, co przedstawia rzeczywiście większość ich rywali i ludzi współzawodniczących z nimi, mogą wydać się znacznie ponad przeciętnym poziomem. Tam, gdzie występuje prawdziwa wyższość, dumie często towarzyszy wiele stosownych zalet: prawda, uczciwość, wysokie poczucie honoru, serdeczna, niezachwiana przyjaźń, niezmienna stałość charakteru i stanowczość. Próżności towarzyszy wiele miłych zalet: ludzkość, uprzejmość, chęć wyświadczenia drobnych przysług, a czasami pragnienie świadczenia z prawdziwą wspaniałomyślnością wielkich; tę wspaniałomyślność człowiek próżny chciałby jednakże często ukazać w możliwie najwspanialszych barwach. W minionym stuleciu Francuzów oskarżali ich rywale i wrogowie o próżność, Hiszpanów o dumę; cudzoziemcy skłonni byli uważać pierwszych za ludzi sympatyczniejszych, drugich za bardziej godnych szacunku.

- 43 Słowom „próżny” i „próżność” nigdy nie nadaje się pozytywnego znaczenia. Czasami powiemy o człowieku, mówiąc o nim w dobrej wierze, że jest lepszy niż się wydaje, zważywszy jego próżność, albo że jego próżność jest bardziej zabawna niż szkodliwa; ciągle jednak uważamy próżność za słabostkę i śmieszność w jego charakterze.
- 44 Przeciwnie, słowom „dumny” i „duma” czasami nadaje się pozytywne znaczenie. Często mówimy o człowieku, że jest zbyt dumny, albo że ma nazbyt dużo szlachetnej

dumy, by pozwolić sobie na zrobienie podlej rzeczy. W tym przypadku duma jest pomieszana z wielkoduszością. Arystoteles, filozof, który z całą pewnością znał świat, szkicując charakter wielkodusznego człowieka nadaje mu wiele cech, które w ostatnich dwóch stuleciach powszechnie przypisywano Hiszpanom; że taki człowiek jest rozważny w decyzjach, powolny, a nawet opieszaly w działaniu; że głos ma surowy, słowa jego są rozważne, porusza się wolno, że wydaje się obojętny, a nawet leniwy, że nic go nie skłoni do zakrzątnięcia się wokół drobnych spraw, lecz skłonny jest działać z najwyższym zdecydowaniem w sprawach wielkich i dużej wagi; że nie jest miłośnikiem niebezpieczeństwa, ani nie wysuwa się naprzód, by narazić się na małe niebezpieczeństwa, ale na wielkie; gdy zaś wystawi się na niebezpieczeństwo, całkowicie nie zwraca uwagi na możliwość utraty życia ⁴¹.

Człowiek dumny jest na ogół zbyt zadowolony z siebie, ⁴⁵ by uważać, że jego charakter powinien ulec poprawie. Człowiek, który uważa siebie za wszechdoskonałego, naturalnie lekceważy wszelkie dalsze zmiany na lepsze. Jego samowystarczalność i absurdalne mniemanie o własnej wyższości towarzyszy mu zazwyczaj od młodości do najbardziej podeszłego wieku; i umiera, jak mówi Hamlet, z wszystkimi grzechami spadającymi na głowę, bez świętych olejów, bez namaszczenia ⁴².

Sprawa często przedstawia się zupełnie inaczej z człowiekiem próżnym. Jest to pragnienie doznania szacunku ⁴⁶ i podziwu ze strony innych ludzi, a dla człowieka posiadającego wartości i uzdolnienia, które są naturalnymi i właściwymi obiektami szacunku i podziwu, istotne jest upodobanie do prawdziwego uznania, namiętność, jeśli nie najlepsza w naturze ludzkiej, to niewątpliwie jedna z najlepszych. Próżność jest często niczym innym niż

próbą przedwczesnego uzurpowania sobie uznania, zanim na nie się zasłuży. Gdyby twój syn, który nie ukończył jeszcze dwudziestu pięciu lat życia, miał być tylko fanfaronem, nie rozpaczaj, bo właśnie z tego względu, zanim osiągnie czterdzieści lat, stanie się bardzo mądrym i wartościowym człowiekiem, prawdziwie biegłym we wszystkich tych talentach i cnotach, które obecnie może sobie tylko ostentacyjnie, daremnie przypisywać. Wielką tajemnicą wychowania jest skierować próżność do właściwych celów. Nie pozwól mu nigdy na wysoką ocenę siebie samego z racji drobnych dokonań. Ale nie zawsze odradzaj mu rościć sobie pretensje do dokonań, które mają faktycznie znaczenie. Nie rościłby sobie do nich pretensji, gdyby gorąco nie pragnął ich osiągnąć. Poprzyj jego pragnienia; dostarcz mu wszelkich środków, by ułatwić ich osiągnięcie; i nie bądź zanadto urażony, jeśli czasami zdarzyłoby mu się pysznić, jakby osiągnął je już przedtem.

- 47 Otóż takie cechy wyróżniają człowieka dumnego i próżnego, jeśli postępują oni zgodnie z właściwym im charakterem. Lecz człowiek dumny jest często próżny, a próżny często dumny. Czy może być coś bardziej naturalnego, niż to, że gdy człowiek, który myśli o sobie lepiej niż na to zasługuje, mógłby chcieć, by inni ludzie myśleli o nim jeszcze lepiej; albo też, że człowiek, który chciałby, aby inni myśleli o nim lepiej niż on sam, mógł jednocześnie myśleć lepiej o sobie samym, niż na to zasługuje? Ponieważ te dwie przywary często występują u jednego człowieka, z konieczności cechy obu charakterów są pomieszane; często też stwierdzamy powierzchowną, impertynencką ostentację próżności w połączeniu z najbardziej jadowitą i urągliwą wyniosłością dumy. Z tego względu czasami jesteśmy w kłopotcie, jak zaszeregować

danego człowieka, to znaczy czy umieścić go wśród dumnych, czy wśród próżnych.

Ludzie wartościowi, pozostający znacznie ponad przeciętnym poziomem, czasami nie doceniają siebie, czasami 48
zaś przeceniają. Takim ludziom, choć nie zawsze są pełni godności, często w życiu prywatnym niewiele brakuje, by uznać ich za miłych. Ich współtowarzysze czują się doskonale w towarzystwie człowieka skończenie skromnego i bez póź. Jeśli jednak ci współtowarzysze nie są bardziej wnikliwi i wspaniałomyślni, niż to bywa na ogół, choć są dla niego uprzejmi, to jednak nie szanują go; zaś serdeczność ich uprzejmości nieczęsto wystarcza do zrekompensowania chłodu ich szacunku. Ludzie tylko przeciętnie wnikliwi nigdy nie szacują nikogo powyżej tego, jak on sam zdaje się szacować. Sam zdaje się wątpić, mówią, czy nadaje się do takiej pozycji czy urzędu; i natychmiast dokonują wyboru na rzecz durnia z tupetem, który nie żywi żadnych wątpliwości co do swoich kwalifikacji. Nawet jeśli są wnikliwi, ale nie dość wspaniałomyślni, zawsze wykorzystają jego prostotę, by arogancko narzucić mu swoją wyższość, do której bynajmniej nie są uprawnieni. Jego dobroduszość sprawi, że zniesie to przez jakiś czas; w końcu to mu się sprzykrzy i często, gdy jest już za późno, gdy nieodwracalnie straci tę pozycję, którą powinien zająć, a która w następstwie jego zaniedbania zostanie przejęta przez współtowarzysza z większym tupetem, choć nie bardziej zasłużonego. Człowiek o takim charakterze musiał mieć bardzo dużo szczęścia we wczesnym wyborze swoich towarzyszy, jeśli w biegu życia spotyka go zawsze względna sprawiedliwość, nawet ze strony tych, których, licząc się z dawną życzliwością, miał podstawy uważać za najlepszych przyjaciół; zaś po nadto skromnej, nadto pozbawionej ambicji

młodości, często następuje brak znaczenia, narzekanie, niezadowolone w starości.

- 49 Te nieszczęsne osoby, które natura ukształtowała znacznie poniżej przeciętnego poziomu, czasami zdają się szacować siebie jeszcze niżej, niż to jest naprawdę. Pokora ta czasami zdaje się spychać ich do poziomu idiotów. Jeśli ktokolwiek zadał sobie trud uważnej obserwacji idiotów, to stwierdzi, że wśród wielu z nich władze umysłowe w żadnym razie nie są słabsze niż u innych ludzi, którzy choć uznani za tępych i głupich, nie są przez nikogo uważani za idiotów. Wielu idiotów, którzy otrzymali tylko przeciętną naukę, opanowało czytanie, pisanie i dość dobrze liczenie. Wiele osób, przez nikogo nie uważanych za idiotów, pomimo bardzo starannej nauki i pomimo faktu, że w późniejszym wieku mieli dosyć rozsądku, by spróbować nauczyć się tego, czego nie opanowali wcześniej, nigdy nie byli w stanie osiągnąć w dostatecznym stopniu którejkolwiek z tych trzech umiejętności. Jednakże instynkt dumy ustawia ich na poziomie odpowiadającym ich wiekowi i pozycji; zaś mocą odwagi i zdecydowania utrzymują się na właściwym stanowisku wśród swoich współtowarzyszy. Mocą odwrotnego instynktu idiota czuje się poniżej poziomu towarzystwa, do którego można go wprowadzić. Złe obchodzenie się z nim, na które ogromnie jest narażony, jest w stanie wytrącić go z równowagi i spowodować gwałtowny wybuch złości i furii. Nigdy jednak dobre z nim postępowanie, żadna uprzejmość czy pobłażanie nie sprawia, że będzie z tobą rozmawiał jak równy z równym. Jeśli jednak dojdzie do rozmowy, często stwierdzimy, że jego odpowiedzi są wystarczająco trafne, a nawet rozsądne. Zawsze jednak charakteryzują się pełną świadomością jego znacznej niższości. Idiota zdaje się kurczyć i niejako wycofywać

z zasięgu twego wzroku i rozmowy; a jeśli postawi siebie w twojej sytuacji, czuje, że, niezależnie od oczywistej łaskawości, jaką go obdarzasz, musisz uważać go za znacznie od siebie gorszego. Część idiotów, zapewne większa część, zdaje się być głównie albo całkowicie taka, jaka jest, ze względu na otepienie czy drętwość władz rozumienia. Lecz są również tacy, u których te władze nie wydają się bardziej apatyczne czy oziębiałe niż u wielu innych ludzi, których nie uważa się za idiotów. Jednakże instynktu dumy koniecznego do podtrzymania ich na równym poziomie z ich braćmi całkowicie brakuje tym pierwszym, a nie drugim.

Ten stopień poczucia własnej wartości, który najwięcej 50 przyczynia się do szczęścia i zadowolenia samego człowieka, zdaje się więc tak samo najprzyjemniejszy dla bezstronnego obserwatora. Człowiekowi, który szacuje siebie tak jak powinien, i nie lepiej niż powinien, rzadko nie udaje się uzyskać od innych ludzi takiego szacunku, jaki on uważa, że mu się należy. Nie pragnie on więcej niż mu się należy i to mu wystarcza do całkowitej satysfakcji.

Ludzie dumni i próżni, przeciwnie, nigdy nie doznają 51 zadowolenia. Pierwszych zadręcza oburzenie z racji niesprawiedliwej, według nich, wyższości innych ludzi. Innych nieustannie przeraża myśl o wstydzie, jaki ich czeka w przyszłości, gdy wyjdą na jaw ich bezpodstawne roszczenia. Nawet przesadne roszczenia człowieka rzeczywiście wspaniałomyślnego, choć w przypadku, gdy wspierają je wspaniałe zdolności i cnoty, a przede wszystkim sprzyjające szczęście, nakazują szacunek tłumy, o co niewiele dba, to jednak nie nakazują szacunku mądrych ludzi, których aprobatę ceni on najwięcej i których szacunek najgorliwiej pragnie zdobyć. Czuje on, że przejrze

go na wskroś i podejrzewa, że pogardzają jego przesadną pewnością siebie. Często czeka go też okrutne niepowodzenie, że najpierw stanie się zazdrosnym i ukrytym, a wreszcie otwartym, szalonym mściwym wrogiem tych osób, których przyjaźń, przy niezachwianym zaufaniu, mogłaby zapewnić mu największe szczęście.

52 Choć niechęć do ludzi dumnych i próżnych często skłania nas do ustawienia ich raczej poniżej niż powyżej właściwej im pozycji, to jednak, jeśli nie zostaniemy sprowokowani jakąś szczególną osobistą impertynencją, nieczęsto odważymy się źle z nimi obchodzić. W zwykłych przypadkach, dla własnej wygody, usiłujemy raczej pogodzić się z ich błędami i w miarę możliwości do nich dostosować. Jednakże, jeśli nasza przenikliwość i wielkoduszność wobec człowieka, który nie docenia siebie, nie jest większa niż u większości ludzi, rzadko udaje nam się uniknąć takiego skrzywdzenia go, jak to dzieje się z jego udziałem, a nawet znacznie więcej. Nie tylko czuje się on bardziej nieszczęśliwy niż człowiek dumny czy próżny, lecz także naraża się znacznie bardziej niż inni ludzie na złe traktowanie. Nieomal we wszystkich przypadkach lepiej jest być troszkę za bardzo dumnym niż w jakimkolwiek względzie zbyt pokornym; zaś pewien nadmiar poczucia własnej wartości zarówno dla danej osoby jak i dla bezstronnego obserwatora zdaje się mniej nieprzyjemny niż jego niedostatek.

53 W tym więc, jak i we wszelkich innych uczuciach, namiętnościach i nawykach, stopień ich nasilenia najprzyjemniejszy dla bezstronnego obserwatora jest podobnie najprzyjemniejszy dla danej osoby; a zgodnie z tym, jeśli nadmiar albo niedostatek jest najmniej dokuczliwy dla obserwatora, to zarówno nadmiar jak niedostatek jest najmniej nieprzyjemny dla danej osoby.

ZAKOŃCZENIE CZĘŚCI SZÓSTEJ

W trosce o nasze szczęście zaleca nam się cnotę rozwagi; i w trosce o szczęście innych ludzi cnoty sprawiedliwości i życzliwości; spośród nich zaś pierwsza powstrzymuje nas od skrzywdzenia innych osób, druga skłania nas do przysporzenia im szczęścia. Niezależnie od tego, jakie są uczucia innych ludzi, albo jakie powinny być, albo jakie będą w pewnych warunkach, pierwszą z tych cnót zalecają nam nasze uczucia samolubne, pozostałe dwie uczucia życzliwości. Później jednak względ na uczucia innych ludzi zarówno wzmacnia, jak i nadaje kierunek praktyce wszystkich tych cnót; nie ma też człowieka, który by przez całe życie, czy tylko znaczną jego część, postępując przez cały czas stale i jednakowo po ścieżkach rozwagi, sprawiedliwości i właściwej życzliwości, nie kierował się w swoim postępowaniu głównie uczuciami bezstronnego obserwatora, wielkiego mieszkańca naszych serc, znakomitego sędziego i arbitra naszego postępowania. Jeśli w ciągu dnia zboczymy w jakimś względzie ze ścieżki zasad, które on nam wyznacza, jeśli czy to nadto przesadziliśmy umiar, czy pofolgowaliśmy sobie w umiarkowaniu, jeśli przesadziliśmy albo pofolgowaliśmy sobie w pilności, jeśli za sprawą pasji czy niedopatrzienia naraziliśmy interes czy szczęście naszego bliźniego; jeśli zaniedbaliśmy oczywistą, właściwą okazję przysporzenia mu

korzyści i szczęścia; wtedy ten mieszkaniec naszego serca wzywa nas wieczorem, by zdać rachunek ze **wszystkich** tych uchybień i przekroczeń zasad, a jego **wyrzuty** sprawiają, że rumienimy się wewnętrznie za naszą **głupotę** i obojętność wobec własnego szczęścia, a jeszcze bardziej za obojętność i niezwracanie uwagi na szczęście **innych** ludzi.

- 2 Choć jednak cnoty rozważgi, sprawiedliwości, życzliwości mogą w różnych okolicznościach zalecać nam **nieomal** w równym stopniu dwie różne zasady, to cnotę **panowania** nad sobą w większości przypadków głównie i prawie całkowicie zaleca nam jedna: poczucie tego, co **właściwe**, wzgląd na uczucia domniemanego bezstronnego obserwatora. Bez ograniczeń, jakie nakłada ta zasada, w **większości** przypadków, jeśli mogę użyć tego wyrażenia, **wszelkie** pasje gnałyby nierozważnie do swego zaspokojenia. Gniew podążałby za sugestiami własnego szaleństwa; strach za własnymi gwałtownymi niepokojami. Żaden wzgląd na czas czy miejsce nie powstrzymałby próżności od najbardziej hałaśliwej i impertynenckiej ostentacji; zaś zmysłowość od skrajnie otwartego, nieprzyzwoitego, **skandalicznego** upustu tej namiętności. Wzgląd na to, jakie są, czy jakie winny być, czy jakie w pewnych warunkach mogłyby być uczucia innych ludzi, jest jedynym **czynnikiem**, który w większości przypadków łagodzi **wszelkie** buntownicze, niesforne namiętności do pożądanego tonu, który może przejąć i współodczuć bezstronny obserwator.
- 3 W pewnych okolicznościach namiętności te **może** złagodzić nie tyle poczucie, że są one niewłaściwe, co podyktowane rozważą **rozważania** o złych skutkach, które mogą one spowodować. W takich przypadkach namiętności, choć przytłumione, nie zawsze są opanowane i często czają się w sercu z początkową **gwałtownością**.

Człowiek, którego gniew przyćmił strach, nie zawsze wyrzeka się gniewu, lecz czeka bezpieczniejszej okazji do jego zaspokojenia. Natomiast powiadamiając inną osobę o krzywdzie, jakiej doznał, natychmiast czuje on ochłodzenie i uciszenie swoistego wybuchu gniewu z racji sympatii wobec bardziej umiarkowanych uczuć swego towarzysza, i zaczyna patrzeć na swoją krzywdę nie w czarnych, przerażających kolorach, jak je przyjmował początkowo, lecz w łagodniejszym, pogodniejszym świetle, w jakim ją widzi jego towarzysz; wtedy nie tylko łagodzi, ale i opanowuje swój gniew. Namietność staje się mniejsza niż przedtem, i mniej może pobudzić go do gwałtownej, krwiożerczej zemsty, którą początkowo zamierzał być może wymierzyć.

Namietności powstrzymywane przez poczucie tego, co właściwe, wszystkie w pewnym stopniu ulegają złagodzeniu i podporządkowują się temu poczuciu. Te natomiast, które są powstrzymywane jedynie przez rozważne zastanowienie, przeciwnie, często nasilają się, a czasami (długo po prowokacji, gdy nikt już o tym nie myśli) absurdalnie wybuchają nieoczekiwanie z dziesięciokrotną furją i gwałtownością.

Jednakże gniew, jak wiele innych namietności, można 5
nałęczycie powstrzymać w wielu okolicznościach za sprawą rozważnego zastanowienia. Udział męstwa i panowania nad sobą jest nawet konieczny do takiego pohamowania namietności; bezstronny obserwator może zaś czasami patrzeć na nie z chłodnym szacunkiem odpowiednim do tego rodzaju postępowania, które uważa za sprawę zwykłej przezorności; nigdy jednak z sympatycznym podziwem, którym obdarza te namietności, które ze względu na poczucie przyzwoitości są złagodzone i opanowane do poziomu, który on łatwo może przyjąć. W pierwszym

przypadku często może wyróżnić pewien stopień przyzwoitości, a jeśli wolicie, nawet cnoty; lecz jest to przyzwoitość i cnota niższego rzędu wobec tego, co zawsze odczuwa wobec uniesienia i podziwu wobec drugiej sytuacji.

6 Cnoty rozważli, sprawiedliwości i życzliwości mają tendencję do przysparzania jedynie najprzyjemniejszych skutków. Wzgląd na te skutki, jak początkowo jest zachętą dla sprawcy, tak samo później zachętą dla bezstronnego obserwatora. W aprobacie charakteru człowieka rozważnego ze szczególnym zadowoleniem odczuwamy bezpieczeństwo, którego musi doznawać poruszając się pod ochroną tej spokojnej, przezornej cnoty. W aprobacie charakteru człowieka sprawiedliwego z równym zadowoleniem odczuwamy bezpieczeństwo tych wszystkich, którzy są z nim związani i czy to w sąsiedztwie, czy w towarzystwie, czy w interesach z jego sumiennego nastawienia nie wyniknie nigdy dla nich ani krzywda, ani obraza. W aprobacie charakteru człowieka życzliwego współodczuwamy wdzięczność wszystkich tych, których obejmuje sfera jego przysług i uświadamiamy sobie wraz z nimi najwyższe poczucie jego zasługi. W aprobacie wszystkich tych cnót nasze poczucie ich przyjemnych skutków, ich użyteczność, czy to dla osoby, która je praktykuje, czy dla innych osób, łączy się z naszym poczuciem przyzwoitości, i składa się na znaczną, częstokroć znaczniejszą część tej aprobaty.

7 Jednakże w aprobacie cnót panowania nad sobą zadowolenie z ich skutków czasami nie występuje, a często występuje tylko w nieznacznym stopniu. Skutki te mogą być czasami przyjemne, a czasami nieprzyjemne; i choć nasza aprobata jest niewątpliwie silniejsza w pierwszym przypadku, w żadnej mierze nie zanika całkowicie w drugim. Najbardziej bohaterskie męstwo może występować

obojętnie czy to w sprawiedliwej, czy niesprawiedliwej sprawie; i choć niewątpliwie bardziej nam się podoba i większy wzbudza podziw w pierwszym przypadku, to nawet w drugim zdaje się być wspaniałym, godnym szacunku przymiotem. W tej cnotcie i w wielu innych cnotach panowania nad sobą znakomitym olśniewającym przymiotem zdaje się być zawsze wielkość i stałość wysiłku oraz silne poczucie, iż to jest właściwe, co jest koniecznym warunkiem do zastosowania wysiłku i wytrwania w nim. Skutki zbyt często docenia się tylko w niewielkim stopniu.

Część VII

O SYSTEMACH FILOZOFII MORALNEJ

składająca się z czterech działów

Dział I

O ZAGADNIENIACH, KTÓRE WINNIŚMY ROZWAŻAĆ W TEORII UCZUĆ MORALNYCH

1. Jeśli rozważymy znane nam najsłynniejsze i najznakomitsze teorie dotyczące natury i pochodzenia naszych uczuć moralnych, to stwierdzimy, że prawie wszystkie łączą się w jakiejś mierze z tym, co usiłowałem omówić; oraz że jeśli wyczerpująco rozważymy to wszystko, co już zostało powiedziane, nie sprawi nam wielkiego kłopotu wyjaśnienie, jaki charakter czy aspekt natury doprowadził danego autora do zbudowania jego teorii. Wszelkie systemy etyczne, które zyskały znaczenie w świecie, być może biorą początek od zasad, które usiłowałem rozwinąć. Ponieważ wszystkie one opierają się w tym względzie na zasadach natury, wszystkie są w jakimś stopniu słuszne. Ponieważ jednak wiele z nich wywodzi się tylko z niepełnej i niedoskonałej interpretacji natury, wiele z nich należy więc uznać za niesłuszne.
2. Są dwa problemy, które winno się rozpatrzyć rozważając problemy moralne. Po pierwsze, co składa się na cnotę. Albo jaki rodzaj nastawienia i jaki tok postępowania tworzy doskonały, chwalebny charakter, charakter, który jest naturalnym obiektem szacunku, poważania i aprobaty? I po drugie, jaka to władza czy zdolności umysłu zalecają nam taki charakter. Albo, innymi słowy, jak i przy pomocy jakich środków to się dzieje, że umysł przedkłada jeden tok postępowania nad drugi, nazywa

jeden słusznym postępowaniem, drugi niesłusznym; uważa jeden za obiekt aprobaty, poważania i nagrody, a inny za obiekt nagany, potępienia i kary.

Pierwszy problem zbadamy rozważając czy cnota polega na życzliwości, jak to wyobraża sobie dr Hutcheson¹, czy też na działaniu odpowiednim do wzajemnych zależności, w jakich uczestniczymy, jak zakłada Dr Clarke²; czy też na mądrym i rozważnym dążeniu do prawdziwego, trwałego szczęścia, jak uważają inni.

Drugi problem zbadamy rozważając czy to samolubstwo zaleca nam charakter cnotliwy, bez względu na to, na czym polega cnota; samolubstwo, które pozwala nam dostrzec, że ten charakter, i w naszym przypadku, i u innych ludzi, najbardziej skłania do przysporzenia korzyści osobistej; albo rozumowanie, które wskazuje nam różnicę między jednym charakterem a drugim, tak samo jak między prawdą a kłamstwem; albo szczególna władza percepcji zwana poczuciem moralnym, które człowiek cnotliwy zaspokaja i zadowala, tak jak u człowieka przeciwnego charakteru wywołuje to oburzenie i niezadowolenie; wreszcie inne zasady natury ludzkiej, takie jak złagodzenie sympatii i tym podobne.

Rozpocznię od rozważań nad systemami, które powstały w związku z tymi pierwszymi problemami, aby potem zająć się systemami dotyczącymi tych drugich.

Dział II
O RÓŻNYCH ZNANYCH NAM POGLĄDACH
DOTYCZĄCYCH NATURY CNOTY

Wprowadzenie

- 1 Różne znane nam poglądy dotyczące natury cnoty, albo dotyczące nastawienia umysłu, które stwarza doskonały i chwalebny charakter, można sprowadzić do trzech klas. Zgodnie z niektórymi z nich szlachetne nastawienie umysłu nie polega na jednym uczuciu, bez względu na jego rodzaj, lecz na właściwym opanowaniu i kierowaniu wszystkimi naszymi uczuciami, które mogą być albo szlachetne, albo występne w zależności od obiektu ich dążeń i stopnia siły, z jaką do tego celu dążą. Zgodnie z tymi autorami cnota zależy więc od tego, czy działanie jest właściwe.
- 2 Zgodnie z innymi autorami cnota polega na rozumnym dążeniu do uzyskania własnej korzyści i szczęścia, albo na właściwym panowaniu nad naszymi uczuciami samolubnymi i kierowaniu nimi, jako że te uczucia jedynie prowadzą do tego celu. W opinii tych autorów cnota polega więc na rozwadze.
- 3 Inny zespół autorów sprowadza cnotę do tych jedynie uczuć, które zmierzają do szczęścia innych, nie do tych, które zmierzają do przysporzenia własnego, szczęścia. Zgodnie z nimi więc bezinteresowna życzliwość jest jedynym motywem, który może nadać wszelkiemu działaniu charakter cnoty.

Charakter szlachetny, co jest oczywiste, można więc przypisać obojętnie którym z wszystkich naszych uczuć, gdy są odpowiednio opanowane i skierowane; albo może być przyporządkowany do jednej klasy czy jej działu. Ważny układ naszych uczuć wynika z podziału na uczucia samolubne i życzliwe. Gdy więc charakteru naszej cnoty nie można przypisać obojętnie którym z wszystkich naszych uczuć, gdy są właściwie opanowane i kierowane, należy go odnieść do tych, które zmierzają bezpośrednio do naszego osobistego szczęścia albo do tych, które zmierzają do szczęścia innych ludzi. Jeśli więc cnota nie polega na czynniku, który wskazuje to, co właściwe, musi polegać albo na rozwadze, albo na życzliwości. Poza tymi trzema wyjaśnieniami trudno byłoby sobie wyobrazić możliwość jeszcze innego wyjaśnienia natury cnoty. Później postaram się pokazać, jak wszystkie te teorie, które zdają się znacznie różnić, w gruncie rzeczy spotykają się.

Rozdział I

O teoriach, które głoszą, że cnota polega na właściwym postępowaniu

Zgodnie z Platonem, Arystotelesem i Zenonem cnota 1
polega na właściwym postępowaniu, albo na odpowied-
ności uczucia, które daje początek naszemu działaniu
wobec obiektu, który je pobudził.

I. W teorii Platona * duszę uważa się za coś przypomi- 2
nającego miasto-państwo czy republikę, złożoną z trzech
różnych władz, czy porządków.

* Patrz Platon, *Państwo*, op. cit., t. I, ss. 220 i nast.

- 3 Pierwszym jest władza sądenia, władza, która określa nie tylko, jakie są właściwe środki do osiągnięcia jakiegoś celu, lecz także jakie cele są odpowiednie, by ubiegać się o ich osiągnięcie i jak wielkie znaczenie winniśmy im przypisywać. Władzę tę nazwał Platon, jak to i obecnie zupełnie słusznie się nazywa, rozumem, i uważał ją za czynnik uprawniony do panowania nad całością. Pod tym określeniem, oczywiście, rozumiał on nie tylko tę władzę, mocą której wydajemy sąd o prawdzie i nieprawdzie, lecz także sąd, czy nasze pragnienia i uczucia są właściwe, czy niewłaściwe.
- 4 Różne namiętności i pragnienia, naturalne podmioty tej panującej zasady, tak jednak skłonne do buntowania się przeciw swemu władcy, Platon sprowadza do dwóch różnych klas, czy porządków. Do pierwszej wchodzi te namiętności, które wynikają z dumy i resentymetu albo te, które scholastycy nazwali impulsywną częścią duszy: ambicja, animozja, umiłowanie honoru i strach przed wstydem, pragnienie zwycięstwa, poczucie wyższości i zemsta; krótko mówiąc, wszystkie te namiętności, które albo wynikają albo oznaczają to, co w języku metaforycznym zazwyczaj nazywamy energią, albo naturalnym ogniwem. Do drugiej wchodzi namiętności wynikające z zamiłowania do przyjemności, albo te, które scholastycy nazywają zmysłową częścią duszy. Obejmuje ona wszelkie pragnienia cielesne, upodobanie wygod i bezpieczeństwa oraz wszelkich satysfakcji zmysłowych.
- 5 Rzadko zdarza się nam łamać ten bieg postępowania, który nakazuje czynnik kierujący, bieg postępowania, który w spokojnych godzinach sami dla siebie ustanowiliśmy jako najwłaściwszy, jednakże łamiemy go pod wpływem jednego lub drugiego układu różnych namiętności, czy to przez nieokiełznaną ambicję i resentment czy też przez

natarczywe wymogi obecnej wygody i przyjemności. Choć te dwa porządki namiętności skłaniają nas do zejścia z właściwej drogi, to jednak uważa się, że są konieczne w naturze ludzkiej: pierwsze są nam dane do obrony przeciw krzywdom, do zapewnienia nam odpowiedniej pozycji i godności w życiu doczesnym, do spowodowania, iż dążymy do tego, co jest szlachetne i uczciwe i do wyróżnienia tych, co postępują tak samo; drugie są oparciem organizmu i dostarczają niezbędnych potrzeb cielesnych.

W sile, intensywności i doskonałości tego czynnika dominującego leży doniosła cnota rozważliwej, która, zgodnie z Platonem, polega na opartym na ideach ogólnych i przyrodniczych właściwym i jasnym wyborze właściwych celów, do których należy dążyć, i właściwych środków do ich osiągnięcia. 6

Gdy pierwszy zespół namiętności, impulsywnej części 7 duszy, jest na tyle silny i trwały, by mógł pod kierunkiem rozumu, lekceważyć wszystkie niebezpieczeństwa w dążeniu do tego, co jest uczciwe i szlachetne, wtedy powstaje cnota dzielności i wspaniałomyślności. Ten porządek namiętności, zgodnie z tą teorią, jest w istocie bardziej wielkoduszny i szlachetny. Uważano, że w różnych okolicznościach te namiętności pomagają rozumowi w kontrolowaniu i uśmierzaniu niskich, zwierzęcych żądz. Stwierdzono, że często jesteśmy źli na samych sobie, że często stajemy się obiektami własnego resentymentu i oburzenia, gdy umiłowanie przyjemności popycha nas do działania, które dezaprobuujemy; w ten sposób wzywa się impulsywną część naszej duszy do wspomaganie rozumu przeciw części zmysłowej.

Gdy wszystkie te trzy części naszej natury doskonale się 8 zgadzają, gdy ani impulsywne, ani zmysłowe namiętności nie dążą do takiego zaspokojenia, którego by nie aprobo-

wał rozum i gdy rozum nie rozciąga swej władzy nad rzeczami, nad którymi z własnego uznania nie chciałby panować, wtedy ta doskonała, pełna harmonia duszy tworzy tę cnotę, która w tym ujęciu wyrażona jest terminem, który my zazwyczaj tłumaczymy powściągliwością, lecz który bardziej prawidłowo mógłby być przetłumaczony jako opanowanie, zrównoważenie i umiar umysłu ³.

- 9 Sprawiedliwość, ostatnia i największa z czterech głównych cnót, występuje, zgodnie z tą teorią, gdy każda z tych trzech władz umysłu poprzestaje na właściwym jej zadaniu, nie próbując uzurpować sobie zadań innej; gdy rozum kieruje namiętnościami, a te mu się podporządkowują oraz gdy każda namiętność spełnia swoje funkcje i dokłada starań, aby osiągnąć właściwy cel bez przymusu i ociągania, a z taką siłą i energią, jaka jest odpowiednia do wartości, do jakiej dąży. Na tym polega doskonała cnota, w pełni właściwe postępowanie, które Platon śladem starożytnych pitagorejczyków nazwał sprawiedliwością.
- 10 Otóż słowo, które wyraża sprawiedliwość w języku greckim ⁴ ma kilka różnych znaczeń; ponieważ zaś odpowiednie słowo we wszystkich innych językach, jak się orientuję, ma także te same znaczenia, musi więc występować tu pewne naturalne pokrewieństwo między tymi różnymi znaczeniami. W jednym znaczeniu mówi się o sprawiedliwym czynie wobec naszego bliźniego, gdy powstrzymujemy się od uczynienia mu konkretnej krzywdy, i nie sprawiamy bezpośrednio szkody ani jemu osobiście, ani w jego majątku i opinii. Jest to ta sprawiedliwość, o której mówiłem powyżej, a której stosowanie można wymusić siłą, łamanie zaś jej naraża na karę ⁵. W innym znaczeniu można powiedzieć, że powinniśmy działać sprawiedliwie wobec naszego bliźniego dopiero wtedy, gdy wystąpi wobec niego pełne uczucie miłości, poważania

i szacunku, które jego charakter, pozycja i związki z nami czynią uczuciem odpowiednim i dopiero wtedy, gdy zgodnie z nimi postępujemy. W tym znaczeniu można powiedzieć, że popełniamy niesprawiedliwość wobec człowieka wartościowego, który jest z nami związany, jeśli choć nie sprawiamy mu pod żadnym względem krzywdy, to również nie staramy się mu służyć i doprowadzić do tej sytuacji, w której pragnąłby go widzieć bezstronny obserwator. Pierwsze znaczenie wiąże się z tym, co Arystoteles i scholastycy nazywają sprawiedliwością wyrównującą, i z tym, co Grocjusz nazywa *justitia expletrix*⁶, która polega na wyrzekaniu się tego, co należy do drugiego człowieka i na czynieniu z własnej woli tego, do czego moglibyśmy być zmuszeni ze względu na to, co właściwe. Drugie znaczenie łączy się z tym, co niektórzy scholastycy nazwali sprawiedliwością rozdzielającą* i z tym, co Grocjusz nazwał *justitia attributrix*, która polega na właściwej życzliwości, na stosownym wykorzystaniu tego, co do nas należy i zastosowaniu tego czy to w celach dobroczynnych czy wielkodusznych, zgodnie z tym, co jest najwłaściwsze w naszej sytuacji do uczynienia. W tym znaczeniu sprawiedliwość obejmuje wszystkie cnoty społeczne. Jest jeszcze jedno znaczenie, w jakim przyjmuje się czasami termin „sprawiedliwość”, szersze od dwóch poprzednich, choć bardzo bliskie ostatniemu, a które funkcjonuje, o ile się orientuję, we wszystkich językach. W tym ostatnim znaczeniu, mówi się, że jesteśmy niesprawiedliwi, gdy zdajemy się nie cenić w takim stopniu danej rzeczy, czy nie zabiegać o nią z taką żarliwością,

* „Sprawiedliwość rozdzielająca” u Arystotelesa ma trochę inne znaczenie. Polega ona na właściwym podziale nagród pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej. Patrz *Etyka nikomachejska*, V, 2 [op. cit., s. 168].

na jaką w oczach bezstronnego obserwatora zdaje się ta rzecz zasługiwać, czy też naturalnie winna tę żarliwość wywołać. Tak więc, mówi się, że nie oddajemy sprawiedliwości poematowi czy obrazowi, jeśli nie dość je podziwiamy, zaś wykraczamy poza granice sprawiedliwości podziwiając je zanadto. Tak samo, mówi się, że jesteśmy niesprawiedliwi wobec siebie, gdy nie poświęcamy dość uwagi jakiemuś szczególnemu przedmiotowi stanowiącemu dla nas samych korzyść. W tym ostatnim znaczeniu, to, co nazywamy sprawiedliwością, odpowiada doskonale i całkowicie właściwemu postępowaniu i zachowaniu i obejmuje nie tylko zadania zmiennej i rozdzielczej sprawiedliwości, lecz także każdą inną cnotę rozważliwej, dzielności i umiarkowania. Niewątpliwie w tym ostatnim znaczeniu rozumie się to, co Platon nazywa sprawiedliwością, która, zgodnie z nim, obejmuje doskonałość wszelkich cnot.

11 Taki jest Platoński pogląd na naturę cnoty albo dyspozycji umysłu, słusznie zasługującej na pochwałę i aprobatę. Zgodnie z Platonem, polega ona na tym stanie umysłu, w którym każda władza poprzestaje na właściwym sobie obszarze wpływu, bez wykraczania w inną sferę, i spełnia swoją funkcję z taką dokładnie siłą i gorliwością, jaka jest jej przypisana. Ten pogląd niewątpliwie zgadza się pod każdym względem z tym, co powiedzieliśmy wyżej o właściwym postępowaniu.

12 II. Cnota, zgodnie z Arystotelesem, polega na nawyku umiaru podyktowanego przez rozum rozsądnego człowieka *. Wszelka cnota, zgodnie z nim, znajduje się

* Patrz: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1, 2c. 5 i nast. i 1, 3c 5 i nast. [w polskim przekładzie, op. cit., s. 58 ustęp ten brzmi: „... dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny”].

pośrodku między dwiema przeciwstawnymi przywarami, z których jedna grzeszy przez nadmiar, zaś druga przez niedostatek wpływu szczególnego rodzaju obiektów. Tak więc cnota dzielności, czyli odwagi znajduje się pośrodku między przeciwstawnymi przywarami tchórzostwa i aroganckiej brawury, z których pierwsza grzeszy przez nadmiar, a druga przez niedostatek wpływu obiektów strachu. Tak samo cnota umiarkowania leży pośrodku między skąpstwem i hojnością, z których pierwsze polega na nadmiarze, druga zaś na niedostatku właściwych względów dla obiektów, będących korzyścią własną. Wielkoduszność tak samo znajduje się pośrodku między nadmierną wyniosłością i błędną małodusznością, z których pierwsze polega na zbyt skrajnym a drugie zbyt słabym uczuciu naszej wartości i godności. Nie ma konieczności nadmieniać, że ten pogląd na cnotę także odpowiada dość ściśle temu, co zostało powiedziane na temat właściwego i niewłaściwego postępowania.

Cnota, zgodnie z Arystotelesem*, rzeczywiście, nie¹³ tyle polega na umiarkowanych i słusznych uczuciach, co na przyzwyczajeniu do tego umiarkowania. Aby to pojąć, musimy zwrócić uwagę na fakt, że cnotę można rozważać jako przymiot działania i jako przymiot osoby. Jeśli będziemy ją rozważać jako przymiot działania polega ona, nawet zgodnie z Arystotelesem, na rozsądnym umiarkowaniu uczucia, które daje początek działaniu, bez względu na to, czy ta dyspozycja jest nawykowa, czy nie. Jeśli będziemy ją rozważać jako przymiot osoby, polega ona na nawyku tego rozsądnego umiarkowania, na staniu się zwyczajową, codzienną dyspozycją umysłu. Tak więc

* Patrz: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II, rozdz. 1, 2, 3 i 4 [op. cit., s. 42].

czyn, który wynika ze sporadycznego wybuchu hojności, jest niewątpliwie czynem hojnym, lecz człowiek, który go dokonał, niekoniecznie musi być osobą hojną, gdyż może dokonał tylko pojedynczego czynu tego rodzaju. Motyw i dyspozycja serca, z której to działanie wzięło początek, mogą być całkowicie słuszne i właściwe: ponieważ jednak to szczęśliwe nastawienie zdaje się raczej wynikiem przypadkowego nastroju niż jakiegoś stałego, trwałego czynnika charakteru, nie może przynieść większego zaszczytu wykonawcy. Kiedy chcemy określić charakter wspaniałomyślny czy dobroczynny, czy cnotliwy pod każdym względem, chcemy wskazać, że dyspozycja wyrażona przez każdą z tych nazw jest zwyczajną nawykową dyspozycją tej osoby. Lecz wszelkie pojedyncze czyny, bez względu na to, jak są właściwe i odpowiednie, nie mają wielkiego znaczenia w ukazaniu, że to jest ten przypadek. Gdyby jakikolwiek pojedynczy czyn miał wystarczyć do nadania przymiotu cnoty osobie, która go dokonała, wówczas najmniej wartościowy przedstawiciel gatunku ludzkiego mógłby rościć sobie prawa do wszelkich cnót; nie ma bowiem człowieka, który w pewnych okolicznościach nie działałby rozważnie, sprawiedliwie, umiarkowanie i dzielnie. Lecz choć pojedyncze czyny, bez względu na to jak chwalebne, przynoszą tylko niewielką pochwałę osobie, która ich dokonała, to pojedynczy czyn szkodliwy dokonany przez kogoś, którego działanie było zazwyczaj prawidłowe, znacznie zmniejsza, a czasami całkowicie rujnuje naszą opinię o jego cnotcie. Pojedynczy czyn tego rodzaju wystarczająco ukazuje, że jego nawyki nie są doskonałe, i że nie należy na nim na tyle polegać, jak to moglibyśmy sobie wyobrazić na podstawie jego zwykłego sposobu postępowania.

Także Arystoteles* stwierdzając, że cnota polega na 14
praktycznych nawykach, miał prawdopodobnie na uwa-
dze przeciwstawienie się doktrynie Platona, który zdawał
się głosić opinię, że uczucia i rozumne sądy, dotyczące
tego, co winno być zrobione, a czego należy unikać,
wystarczają całkowicie do stworzenia najdoskonalszej
cnoty. Cnotę, zgodnie z Platonem, należy uważać za
rodzaj wiedzy i żaden człowiek, według niego, nie może
jasno i naocznie rozróżniając to, co jest słuszne, a co nie-
słuszne, działać niezgodnie z tym rozróżnieniem. Namięt-
ność może spowodować, że będziemy działać przeciwnie
do wskazań wątpliwych, niepewnych opinii, ale nie
wobec oczywistych sądów. Arystoteles, przeciwnie, był
zdania, że żadne niezachwiane rozumienie nie jest w sta-
nie ulepszyć zakorzenionych nawyków i że dobre obyczaje
nie powstają z wiedzy, lecz z działania.

Zgodnie z Zenonem**, założycielem szkoły stoickiej, 15
natura polecała każde stworzenie własnej trosce i wyposa-
żyła w czynnik miłości własnej, aby umożliwić mu staranie
o zachowanie nie tylko życia, ale i wszystkich części orga-
nizmu w możliwie najlepszym i najdoskonalszym stanie.

Miłość własna u człowieka obejmuje, jeśli mogą tak 16
powiedzieć, jego ciało wraz z wszystkimi jego różnymi
członkami, jego umysł wraz z wszystkimi jego różnymi
władzami i możliwościami i pragnie przetrwania ich

* Patrz: Arystoteles, *Mag. Mor.* ks. 1, rozdz. I [w edycji polskiej *Etyka wielka*, przekł. W. Wróblewskiego, BKF, Warszawa 1977, s. 1-10].

** Por. Cicero, *De finibus [bonorum et malorum] O najwyższym dobru i złu*, ks. III [przekł. W. Kornatowskiego w: Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. III, ss. 282-327, BKF, Warszawa 1961]; także Diogenes Laertios *in Zenone* ks. VII rozdz. 84 [przekł. K. Leśniaka w Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów. Zenon (z Kition)*, BKF, Warszawa 1968, ss. 369-442].

i zachowania w najlepszym i najdoskonalszym stanie. Natura zaleca człowiekowi dokonanie słusznego wyboru tego wszystkiego, co przyczynia się do powstrzymania jego stanu istnienia, oraz słuszne odrzucenie tego, co dąży do jego zniszczenia. Tak więc zdrowie, siłę, zręczność i wygody ciała zarówno jak zewnętrzne udogodnienia, które mogłyby do tego się przyczynić; bogactwo, władzę, zaszczyty, szacunek i poważanie tych, z którymi przebywamy, wskazuje oczywiście jako rzeczy pożądane i których posiadanie jest korzystniejsze niż ich brak. Z drugiej strony, chorobę, kalectwo, niezdarność, bóle cielesne, tak samo jak niedogodności zewnętrzne, które dają okazję do nich albo je powodują; ubóstwo, brak władzy, pogardę, albo nienawiść tych, z którymi przebywamy, wskazuje natura w podobny sposób jako rzeczy, których należy się wystrzegać i unikać. W każdej z tych dwóch przeciwnych klas obiektów są takie, które zdają się bardziej lub mniej obiektami wyboru czy odrzucenia niż inne w tej samej klasie. Tak więc w pierwszej klasie zdrowie zdaje się być oczywiście bardziej pożądane niż siła, siła bardziej niż zręczność; dobra opinia bardziej niż władza, a władza bardziej niż bogactwo. Tak samo też w drugiej klasie, choroby należy bardziej unikać niż niezdarność ciała, hańby bardziej niż ubóstwa i ubóstwa bardziej niż utracenia władzy. Cnota i właściwe postępowanie polega na wyborze i odrzuceniu wszelkich obiektów i warunków zgodnie z tym, jak natura uczyniła je mniej lub bardziej obiektami wyboru czy odrzucenia; wybierając zawsze spośród kilku obiektów przeznaczonych do wyboru ten, który najbardziej jest właściwy do wyboru, gdy nie wszystkie są nam dostępne; wybierając także spośród kilku obiektów przeznaczonych do odrzucenia ten, który najmniej wymaga odrzucenia, gdy nie jest w naszej mocy

uniknąć ich wszystkich. Wybierając i odrzucając na podstawie słusznego i ścisłego sądu i nadając w ten sposób każdemu obiektowi określony stopień uwagi, na jaki zasługuje zgodnie z miejscem, jakie zajmuje w naturalnej skali rzeczy, zachowujemy, zgodnie ze stoikami, w pełni uczciwość postępowania, które stanowi istotę cnoty. To właśnie nazywali życiem zgodnym z naturą i stosowaniem się do praw i wskazówek, które natura albo Twórca natury przeznaczył naszemu postępowaniu.

Jak dotąd stoicka koncepcja właściwego postępowania i cnoty nie różni się wiele od koncepcji Arystotelesa i starożytnych perypatetyków. 17

Wśród podstawowych obiektów, które natura zaleciła nam do wyboru, jest pomyślność naszej rodziny, naszych krewnych, przyjaciół, ojczyzny, rodu ludzkiego i świata w ogóle. Natura nauczyła nas także, że pomyślność dwóch jest bardziej pożądana niż jednego, pomyślność wielu czy wszystkich musi być nieskończenie bardziej pożądana. W następstwie tego, że jesteśmy tylko jedną osobą, gdyby nasza pomyślność miała być niezgodna z pomyślnością czy to całości, czy znacznej części całości, powinno to, nawet zgodnie z naszym własnym wyborem, dać pierwszeństwo rzeczy szerszej pożądanej. Ponieważ wszystkimi zdarzeniami w tym świecie kieruje opatrność mądrego, potężnego i dobrego Boga, możemy być przekonani, że cokolwiek się zdarzyło, zmierzało do pomyślności i perfekcji całości. Jeśli więc nas samych dotyka ubóstwo, choroba czy jakiegokolwiek inne nieszczęście, powinniśmy przede wszystkim użyć wszelkich starań w takiej mierze, w jakiej pozwala sprawiedliwość i nasz obowiązek wobec innych, by wybawić siebie z tej nieprzyjemnej sytuacji. Jeśli jednak po tym wszystkim, co mogliśmy zrobić, okazuje się to niemożliwe, winniśmy zadowolić się, 18

że porządek i doskonałość świata wymaga, byśmy na razie pozostali w tej sytuacji. A ponieważ pomyślność całości winna nawet dla nas być bardziej pożądana niż pomyślność nic nie znaczącej części, jaką my jesteśmy, nasza sytuacja, niezależnie od tego, co by to było, winna od tej chwili stać się dla nas obiektem sympatii, jeśli zachowamy pełną poprawność i prostolinijność uczucia i postępowania, na czym polega doskonałość naszej natury. Jeśli, rzeczywiście, nadarzyłaby się okazja do wyrwania się z tej sytuacji, naszym obowiązkiem jest skwapliwie z niej skorzystać. Okazało się oczywiste, że porządek świata nie wymaga już, abyśmy nadal pozostawali w tej sytuacji i wielki Władca świata zwyczajnie wezwał nas do wyjścia z niej, wskazując wyraźnie drogę, którą powinniśmy postępować. Ten sam przypadek występuje, jeśli chodzi o przeciwności losu dotyczące naszych krewnych, przyjaciół, nasz kraj. Jeśli bez pogwałcenia jakichś bardziej nienaruszalnych zobowiązań było w naszej mocy zapobiec albo położyć kres ich nieszczęściu, niewątpliwym naszym obowiązkiem było to uczynić. Właściwość działania, zasada, którą otrzymaliśmy od Zeusa, zasada dotycząca kierowania naszym postępowaniem ewidentnie wymaga tego od nas. Jeśli jednak nie leży całkowicie w naszej mocy ani zapobiec, ani położyć kresu nieszczęściu, winniśmy wtedy uważać ten przypadek za najbardziej fortunny ze wszystkich możliwych zdarzeń, możemy bowiem być pewni, że przyczynia się to najbardziej do pomyślności i porządku całości, czego my sami, gdyby przyświecała nam mądrość i sprawiedliwość, winniśmy najbardziej pragnąć. Jeśli uważamy siebie za część całości, której pomyślność winna być dla nas nie tylko głównym, ale jedynym celem naszych pragnień, jest to naszą ostateczną troską.

że pewne rzeczy zewnętrzne są zgodne, a pewne sprzeczne z naturą? — w takim, jak gdybyśmy byli istotami wyodrębnionymi z całości. Bo mogę powiedzieć, że jest zgodne z naturą, by noga była czysta. Ale jeśli weźmiemy ją w tym znaczeniu, że jest nogą i nieoddzielną częścią ciała, wtedy będzie musiała i wejść do błota, i stąpać po cierniach, a niekiedy nawet być oderżnięta dla dobra całego ciała. W przeciwnym razie nogą by być przestała.

Tak samo i o nas rozumieć trzeba. Czym jesteś? Człowiekiem. Jeśli więc spojrzysz na siebie jako na jednostkę wyodrębnioną z całości, jest zgodne z naturą, byś żył do późnej starości, byś opływał w dostatki i cieszył się zdrowiem. Jeżeli jednak spojrzysz na siebie jako na człowieka będącego częścią pewnej całości, wypadnie tobie, dla dobra tejże całości, raz zachorować, raz znowu podróżować morzem i narażać się na niebezpieczeństwa, raz zaznać zmartwienia, a nawet możesz umrzeć przed czasem. Dlaczegoż więc narzekasz?

Nie rozumiesz ty tego, że w przeciwnym razie jak owa noga już by nie była nogą, tak samo i ty nie byłbyś nadal człowiekiem?" *

Mądry człowiek nigdy nie uskarża się na przeznaczenie zgotowane mu przez Opatrzność, nie uważa też, że chaos panuje w świecie, jeśli z nim jest niedobrze. Nie spogląda na siebie jako na całość, oddzieloną i wyodrębnioną od wszystkich innych części natury, by troszczyć się o siebie i dla siebie. Patrzy na siebie w takim świetle, w jakim w wyobraźni widzi wielkiego geniusza natury i świata, spoglądającego na niego. Przejmuje, jeśli dozwolone mi będzie to wyrażenie, uczucia tego boskiego Bytu i uważa

* Arrian, lib. II c. 5 [patrz Epiktet, *Diatryby*, przekł. L. Joachimowicza, BKF, Warszawa 1961, s. 118-19].

siebie za atom, za cząsteczkę tego ogromnego nieskończonego układu, cząsteczkę, która musi i winna zginąć, jeśli wymaga tego dobro całości. Mając zaufanie do mądrości, która kieruje wszystkimi zdarzeniami życia ludzkiego, bez względu na dołę, która mu przypada, przyjmuje ją z radością, zadowolony, iż gdyby znał wszystkie związki i zależności między różnymi elementami świata, to właśnie byłby los, którego sam by pragnął dla siebie. Jeśli przypada mu życie, jest rad, że żyje, jeśli zaś śmierć, gdy natura nie potrzebuje go już tutaj, chętnie idzie tam, gdzie mu przeznaczone. Godzę się, jak to powiedział filozof, wyznawca cynizmu, którego nauki w tym względzie odpowiadają doktrynie stoickiej⁷, godzę się z taką samą radością i zadowoleniem na każdy los, który mi przypada. Bogactwo czy ubóstwo, przyjemność czy przykreść, zdrowie czy choroba, wszystko jedno; nie chciałbym też, by bogowie zmienili w jakimś względzie moje przeznaczenie. Gdybym miał prosić ich o coś więcej niż z ich hojności otrzymałem, to prośba, bym był powiadomiony wcześniej o tym, co zgodnie z ich życzeniem mi się dostanie, tak bym mógł pogodzić się z tą sytuacją i zademonstrować pogodę ducha, z jaką przyjąłem ich zrządzenie. Kiedy zamierzam wybrać się w podróż morską, mówi Epiktet, wybieram najlepszy okręt, najlepszego sternika i czekam na najlepszą porę, stosownie do tego, jak pozwolą mi moje okoliczności i obowiązki. Wymagają tego ode mnie rozważa i słuszność, zasady, które bogowie ustanowili do kierowania moim postępowaniem; lecz nie wymagają nic więcej; a jeśli, mimo wszystko, zerwie się burza, której nie może sprostać ani siła statku, ani zręczność sternika, nie będę się frasował o jej następstwa. Dopełniłem wszakże wszystkiego, co do mnie należało. Przewodnicy mojego postępo-

wania nie zalecają mi, bym się czuł nieszczęśliwy, bym był niespokojny, przygnębiony czy przerażony. Czy zatonimy, czy bezpiecznie przybijemy do portu to sprawa Zeusa, a nie moja. Zostawiam mu to całkowicie do decyzji, nie przerywam nawet mojego wypoczynku zastanawiając się, w którą stronę przechyli się jego postanowienie, ale przyjmuję, cokolwiek miało by to być, z równą obojętnością i zaufaniem ⁸.

Z tego pełnego zaufania do życzliwej mądrości, która 21 kieruje światem, i z całkowitego pogodzenia się z porządkiem, który ta mądrość uważa za słuszne ustanowić, wynikało z konieczności, że dla stoickiego mędrca wszystkie zdarzenia w życiu ludzkim są w znacznej mierze obojętne. Jego szczęście polega pospołu, po pierwsze, na kontemplacji szczęścia i doskonałości znakomitego systemu świata, dobrego rządu wielkiej sfery bogów i ludzi, wszystkich rozumnych bytów; i po drugie, na wypełnianiu obowiązku, właściwym działaniu w sprawach tego wielkiego świata, bez względu na to, jak niewielką część ta mądrość jemu przeznaczyła. Czy jego wysiłki są właściwe, czy niewłaściwe, może się okazać bardzo ważne dla niego w przyszłości. Nie muszą bynajmniej przynieść powodzenia czy zawodu; mogą nie wywołać żarliwej radości czy smutku, ani żarliwego pragnienia czy niechęci. Jeśliby wolał pewne zdarzenia od innych, jeśliby pewne sytuacje były obiektami jego wyboru a inne chciałby odrzucić, to nie dlatego, że uważałby jedne z nich za lepsze same w sobie w jakimś względzie od pozostałych albo że myślałby, iż jego szczęście byłoby pełniejsze w sytuacji, którą nazywa się fortunną, niż w tej sytuacji, którą uważa się za rozpaczliwą; lecz dlatego, że słuszność działania, otrzymana od bogów zasada do kierowania postępowaniem, wymagała od niego takiego wyboru czy odrzucenia

danego obiektu. Wszystkie jego uczucia zostały objęte i pochłonięte przez dwa wielkie umiłowania: umiłowanie spełnienia obowiązku i możliwie największego szczęścia wszystkich rozumnych, wrażliwych stworzeń. Jeśli chodzi o spełnienie tego drugiego umiłowania, pokładał pełne zaufanie do mądrości i władzy wielkiego Zarządcy świata. Jedyłą jego troską było spełnienie pierwszego; nie troszczył się o sam wynik, ale o słuszność swoich wysiłków. Bez względu na wynik miał zaufanie do wspaniałej potęgi i mądrości, iż skieruje go do osiągnięcia wielkiego celu, który on sam gorąco pragnął osiągnąć.

22 Ta słuszność wyboru i odrzucenia, choć początkowo została wyznaczona i niejako nam zalecona i wprowadzona do naszej świadomości przez obiekty wybrane i odrzucone i ze względu na nie, to jednak, gdy sobie to całkowicie uświadomimy, porządek, wdzięk, piękno, które wyróżnialiśmy w tym postępowaniu, szczęście z tego wypływające, którego doznawaliśmy, z konieczności zaczynało wydawać się nam dużo bardziej wartościowe niż faktyczne uzyskanie różnych obiektów naszego wyboru, czy faktyczne usunięcie obiektów odrzuconych. Stosowanie się do zasady właściwego postępowania spowodowało szczęście i splendor; niestosowanie zaś nieszczęście i hańbę natury ludzkiej.

23 Wszelako dla mądrego człowieka, gdy jego uczucia w pełni podporządkowują się przewodnim zasadom jego natury, dokładne stosowanie się do właściwych reguł postępowania jest równie łatwe we wszystkich okolicznościach. Gdy sprzyja mu powodzenie, dziękuje Zeusowi za postawienie go w okolicznościach, które łatwo było opanować i które mało dawały okazji do zrobienia czegoś złego. Gdy dotyczą go przeciwności, jednakowo dziękuje reżyserowi tego widowiska, którego tematem jest

życie ludzkie, za to, że uczynił jego przeciwnikiem silnego atletę, z którym zmaganie, choć będzie brutalniejsze, to zwycięstwo przyniesie więcej sławy, a będzie równie pewne. Czyż może przynieść wstyd taki smutek, który dotknie nas bez naszej winy, wtedy gdy nasze postępowanie jest w pełni właściwe? A więc nie może zdarzyć nam się zło, a, przeciwnie, największe dobro i pożytek. Człowiek dzielny cieszy się z niebezpieczeństw, w których, nie z braku rozwagi z jego strony, pogrążył go los. Dają one okazję do wykazania bohaterskiego męstwa, którego stosowanie przynosi wielkie zadowolenie, wynikające ze świadomości słusznego, zasłużonego podziwu. Ktoś, kto panuje nad wszystkimi swoimi ruchami, nie objawia niechęci do zmierzenia swej siły i kompetencji z najsilniejszym przeciwnikiem. Tak samo, ktoś, kto panuje nad swoimi namiętnościami, nie obawia się żadnych okoliczności, w których może uważać za słuszne umieścić go Zarządca świata. Hojność boskiego Bytu obdarzyła go cnotami, które sprawiają, że dominuje nad wszystkimi sytuacjami. Jeśli doznaje przyjemności, ma dość umiarkowania, by ją pohamować; jeśli doznaje smutku, ma dość wytrzymałości, by go znieść; jeśli to jest niebezpieczeństwo albo śmierć, posiada dość wielkoduszności i dzielności, by je lekceważyć. Zdarzenia życia ludzkiego nie znajdują go nigdy nieprzygotowanym lub zgubionym w wysiłkach zachowania właściwych uczuć i postępowania, które, w jego rozumieniu, zapewnia mu jednocześnie i szczyt, i szczęście.

Otóż stoicy uważali życie ludzkie za grę wymagającą 24 wielkiej zręczności, w której jednakże jest mieszanina możliwości, albo to, co pospolicie nazywa się szansą. W takich grach stawka jest zazwyczaj niewielka, a cała przyjemność z gry polega na dobrej grze, uczciwej grze,

zręcznej grze. Jeśli jednak bez względu na swą zręczną grę dobry gracz musiałby na skutek trafu przegrać, przegraną należałoby potraktować żartobliwie raczej niż popaść w żal. Nie zrobił fałszywego posunięcia; nie zrobił nic, czego by się musiał wstydzić; w pełni wykorzystał całą przyjemność z gry. Jeśli, odwrotnie, złemu graczowi bez względu na wszystkie jego błędy, w podobny sposób udało się zwyciężyć, jego zwycięstwo dałoby mu tylko niewielką satysfakcję. Jest upokorzony wspomnieniem wszystkich błędów, które popełnił. Nawet podczas trwania gry nie może doznać całej przyjemności, jakiej ta gra może dostarczyć. Brak znajomości reguł gry, strach, wątpliwość, wahanie są nieprzyjemnymi doznaniem, które poprzedzają niemal każdy jego ruch; a kiedy dokonał tego ruchu, upokorzenie, że to był wielki błąd, zazwyczaj zamyka nieprzyjemny krąg jego doznań. Życie ludzkie, ze wszystkimi korzyściami, które mogą się zdarzyć, zgodnie ze stoikami, powinno się uważać po prostu za małą stawkę, rzecz w żadnym razie nie zasługującą na okazanie zainteresowania. Nasza gorliwa troska winna dotyczyć nie stawki, ale właściwych metod gry. Jeśli sprowadzaliśmy nasze szczęście do wygrania stawki, sprowadzaliśmy je do spraw, które leżą poza naszą władzą i nie prowadzą tam, gdzie my zmierzamy. Z konieczności narażamy się na nieustanny strach i niepokój, a często na bolesne, upokarzające zawody. Jeśli sprowadzilibyśmy szczęście do dobrej, uczciwej, mądrej i zręcznej gry; krótko mówiąc, do właściwego postępowania, wtedy sprowadzilibyśmy je do tego, co przez właściwą dyscyplinę, wychowanie i zainteresowania może być całkowicie w naszej władzy i będzie zgodzać się z kierunkiem naszych dążeń. Nasze szczęście jest całkowicie bezpieczne i poza zasięgiem przypadku. Jeśli wynik naszego postępowania był od nas

niezależny, to również nas nie interesował i mogliśmy nie odczuwać ani strachu, ani niepokoju z jego racji; nawet nie moglibyśmy odczuć bolesnego, upokarzającego zawodu.

Otóż samo życie ludzkie, tak samo jak każda korzyść czy szkoda, która może się wydarzyć człowiekowi, może zgodnie z różnymi okolicznościami być właściwym obiektem wyboru albo odrzucenia. Jeśli w naszej obecnej sytuacji było więcej okoliczności zgodnych z naturą niż przeciwnych jej, tym samym więcej było okoliczności godnych wyboru niż godnych odrzucenia. W tym przypadku życie na ogół jest właściwym obiektem wyboru i reguła właściwego postępowania wymaga, byśmy przy życiu pozostali. Jeśli z drugiej strony, w naszej obecnej sytuacji jest więcej okoliczności bez nadziei na poprawę, przeciwnych naturze niż jej odpowiadających, tym samym jest więcej okoliczności godnych odrzucenia niż godnych wyboru; samo życie w tym przypadku staje się dla mądrego człowieka obiektem odrzucenia i nie tylko wolno mu pozbyć się go, lecz reguła właściwego postępowania, zasada, którą dali mu bogowie do kierowania jego postępowaniem, wymaga tego. Mówi Epiktet⁹: Dekret zakazuje ci mieszkać w Nikopolu. — Nie mieszkam. — Zakazuje ci również mieszkać w Atenach. — Już mnie nie ma w Atenach. — Zakazuje ci mieszkać także i w Rzymie. — Jużem wyniósł się z Rzymu. — Masz przebywać na małej skalistej wyspie Gyaros. — Przebywam. Ale komin domu na Gyaros dymi. Jeśli dym jest umiarkowany, wytrzymam i zostanę tam, jeśli ogromny, przeniosę się do domu, z którego tyran mnie nie wypędzi. Bo na tamto miejsce pobytu droga jest dla każdego otwarta. Zrzucam więc z siebie ostatnią powłokę, to znaczy ciało, a od tej chwili nikt na świecie nie ma ni cienia władzy nade mną.

Jeśli twoja sytuacja jest w całości nieprzyjemna, jeśli komin twojego domu nadto dymi, mówią stoicy, idź naprzód za wszelką cenę. Lecz idź naprzód bez sarkania, bez szemrania i narzekania. Idź naprzód spokojnie, zadowolony, uradowany, składając dzięki bogom, którzy przez swą nieskończoną hojność otworzyli bezpieczną cichą przystań śmierci, zawsze gotową przyjąć nas powracających z burzliwego oceanu życia ludzkiego; bogowie przygotowali to nienaruszalne, nietknięte, doskonałe schronisko, zawsze otwarte, zawsze dostępne; całkowicie poza zasięgiem ludzkiej złości i niesprawiedliwości; wystarczająco obszerne, by pomieścić zarówno tych, którzy pragną, jak i tych którzy nie chcą w nim się schronić: schronisko, które pozbawia ludzi wszelkich pretekstów do skarg, a nawet do myślenia, że człowieka może spotkać w jego życiu zło, chyba, że zło będące wynikiem jego błędów i słabości.

- 26 W kilku fragmentach filozofii stoickiej, których spuścizna zachowała się do naszych dni, mówi się czasami o rozstaniu z życiem w wesołym, a nawet w beztroskim nastroju, co, gdybyśmy mieli rozważać te ustępy odrębnie, mogłoby skłonić nas do myślenia, że stoicy wyobrażali sobie, że mogliby nie popełniając nic niewłaściwego pozbyć się życia bezsensownie i kapryśnie, gdy poczują w sercu rozgoryczenie i niepokój. „Brak mi sił, mówi Epiktet, wieszczować u tego człowieka, który mi opowiada bez końca, jak on to nie wojował w Myzji. — Opowiadałem ci, jakem to ja, ho! ho! zdobył owo wzgórze. Hm, no a teraz opowiem ja tobie znówu, jakem to ja sam na owym wzgórzu z kolei osaczon został”¹⁰. Jeśli nie chcesz mieć do czynienia z jego długimi opowiadaniem, nie przyjmuj zaproszenia na jego wieczerzę. Jeśli przyjmujesz, nie masz najmniejszego pretekstu do narzekania na

jego długie opowieści. Ten sam przypadek występuje w tym, co nazywamy złem w życiu ludzkim. Nigdy nie narzekaj na to, czego możesz się pozbyć w każdej chwili. Pomijając ten wesoły nastrój a nawet pozorną lekkomyślność, to alternatywa rozstania z życiem i zachowania życia była dla stoików sprawą bardzo poważnych i istotnych przemyśleń. Nigdy nie powinniśmy rozstawać się z życiem bez wyraźnego wezwania tej najwyższej Władzy, która pierwotnie życiem nas obdarzyła. Powinniśmy jednak uważać, że wzywa się nas do rozstania z życiem nie tylko w wyznaczonym, nieprzekraczalnym terminie żywota ludzkiego. Kiedy tylko przezorność tej najwyższej Władzy uczyni nasze życie raczej obiektem odrzucenia niż wyboru; wielka zasada, którą od niej otrzymaliśmy do kierowania naszym postępowaniem, wymaga wtedy naszego odejścia. Otóż można wtedy usłyszeć groźny, a zarazem życzliwy głos boskiego Bytu wyraźnie wzywający nas do uczynienia tego.

Z tego względu, zgodnie ze stoikami, może być obowiązkiem człowieka mądrego pozbawić się życia, choć jest w pełni szczęśliwy; podczas gdy, odwrotnie, człowiek słaby może mieć obowiązek pozostać przy życiu, choć z konieczności jest nieszczęśliwy. Jeśli w sytuacji człowieka mądrego więcej było okoliczności z natury godnych odrzucenia niż godnych wyboru, cała sytuacja stawała się godna odrzucenia i zasada, którą dali mu bogowie do kierowania jego postępowaniem, wymagała, by porzucił życie tak szybko, jak dane okoliczności uczynią to dogodnym. Mógł być wszelako całkowicie szczęśliwy, choćby w czasie kiedy uważał za właściwe pozostać przy życiu. Zakładał swoje szczęście nie na uzyskaniu obiektów swego wyboru albo unikaniu obiektów odrzucenia; lecz zawsze wybierając i odrzucając najściślej zgodnie z tym, co

właściwe; nie na osiągnięciu, lecz na stosowności swoich usiłowań i starań. Jeśli w sytuacji człowieka słabego, przeciwnie, było więcej okoliczności z natury godnych wyboru niż odrzucenia, cała jego sytuacja stawała się godna wyboru i jego obowiązkiem było pozostać przy życiu. Był on jednakże nieszczęśliwy nie wiedząc, jak wykorzystać te okoliczności. Choćby jego karty były zawsze dobre, nie wiedział, jak nimi grać, i nie mógł znaleźć prawdziwego zadowolenia ani w toku, ani w wyniku gry bez względu na to, jaki obrót by przyjęła *.

28 Słuszność wyboru w pewnych warunkach dobrowolnej śmierci, choć zapewne podkreślana silniej przez stoików, niż przez inne starożytne szkoły filozoficzne, jest jednakże doktryną wspólną im wszystkim, głosili ją nawet pojedynczy, beztroscy epikurejczycy. W okresie działania założycieli głównych szkół filozofii starożytnej, podczas wojen peloponeskich i w wiele lat po ich zakończeniu, we wszystkich republikach greckich panował chaos wywołany przez szaleńczo wicrzycielskie frakcje; poza swoimi granicami zaś republiki były zaangażowane w krwawych wojnach, a każda z nich chciała zdobyć nie tylko hegemonię czy nowe terytorium, ale wytępić całkowicie swoich nieprzyjaciół, albo, co było nie mniej okrutne, zepchnąć ich do najgorszego położenia, jakim było rodzime niewolnictwo, sprzedając wszystkich, mężczyzn, kobiety, dzieci, jak stada bydła, oferującym najwyższą cenę. Fakt, że większość z tych państw nie miała wielkiej siły, sprawiał, iż dla każdego z nich nie było nieprawdopodobne, że one same mogą popaść w takie nieszczęście, które często albo przynieśli, albo usiłowali przynieść swoim sąsiadom.

* Patrz Cicero, *De finibus*, rozdz. 18, wydanie Oliveta [O najwyższym dobru i złu, op. cit., s. 317-19].

W tym chaotycznym stanie rzeczy najdoskonalsza niewinność człowieka towarzysząca jego wysokiej pozycji i największym zasługom dla ogółu, nawet w kraju i wśród krewnych i współobywateli, nie zapewniała mu bezpieczeństwa wobec zagrożenia od czasu do czasu skazaniem na najokrutniejszą, haniebną karę ze względu na dominację wrogiej szaleńczej frakcji. Jeśli został jeńcem wojennym albo jeśli miasto, którego był obywatelem, zostało podbite, był narażony na jeszcze większe, jeśli to w ogóle możliwe, krzywdy i zniewagi. Jednakże każdy człowiek naturalnie, albo raczej z konieczności, przyzwyczajają swoją wyobraźnię do nieszczęść, na jakie zgodnie z jego przewidywaniami jego sytuacja często go naraża. Niemożliwe, aby żeglarz nie myślał często o sztormach i katastrofie morskiej, i o zatonięciu statku, i o tym, jak on sam będzie się czuł i postępował w takiej sytuacji. Nie było też możliwe, aby grecki patriota czy bohater tak samo nie przyzwyczajał swojej wyobraźni do różnych nieszczęść, na jakie narażała go często, a nawet stale jego sytuacja, jak zdawał sobie z tego sprawę. Jak tubylec amerykański przygotowuje swoją pieśń śmierci i zastanawia się, jak powinien postępować, kiedy wpadnie w ręce swoich wrogów i zostanie skazany na śmierć w powolnych torturach, wśród obelg i drwin wszystkich widzów¹¹, tak grecki patriota czy bohater nie mógł uniknąć częstych rozmyślań, jak znosić cierpienie, a zarazem, jak postępować na wygnaniu, w niewoli, skazany na pozbawienie wolności, na tortury, gdy znajdzie się obliczu śmierci. Lecz filozofowie wszelkich szkół bardzo właściwie przedstawiali cnotę; to znaczy mądre, sprawiedliwe, stanowcze i umiarkowane postępowanie; nie tylko jako możliwą, lecz jako pewną i niezawodną drogę do szczęścia, nawet w życiu doczesnym. To postępowanie wszelako nie

mogło zawsze wykluczyć, a czasami nawet mogło narazić osobę, która tak postępowała, na wszelkie nieszczęścia, które wynikały z niepewnej sytuacji spraw publicznych. Usiłowali więc pokazać, że szczęście jest całkowicie, a przynajmniej w wielkiej mierze niezależne od losu; stoicy, że jest całkowicie niezależne, zwolennicy Platona i perypatetycy, że w znacznej mierze. Mądre, rozsądne, dobre postępowanie jest postępowaniem, które w pierwszym rządzie może zapewnić powodzenie we wszelkich przedsięwzięciach; i po drugie, jeśli nie przyniesie powodzenia, to serce nie jest pozostawione bez pociechy. Człowiek cnotliwy mógł doznawać pełnej aprobaty własnego sumienia; a poza tym mógł czuć, że bez względu na to, jak bardzo pożałowania godne mogą być rzeczy zewnętrzne, to w sercu jego panuje cisza, spokój i harmonia. Mógł także na ogół pocieszać siebie mając przekonanie, że bardzo rozumny bezstronny obserwator darzy go miłością i szacunkiem i nie może zawieść w podziwianiu go i w żałowaniu, iż spotkało go nieszczęście.

²⁹ Ci filozofowie usiłowali w tym samym czasie pokazać, że największe nieszczęścia, jakie mogą przypaść człowiekowi, można znieść łatwiej niż myślimy. Usiłowali wskazać pocieszenie, jakie może przypaść człowiekowi zepchniętemu do stanu ubóstwa, zesłanemu na wygnanie, narażonemu na niesprawiedliwość protestów ogółu, borykającemu się ze ślepotą, głuchotą, schyłkiem długiego życia i zbliżającej się śmierci. Wskazywali także na momenty, które mogą się przyczynić do podtrzymania jego wytrwałości wśród udręk bólu a nawet tortur, w chorobie, w smutku po utracie dzieci, po stracie przyjaciół i krewnych itd. Kilka fragmentów, które zachowały się do naszych czasów z pism starożytnych filozofów na ten temat, stanowi, być może, jedno z najbardziej pouczających a równocześnie

interesujących kart spuścizny starożytności. Nastawienie i dojrzałość ich nauk tworzy wspaniałą kontrast z przygnębiającym, płaczącym, skamłającym tonem niektórych współczesnych kierunków.

Kiedy jednak ci starożytni filozofowie usiłowali w ten sposób sugerować myśli, które mogłyby, jak mówi Milton, uzbroić człowieka o zatwardziałym sercu w nieustępliwą cierpliwość jak potrójnie odporną stalą; w tym samym czasie wysilali się ponad wszystko, by przekonać swoich zwolenników, że śmierć nie jest ani nie może być złem; oraz że gdyby ich sytuacja stała się kiedykolwiek zbyt ciężka, by mogli wytrwale ją przetrzymać, lek jest gotowy, drzwi są otwarte i można bez obaw wyjść, kiedy się zechce. Jeśli nie ma innego świata poza naszym, śmierć, mówili, nie może być złem; gdyby zaś był inny świat, bogowie także powinni w nim być, a sprawiedliwy człowiek nie powinien obawiać się zła, jeśli jest pod ich opieką. Krótko mówiąc, ci filozofowie przygotowywali pieśń śmierci, jeśli tak mogą powiedzieć, którą greccy patrioci i bohaterowie mogli wykorzystać we właściwych okolicznościach; ze wszystkich zaś szkół stoicy, myślę, że należy to przyznać, przygotowali pieśń najbardziej śmiałą i porywającą.

Samobójstwo nie wydawało się nigdy bardzo pospolite wśród Greków. Z wyjątkiem Kleomenesa¹² nie mogę obecnie przypomnieć sobie innego słynnego czy to patrioty czy bohatera greckiego, który zadał sobie śmierć własną ręką. Śmierć Arystomenesa nie należy tak samo do autentycznej historii jak śmierć Ajaksa¹³. Powszechnie znane opowiadanie o śmierci Temistoklesa¹⁴, choć należy do tego okresu, lecz ma wszystkie cechy jak najbardziej romantycznej opowieści. Ze wszystkich bohaterów greckich, których żywoty napisał Plutarch, Kleomenes zdaje

się jedynym, który zginął w ten sposób. Teramenes, Sokrates i Focjusz¹⁵, którym z całą pewnością nie brakowało odwagi, znieśli skazanie na uwięzienie i cierpliwie podporządkowali się śmierci, z niesprawiedliwego wyroku wydanego przez ich współobywateli. Dzielny Eumenes dał się pojmać przez własnych zbuntowanych żołnierzy, którzy doprowadzili go do jego wroga Antygona, by w końcu umrzeć śmiercią głodową, bez próby użycia siły¹⁶. Dzielny Filopojmen pozwolił wziąć się do niewoli Meseńczykom, został wrzucony do ciemnicy i prawdopodobnie sekretnie otruty¹⁷. Otóż wielu filozofów rzeczywiście zmarło w ten sposób; ich żywoty jednak tak nierozumnie zostały napisane, że niewiele zaufania można mieć do większości przekazanych opisów. Rozporządzamy trzema różnymi opisami śmierci stoika Zenona. Jeden mówi, że ciesząc się doskonałym zdrowiem przez dziewięćdziesiąt lat życia upadł przypadkiem wychodząc ze swojej szkoły, i choć doznał tylko złamania i przemieszczenia kości palca, uderzył dłonią o ziemię i zgodnie ze słowami Niobe z tragedii Eurypidesa powiedział: *Idę, daczego mnie wołasz?* i powróciwszy natychmiast do domu, powiesił się¹⁸. W tym wieku można by było oczekiwać, iż miał więcej cierpliwości. Inny opis mówi, że w tym samym wieku i w następstwie takiego samego wypadku zagłodził się na śmierć. Trzeci opis relacjonuje, że w wieku siedemdziesięciu dwóch lat zmarł śmiercią naturalną; jest to najbardziej prawdopodobny opis z wszystkich trzech, a popiera to autorytet Perseusza, jego współczesnego, który miał wszelkie szanse, by być dobrze poinformowanym; Perseusz był początkowo niewolnikiem, a potem przyjacielem Zenona¹⁹. Pierwszy opis zawdzięczamy Apoloniuszowi z Tyru, który działał mniej więcej w czasie cesarza Augusta w dwieście albo trzysta lat po śmierci Zenona. Nie wiem,

kto jest autorem drugiej relacji. Apoloniusz, który sam był stoikiem, mógł prawdopodobnie myśleć, że przyniesie to zaszczyt założycielowi szkoły, który tyle mówił o dobrowolnej śmierci, umrzeć z własnej ręki. Ludzie pióra, choć po śmierci mówi się o nich znacznie częściej niż o największych władcach czy mężach stanu, za życia są na ogół tak skromni i mało znaczący, że współcześni im historycy nieczęsto zapisują ich przygody. Pisarze potomni w celu zaspokojenia ciekawości ogółu nie mając autentycznych dokumentów ani do poświadczenia ich opowieści, ani do ich zaprzeczenia, zdają się często kształtować je według własnej wyobraźni; prawie zawsze zaś ze znaczną domieszką fantazji. W tym szczególnym przypadku fantazja, choć poparta autorytetem, zdaje się przeważać nad tym, co prawdopodobne, choć podtrzymują ją najlepsi autorzy. Diogenes Laertios wyraźnie przedkłada opowieść Apoloniusza. Lukian i Laktancjusz zdają się dawać wiarę, że Zenon dożył sędziwego wieku i wierzą w jego gwałtowną śmierć²⁰.

Ten rodzaj dobrowolnej śmierci zdaje się częściej prze-³²
wahać wśród dumnych Rzymian niż to występowało wśród pełnych życia, pomysłowych i uprzejmych Greków. Zdaje się, że nawet wśród Rzymian zwyczaj nie ustalił się we wczesnym okresie i w tym, co się nazywa złotym wiekiem republiki. Popularna opowieść o śmierci Regulusa²¹, choć jest zapewne legendą, nigdy nie mogłaby być wymyślona, gdyby uważano, że na tego bohatera mogła spaść niesława, jeśliby cierpliwie poddał się torturom, jakie Kartagińczycy jakoby wobec niego zastosowali. W późniejszych wiekach dziejów republiki, jak rozumiem, takie podporządkowanie pociągnęłoby za sobą pewną niesławę. W różnych wojnach domowych, które poprzedziły upadek republiki, wielu wybitnych ludzi wszystkich

rywalizujących partii wołało raczej zadać sobie śmierć własną ręką niż dostać się w ręce nieprzyjaciół. Śmierć Katona, sławiona przez Cyncerona, potępiona zaś przez Cezara²², stała się przedmiotem bardzo poważnej kontrowersji między najbardziej błyskotliwymi, zapewne, rzecznikami tej sprawy jacy istnieli kiedykolwiek w świecie i nazaczyła piętnem chwały ten rodzaj umierania, który, jak się wydaje, zachował się przez kilka następnych wieków. Elokwencja Cyncerona przewyższała elokwencję Cezara. Podziw przewyższył znacznie stronę potępiającą i miłośnicy wolności przez wiele następnych stuleci uważali Katona na najbardziej godnego szacunku męczennika partii republikańskiej. Przywódca partii, stwierdza kardynał de Retz, może robić, co mu się podoba; dopóki przyjaciele darzą go zaufaniem, nie może postępować źle²³; maksyma, której słuszność jego eminencja wielokrotnie miał okazję sprawdzić osobiście. Katon, jak się wydaje, do wszystkich swoich cnót dodał cnotę doskonałego kompana do butelki. Nieprzyjaciele oskarżali go o pijaństwo, ale, jak mówi Seneka, ktokolwiek zarzucałby tę wadę Katonowi, uzna, iż znacznie łatwiej jest udowodnić, że pijaństwo jest cnotą, niż że Katon podlegał jakiegokolwiek przywarze²⁴.

- ³³ W okresie cesarstwa ten sposób umierania przez dłuższy czas uchodził za najzupełniej wytworny. W listach Pliniusza²⁵ znajdujemy opis śmierci wielu osób, które wybrały taki sposób pozabawienia się życia, raczej z próżności i dla ostentacji, jak się wydaje, niż z właściwej czy koniecznej racji nawet w oczach trzeźwych, rozsądnych stoików. Nawet panie, które rzadko nie nadążają za modą, najniepotrzebniej, jak się wydaje, często wybierały ten sposób umierania; i jak kobiety z Bengalu decydowały się towarzyszyć, w niektórych okolicznościach,

swoim małżonkom do grobu. Panowanie tej mody z całą pewnością przyczyniło się do wielu zgonów, które bez tego nigdy by nie nastąpiły. Jednakże całe spustoszenie, jakie to być może największe zastosowanie ludzkiej próżności i buty dało okazję, zapewne nigdy nie było znaczne.

Zasada samobójstwa, ta zasada w pewnych przypadkach mogła przekonać nas, że działanie gwałtowne jako przedmiot podziwu i aprobaty zdaje się całkowicie należeć do czystej filozofii²⁶. Krzepki, zdrowy aspekt natury zdaje się nigdy nie popychać nas do samobójstwa. Istnieją rzeczywiście pewne rodzaje melancholii (choroba, której podobnie jak innym przypadłościom niestety podlega natura ludzka), które zdają się towarzyszyć temu, co można by nazwać nieprzezwykłą chęcią samozniszczenia. Często w warunkach największej pomyślności zewnętrznej, a czasami także pomimo najpoważniejszych i najgłębszych uczuć religijnych, wiadomo, że ta choroba pociąga nieszczęsne ofiary do tak fatalnego końca. Nieszczęśliwe osoby, które giną w tak marny sposób, są właściwymi obiektami nie krytyki, lecz współczucia. Próba ukarania ich, gdy są poza zasięgiem wszelkiej kary ludzkiej, nie jest bardziej absurdalna, niż jest niesprawiedliwa. Ta kara może spaść jedynie na pozostałych przy życiu przyjaciół i krewnych, którzy są zawsze całkowicie niewinni i dla których strata przyjaciela w ten niegodny sposób musi być zawsze wystarczająco ciężkim ciosem. Krzepki, zdrowy aspekt natury popycha nas do unikania takiego nieszczęścia we wszystkich okolicznościach; w wielu okolicznościach do obrony przeciw niemu, choć może się zdarzyć, a nawet może istnieć pewność, że zginiemy broniąc się. Kiedy jednak ani nie byliśmy w stanie obronić się, ani nie zginęliśmy broniąc się, nie ma takiego

naturalnego czynnika, nie ma względu na aprobatę rzekomego bezstronnego widza ani na sąd człowieka wewnętrznego, które by mogły popychać nas do ucieczki od tej sytuacji przez zadanie sobie śmierci. Jedynie świadomość własnej słabości, nasza niemożność przetrzymania nie-szczęścia z właściwym męstwem i wytrwałością może pociągnąć nas do takiego postanowienia. Nie pamiętam, bym czytał albo słyszał o dzikim mieszkańcu Ameryki, który, wzięty do niewoli przez wrogie plemię, przyspieszyłby swój koniec, aby uniknąć śmierci po poprzednich torturach i wśród obelg i kpin nieprzyjaciół. Widzi on swoją chwałę w mężnym wytrzymaniu tortur i w odpowiedzi na te obelgi dziesięciokrotnie silniejszą pogardą i drwiną.

35 Jednakże ta pogarda życia i śmierci, a jednocześnie najpełniejsze podporządkowanie się porządkowi Opatrzności, całkowite zadowolenie z każdego zdarzenia, które bieg spraw ludzkich był w stanie połączyć można rozważać jako dwie podstawowe teorie, na których opiera się cała struktura moralności stoickiej. Niezależnego i śmiałego, ale często przykrego Epikteta można uważać za wielkiego apostoła pierwszej z tych teorii. Łagodnego, ludzkiego, życzliwego Antoninusa²⁷ za apostoła drugiej.

36 [Epiktet] wyzwolony niewolnik Epafrodyta, w młodości traktowany brutalnie przez grubiańskiego pana, w późniejszych latach został wygnany z Rzymu i Aten za sprawą zazdrości i kaprysu Domicjana i zmuszony do zamieszkania w Nikopolis i każdej chwili mógł być wysłany przez tego tyrana do Gyaros, a być może skazany na śmierć²⁸, mógł zachować spokój jedynie dzięki pielęgnowaniu w sercu najwyższej pogardy dla życia ludzkiego. Nigdy nie unosi się zadowoleniem, a zgodnie z tym, jego narracja jest najbardziej ożywiona, kiedy przedstawia

białość i czczość wszelkich przyjemności i przykrości życiowych.

Dobrodusznego cesarza, absolutnego władcę całej cywilizowanej części świata, który z całą pewnością nie miał szczególnej przyczyny do narzekania na swój los, podziwiamy, gdy wyraża zadowolenie ze zwykłego biegu rzeczy i wtedy gdy wskazuje jego piękno nawet tam, gdzie prostaccy obserwatorzy nie są zdolni go dojrzeć. Jest pewna stosowność, a nawet pociągający wdzięk, upewnia, w podszłym wieku tak samo jak w młodości; zaś słabość i zniedołężnienie jednego wieku są tak samo zgodne z naturą jak rozkwit i siła drugiego stanu²⁹. Także śmierć jest tak samo stosownym zakończeniem starości jak młodość jest zakończeniem dzieciństwa. Jak mówi się często, zwraca uwagę przy innej okazji, że lekarz zalecił temu człowiekowi jazdę konną albo zimne kąpiele, albo chodzenie boso; tak i powiedzieć można, że Natura, wielki zarządca i lekarz wszechrzeczy zaleciła temu człowiekowi chorobę, albo amputację nogi, albo stratę dziecka. Z przepisu zwykłych lekarzy chory przyjmuje wiele gorzkich lekarstw; przechodzi wiele bolesnych operacji. Jednakże kierując się bardzo niepewną nadzieją odzyskania w wyniku tego zdrowia, chętnie podporządkowuje się temu. W ten sam sposób chory może mieć nadzieję, że najprzykrzejsze zalecenia Lekarza natury przyczynią się do jego zdrowia, do jego ostatecznego powodzenia i szczęścia; może też całkowicie być przekonany, że nie tylko przyczynią się, ale są niezbędne dla zdrowia, powodzenia i szczęścia wszechświata, do poparcia i postępu wielkiego planu Zeusa. Gdyby tak nie było, wszechświat nigdy by ich nie stworzył. Jego Wszechmądry Architekt i Zarządca nigdy by nie dopuścił do ich powstania. Jak wszystkie nawet najmniejsze współdziałające z sobą cząstki wszech-

świata doskonale pasują do siebie i wszystkie przyczyniają się do stworzenia olbrzymiego scalonego związku, tak wszystkie, nawet najmniej znaczące z kolejnych następujących po sobie zdarzeń, tworzą części i to niezbędne części tego wielkiego łańcucha przyczyn i skutków, które nie mają początku i nie będą miały końca; a ponieważ wszystkie z konieczności wynikają z pierwotnego układu i urzędnienia całości, to tak samo są istotnie konieczne nie tylko do pomyślności, ale nawet do samego istnienia. Jeśli ktoś nie przyjmuje z miłością tego, co się wydarza, jeśli ktoś żałuje, że mu się to wydarzyło, pragnie, na miarę jego możliwości, zatrzymać ruch wszechświata, zerwać wielki łańcuch następstw, przez którego postęp ten układ może jedynie utrzymać się i trwać i ze względu na drobną wygodę własną pragnie rozstroić i rozłożyć cały mechanizm ³⁰. W innym miejscu mówi: „Na wszystko się godzę, co jest zgodne z tobą, o wszechświecie! Nic mi nie jest za wczesne, nic za późne, co tobie w porę. Wszystko mi jest owocem, co przynoszą twe pory, o naturo! Z ciebie wszystko, w tobie wszystko, dla ciebie wszystko. Ów mówi: «O miłe miasto Kekropsa!» ³¹ a ty nie powiesz «O miłe miasto Zeusa?»” ³².

³⁸ Z tych bardzo subtelnych teorii stoicy, a przynajmniej pewni stoicy, próbowali wyprowadzić wszystkie swoje paradoksy.

³⁹ Mędrzec stoicki usiłował przejąć pogląd wielkiego Zarządcy wszechświata i ujrzeć sprawy w tym samym świetle, w jakim widział je boski byt. Lecz dla wielkiego Zarządcy wszechświata wszystkie różnorodne zdarzenia, które mogą nastąpić za sprawą jego opatrności, to co dla nas wydaje się najmniejsze czy największe, pęknięcie bańki mydlanej, jak mówi Pan Pope ³³, i świata, na przykład, są całkowicie równe znaczeniem; są całkowicie równymi

cząstkami wielkiego łańcucha, który od początku istnienia świata On nam przeznaczył, jako jednakowe skutki tej samej bezbłędnej mądrości, tej samej powszechnej, bezgranicznej łaskawości. Dla mędrca stoickiego wszelkie te różnorodne zdarzenia były w ten sam sposób całkowicie równe. W toku tych wszystkich zdarzeń przyznany mu był rzeczywiście mały dział, którym kierował i zarządzał. W tym dziale usiłował on działać możliwie najwłaściwiej i postępować zgodnie z rozkazami, które, jak uważał, zostały mu zalecone. Nie okazywał jednak pełnej niepokoju, żarliwej troski o powodzenie, czy o nieudane wyniki swoich najbardziej sumiennych wysiłków. Największa pomyślność, tak samo jak całkowite zniszczenie tego małego działu, tego małego układu, który w pewien sposób został powierzony jego opiece, były całkowicie mu obojętne. Gdyby te zdarzenia od niego zależały, wybrałby jedno odrzucając inne. Ponieważ nie zależały od niego, miał zaufanie do najwyższej mądrości i był całkowicie zadowolony, że jakiegokolwiek zdarzenie, które nastąpiło, było właśnie tym zdarzeniem, którego by z największą chęcią i oddaniem pragnął, gdyby znał wszystkie związki i zależności między rzeczami. Wszystko, co zrobił pod wpływem i kierunkiem tych czynników, było w pełni doskonale; kiedy zaś wyciągnął palec, przykład powszechnie stosowany przez stoików, wykonywał czynność pod każdym względem tak samo chwalebna, tak samo godną uznania i podziwu, jak wtedy gdy oddawał życie w służbie ojczyzny. Dla wielkiego Zarządcy wszechświata bowiem, najmniejsze i największe zastosowanie jego władzy, ukształtowanie i rozpad świata, tak samo jak ukształtowanie i rozpad bańki mydlanej było równie łatwe, równie godne podziwu, a także równie było wynikiem tej samej boskiej mądrości i łaskawości; tak więc dla stoickiego mędrca,

to co byśmy nazwali wielkim czynem, nie wymagało większego wysiłku niż drobny czyn; było jednak łatwe, wynikało dokładnie z tych samych zasad, nie było pod żadnym względem bardziej chwalebne i godne większego uznania i podziwu.

- 40 Jak wszyscy ci, którzy osiągnęli ten stan doskonałości, byli jednak szczęśliwi, tak ci, którzy choćby w najmniejszym stopniu do niego nie doszli, choć zbliżyli się do niego maksymalnie, byli jednak nieszczęśliwi. Jak człowiek, który jest jedynie jeden cal pod wodą, nie może lepiej oddychać, mówili, niż ten, kto jest sto jardów pod powierzchnią, tak człowiek, który całkowicie nie podporządkował swoich osobistych, niesprawiedliwych i samolubnych uczuć, który żarliwie pragnie czegoś, ale nie powszechnej szczęśliwości, który nie wynurzył się całkowicie z przepaści rozpacz i chaosu, w jaką pchnęła go żądza zaspokojenia tych osobistych, niesprawiedliwych, samolubnych uczuć, nie może oddychać czystym powietrzem wolności i niezależności, nie może zaznać bezpieczeństwa i szczęścia człowieka mądrego bardziej niż ten, kto jest najbardziej daleki od tej sytuacji. Jak wszystkie czyny mądrego człowieka były doskonałe, i jednakowo doskonałe, tak wszystkie czyny człowieka, który nie osiągnął tej najwyższej mądrości, były błędne, a jak uważali pewni przedstawiciele stoicyzmu, jednakowo błędne. Jak jedna prawda, mówili, nie może być bardziej prawdziwa, jedno kłamstwo nie może być bardziej kłamliwe niż drugie, tak samo jeden czyn zaszczytny nie może być bardziej zaszczytny, ani wstydlivy bardziej wstydlivy niż drugi. Jak człowiek, który strzela do celu chybiając o jeden cal, równie chybia, jak ten co spudłował o sto jardów, tak ktoś dokonując czynu, który nam się wydaje bez żadnego znaczenia, a którego dokonał niewłaściwie

i bez wystarczającej przyczyny, popełnia jednakże błąd jak ten, co podobnie dokonuje czynu w naszym mniemaniu ogromnie ważnego; człowiek, który zabił koguta, na przykład, niewłaściwie i bez wystarczającej przyczyny, jak ten, co zamordował swego ojca.

Jeśli pierwszy z tych dwóch paradoksów może wydawać się wystarczająco szokujący, drugi jest niewątpliwie zbyt absurdalny, aby rozważać go poważnie. Jest istotnie tak absurdalny, że trudno uniknąć podejrzenia, iż musiał być w jakiejś mierze źle zrozumiany i fałszywie przedstawiony. W każdym razie, nie mogę dopuścić do dania wiary temu, że tacy ludzie jak Zenon czy Kleantes, ludzie, jak się przyznaje, zarówno o prostym jak wzniosłym stylu, mogli być autorami tych paradoksów, czy znacznej ilości innych paradoksów stoickich, które w większości są zuchwałymi wykrętami i tak niewiele przynoszą zaszczytu ich systemowi, że nie będę się nimi dłużej zajmował. Jestem raczej skłonny przypisać je Chryzypowi, uczniowi i zwolennikowi Zenona i Kleantesa, który jednakże sądząc po tym, co dotyczy jego spuścizny zachowanej do naszych czasów, był po prostu pedantycznym dialektykiem, pozbawionym smaku i wszelkiej elegancji. On to prawdopodobnie pierwszy sprowadził ich nauki do scholastycznego, czyli formalnego układu sztucznych definicji, podziałów i podpodziałów; jeden z najbardziej efektywnych sposobów, być może, do położenia kresu pewnego stopnia zdrowego rozsądku, jaki można znaleźć w systemie moralnym czy metafizycznym. Łatwo można zakładać, że taki człowiek rozumiał zbyt dosłownie pewne żywe wyrażenia swoich mistrzów w opisie szczęścia człowieka i doskonałej cnoty i nieszczęście kogoś, komu nie stało tych przymiotów.

Stoicy zdają się na ogół przyznawać, że ci, którzy nie 42

osiągnęli doskonałej cnoty i szczęścia, mogą posiadać pewien zasób sprawności. Dzielili oni te sprawności na różne klasy w zależności od stopnia ich rozwoju; nazywali oni te cnoty niedoskonałymi, a według ich mniemania można je uprawiać nie dzięki uczciwości, lecz rzetelności, stosownemu, przyzwoitemu i właściwemu postępowaniu, któremu można przypisać przekonywającą lub prawdopodobną przyczynę; to, co Cynceron wyraża łacińskim słowem *officia*, a Seneka, jak myślę, bardziej odpowiednim słowem *convenientia*. Nauka o tych niedoskonałych, lecz osiągalnych cnotach, jak się wydaje, stworzyła to, co możemy nazwać praktyczną moralnością stoików. Jest ona przedmiotem traktatu Cyncerona *O powinnościach* (*De officiis*), a wiadomo, że była też przedmiotem innej książki, napisanej przez Marka Brutusa, która jednakże zaginęła ³⁴.

- 43 Plan i system, jaki Natura przedstawiła jako wzór naszego postępowania, różni się całkowicie od filozofii stoickiej.
- 44 Zgodnie ze wskazaniem natury, zdarzenia, które bezpośrednio dotyczą tego małego działu, w którym my sami mamy niewielki udział co się tyczy kierowania sprawami, które bezpośrednio dotyczą nas, naszych przyjaciół, ojczyzny, są faktami, które najbardziej nas interesują i głównie pobudzają nasze pragnienia i niechęci, nasze nadzieje i obawy, radości i smutki. Jeśliby te uczucia były zbyt silne, do czego ludzie wykazują zwykle skłonność, Natura dostarczyła właściwego remedium i sposobu na ich skorygowanie. Rzeczywista a nawet wyimaginowana obecność bezstronnego widza, autorytet człowieka wewnętrznego zawsze jest w pogotowiu, by sprowadzić je do właściwego wymiaru i powściągnięcia ich nasilenia.

Jeśli, bez względu na te sumienne wysiłki, wszelkie 45
zdarzenia, które mogą wpływać na ten mały dział, miałyby się okazać najbardziej niefortunne i nieszczęśliwe w skutkach, Natura w żadnym razie nie pozostawia nas bez pocieszenia. To pocieszenie może pochodzić nie tylko z pełnej aprobaty człowieka wewnętrznego, ale, w miarę możliwości z jeszcze szlachetniejszej i bardziej wielkodusznej zasady, z wielkiego zaufania i pełnego czci podporządkowania łaskawej mądrości, które kierują wszelkimi zdarzeniami życia ludzkiego i które nigdy by nie pozwoliły na te nieszczęścia, gdyby nie były nieodzownie konieczne dla dobra całości.

Natura nie zalicza tej wzniosłej kontemplacji do sfery 46
naszych doniosłych obowiązków i żywotnych zainteresowań. Wskazuje na nie jedynie jako na pocieszenie w naszych nieszczęściach. Filozofia stoicka zaleca tę kontemplację jako nasz doniosły obowiązek i żywotne zainteresowanie. Ta filozofia uczy nas, abyśmy nie interesowali się żarliwie i z całą troską zdarzeniami ubocznymi dla spokoju naszych umysłów, stosownością naszych wyborów jednych i odrzucenia innych, z wyjątkiem tych zdarzeń, które dotyczą tego działu, którym nie możemy i nie powinniśmy zarządzać, czy kierować, działu wielkiego Zarządcy wszechświata. Za sprawą zalecanej nam całkowitej apatii, przez usiłowanie nie tylko złagodzenia, ale całkowitego wyrzeczenia się naszych osobistych, niesprawiedliwych, samolubnych uczuć, przez pozwolenie, byśmy odczuwali wszystko, co może się przydarzyć nam, naszym przyjaciółom, naszej ojczyźnie, nie tylko sympatycznych, złagodzonych odczuć bezstronnego obserwatora, usiłuje uczynić nas całkowicie obojętnymi i niezainteresowanymi powodzeniem, czy niepowodzeniem

tego wszystkiego, co natura nam zaleciła jako doniosłe obowiązki i żywotne zainteresowania.

47 Można przyjąć, że argumentacja filozoficzna, choć może pomieszać i pogmatwać sens, to nigdy nie jest w stanie rozbić koniecznego związku, jaki ustaliła Natura między przyczynami i skutkami. Przyczyny, które naturalnie pobudzają nasze pragnienia i niechęci, nasze nadzieje i obawy, nasze radości i smutki, niewątpliwie mogą, niezależnie od argumentacji stoickiej, spowodować, zgodnie ze stopniem faktycznej wrażliwości jednostki, stosowne i konieczne skutki. Ta argumentacja może jednakże znacznie wpływać na ocenę człowieka wewnętrznego i przysposobić tego wielkiego mieszkańca naszego serca do wysiłków mających na celu złagodzenie wszelkich naszych osobistych, niesprawiedliwych, samolubnych uczuć do poziomu zbliżonego do pełnej obojętności. Doniosłym celem wszystkich systemów moralności jest kierowanie ocenami tego mieszkańca naszego serca. Nie ma najmniejszej wątpliwości, że filozofia stoicka wywarła wielki wpływ na charakter i postępowanie swoich zwolenników, i choć czasami mogła pobudzać ich do niepotrzebnych czynów gwałtownych, ogólną tendencją jej było skłonienie ich do najbardziej wspaniałomyślnych i życzliwych działań.

48 IV. Poza tymi poglądami starożytnych, występują pewne teorie współczesne, zgodnie z którymi cnota polega na stosowności albo na odpowiedniości uczucia, które daje początek działaniu, do przyczyny czy obiektu, które je pobudza. Teoria dra Clarke'a³⁵ utrzymuje, że cnota sprowadza się do działania zgodnie z zależnościami rzeczy; że polega na dostosowaniu naszego postępowania do zgodności czy niezgodności, jakie mogą wystąpić w zastosowaniu pewnych czynów do pewnych rzeczy, albo

do pewnych zależności. Pan Wollaston³⁶ utrzymuje, że cnota sprowadza się do działania zgodnie z prawdą dotyczącą rzeczy, zgodnie z właściwą naturą i istotą rzeczy, czyli jego teoria sprowadza się do traktowania ich tak jak one rzeczywiście są, a nie inaczej. Lord Shaftesbury utrzymuje, że cnota polega na zachowaniu właściwej równowagi uczuć i na utrzymaniu uczuć w ich właściwych granicach³⁷. Wszystkie te teorie są mniej lub bardziej niedokładnymi sformułowaniami tej samej zasadniczej idei.

Żaden z tych systemów nie wskazywał, a nawet nie 49
rościł sobie pretensji do wskazywania dokładnego i wyraźnie zaznaczonego zakresu, który by określał czy oceniał stosowność czy właściwość uczucia. Tę dokładną i wyraźnie określoną miarę znaleźć można jedynie w sympatetycznych uczuciach bezstronnego i dobrze poinformowanego widza. 50

Poza tym określenie cnoty, jakie ukazuje, a przynajmniej zamierza ukazać każda ta teoria, wielu bowiem współczesnych pisarzy niezbyt udanie formułuje swoje poglądy w tym zakresie, jest niewątpliwie słuszna. Cnota nie istnieje bez stosowności działania, a tam gdzie jest stosowność, występuje pewien stopień aprobaty. To określenie jest jednakże niedoskonałe. Choć bowiem stosowność jest istotnym składnikiem każdego cnotliwego działania, nie zawsze jest jego jedynym składnikiem. Czyny przynoszące dobro obejmują inną jeszcze wartość, dzięki której zdają się nie tylko zasługiwać na aprobatę, lecz także na wynagrodzenie. Żadna z tych teorii nie uwzględnia zadowalająco i wystarczająco tego najwyższego stopnia szacunku należnego takim czynom ani różnorodności uczuć, które one naturalnie wzbudzają. Określenie występku jest nie mniej niedoskonałe. Tak samo bowiem, choć niestosowność jest koniecznym składnikiem każdego

występnego działania, nie zawsze jest jedynym czynnikiem; natomiast w działaniach nie przynoszących szkody i nieznaczających występuje często najwyższy stopień niestosowności i absurdalności. Rozmyślnie działania z tendencją zaszkodzenia ludziom, z którymi mamy do czynienia, poza tym, że są niestosowne, mają swoją szczególną właściwość, z racji której zdają się nie tylko zasługiwać na dezaprobatę, ale i na karę; i być nie tylko obiektem niechęci, ale także resentymentu i pomsty. Żadna zaś z tych teorii nie uwzględnia zadowalająco i wystarczająco najwyższego stopnia odrazy, jaką czujemy wobec tych czynów.

Rozdział II

O teoriach, które głoszą, że cnota polega na rozwadze

- 1 Najstarszą z tych teorii, które głoszą, że cnota polega na rozwadze, i których znaczne fragmenty zachowały się do naszych czasów, jest teoria Epikura; wiemy jednakże, że główne zasady jego filozofii zostały zapożyczone od wcześniejszych filozofów, szczególnie od Arystypa³⁸; choć jest bardzo prawdopodobne, wbrew twierdzeniom jego wrogów, że przynajmniej sposób zastosowania tych zasad był całkowicie jego własny.
- 2 Zgodnie z Epikurem * rozkosz i ból są jedynymi ostatecznymi obiektami pragnień i awersji. To, że zawsze były naturalnymi obiektami tych uczuć, według niego, nie wymaga dowodu. Wydaje się, że przyjemności należy

* Patrz Cicero *De finibus*, ks. I [polskie wyd. *O najwyższym dobru i złu*, op. cit., t. III, s. 42, 560, 611] i Diogenes Laertios I, X [polskie wyd. op. cit., ss. 585-638].

z całą pewnością czasami unikać; nie dlatego jednak, że jest przyjemnością, lecz dlatego, że doświadczając jej możemy albo stracić większą przyjemność, albo narazić siebie na ból, którego bardziej należy unikać niż pragnąć tej przyjemności. Ból tak samo się czasami wydać może pożądanym, nie dlatego jednakże, że jest bólem, lecz dlatego, że przetrzymując go, możemy uniknąć jeszcze większego bólu albo doznać przyjemności o znacznie większym dla nas znaczeniu. Epikur uważał za całkowicie oczywiste więc, że ból i przyjemność cielesna są zawsze naturalnymi obiektami pragnień i niechęci. Nie są też one nie mniej, jak wyobrażał sobie, jedynymi ostatecznymi celami tych uczuć. Pragnienie czy unikanie czegokolwiek występuje, zgodnie z nim, ze względu na tendencję wytwarzania jednej czy drugiej tej namiętności. Tendencja do przysporzenia przyjemności sprawia, że pożądane staje się bogactwo i władza, tak jak odwrotna tendencja do przysporzenia bólu czyni ubóstwo i brak znaczenia obiektami niechęci. Ceniono honor i reputację, gdyż szacunek i miłość tych, z którymi mamy do czynienia, mają największe znaczenie zarówno w przysporzeniu przyjemności, jak i jako zabezpieczenie przed bólem. Hańby i zlej sławy, przeciwnie, należy unikać, gdyż nienawiść, pogarda i resentyment tych, z którymi mamy do czynienia, rujną wszelkie bezpieczeństwo i z konieczności narażają nas na największe zło fizyczne.

Wszelkie przyjemności i przykrości duchowe, zgodnie ³ z Epikurem, ostatecznie pochodzą z przyjemności i bólów fizycznych. Duch jest szczęśliwy myśląc o dawnych przyjemnościach cielesnych i ma nadzieję doznać następnych w przyszłości; jest zaś nieszczęśliwy, myśląc o bólach, których doznało ciało w przeszłości i obawia się takich samych lub większych bólów w przyszłości.

- 4 Lecz przyjemności i przykrości duchowe, choć pochodzą z cielesnych, są znacznie większe niż pierwotne. Ciało odczuwa jedynie doznanie w danym momencie, podczas gdy duch odczuwa przeszłe i przyszłe, pierwsze za sprawą pamięci, drugie z racji przewidywania i w rezultacie zarówno cierpi więcej jak i doznaje większej przyjemności. Kiedy cierpimy wielki ból fizyczny, zauważył Epikur, zawsze stwierdzimy, jeśli zwrócimy na to uwagę, że to nie cierpienie w danym momencie głównie nam dokucza, lecz że jest to albo bolesne wspomnienie cierpień w przeszłości, albo jeszcze straszniejsza obawa przyszłych cierpień. Cierpienie chwilowe, samo w sobie, oderwane od tego wszystkiego, co było przedtem i od tego, co nadejdzie, jest drobnostką nie wartą zastanowienia. Jednakże jest to tylko tyle, co możemy powiedzieć o cierpieniu cielesnym. Tak samo przy odczuwaniu wielkiej przyjemności, doznanie cielesne, doznanie w danym momencie, jest jedynie niewielkim składnikiem naszego szczęścia, a radość wynika albo z radosnego wspomnienia przeszłości, albo jeszcze bardziej z radosnego przewidywania przyszłości i umysł zawsze dostarcza największego wkładu do przysporzenia przyjemności.
- 5 Jeśli więc nasze szczęście i nieszczęście zależą głównie od umysłu, jeśli ta część naszej natury ma właściwe dyspozycje, jeśli nasze myśli i opinie są takie, jak być powinny, nie ma wielkiego znaczenia, jakie są doznania naszego ciała. Wszakże doznając bólu cielesnego możemy odczuć znaczne szczęście, jeśli rozum zawyrokuje o ich wyższości. Możemy rozważać wspomnienia przeszłości i nadzieje na przyszłą przyjemność; możemy złagodzić ostrość bólu, uzmysłowiając sobie, co, nawet w tej sytuacji, moglibyśmy wycierpieć, gdyby to było konieczne. Że jest to jedynie doznanie cielesne, ból w danym momencie,

który, sam w sobie, nie może być nigdy bardzo silny. Że wszelka udręka, jakiej możemy doznać z racji obawy, iż ból ten może trwać dalej, jest jedynie wynikiem oceny umysłu, którą mogą skorygować słuszniejsze uczucia; uważając, że jeśli ból jest bardzo gwałtowny, to prawdopodobnie nie będzie trwał długo; jeśli zaś trwałby dłuższy czas, prawdopodobnie będzie umiarkowany i będą w nim przerwy; a poza tym, że śmierć jest zawsze do naszej dyspozycji i na zawołanie może wyzwolić nas, śmierć dla Epikura bowiem kończy wszelkie doznania czy to bólu czy przyjemności i nie może być uznana za zło. Mówi on: kiedy my jesteśmy, nie ma śmierci; a kiedy jest śmierć, nie ma nas. Śmierć przeto nie ma dla nas znaczenia.

Jeśli aktualnego doznania prawdziwego bólu, jako takiego, nie należy się obawiać, tym mniej należy pragnąć przyjemności. Oczywiście doznanie przyjemności jest znacznie mniej przenikające niż doznanie bólu. Jeśli więc ból może tak niewiele uszczuplić ze szczęścia życzliwie usposobionego człowieka, przyjemność tylko bardzo nieznacznie może dodać coś do jego szczęścia. Jeśli nie ma bólu cielesnego, a umysł jest wolny od strachu i niepokoju, dodatkowo doznanie przyjemności cielesnej może mieć tylko niewielkie znaczenie; i choć może urozmaicić przyjemność, nie byłoby słuszne powiedzieć, że zwiększa szczęście w tej sytuacji.

Na spokoju ciała, więc, i na bezpieczeństwie i spokoju ducha, zgodnie z Epikurem polega najdoskonalszy stan natury ludzkiej, pełne szczęście, jakiego może doznać człowiek. Osiągnięcie tego wielkiego wrodzonego pragnienia jest jedynym celem wszelkich cnót, których, zgodnie z nim, nie pragniemy ze względu na nie same, ale ze względu na ich tendencje do spowodowania takiej sytuacji.

Rozwaga, na przykład, choć, zgodnie z jego filozofią, 8

jest źródłem i zasadą wszelkich cnót, nie jest pożądana ze względu na nią samą. Ten rozważny, wymagający wiele cierpliwości, przezorny stan umysłu, zawsze gotowy przewidywać najodleglejsze skutki każdego czynu, nie może być zadowolający ani przyjemny sam w sobie, lecz ze względu na tendencję przysporzenia największego dobra i uniknięcia największego zła.

- 9 Także powstrzymanie się od przyjemności i pohamowanie naszej wrodzonej żądzy zabawy, co wchodzi w zakres powściągliwości, nie może być pożądanego samo w sobie. Pełna wartość tej cnoty sprowadza się do jej użyteczności, do umożliwienia nam dzięki niej odłożenia obecnej przyjemności na rzecz większej w przyszłości albo do uniknięcia większego bólu, który może z tego wyniknąć. Krótko mówiąc, powściągliwość jest jedynie rozważą w zakresie przyjemności.
- 10 Trud ciężkiej pracy, wytrzymanie bólu, narażenie na niebezpieczeństwo czy śmierć, sytuacje którym często stawiamy czoła za sprawą hartu ducha, są z pewnością jeszcze mniej pożądanymi obiektami wrodzonych pragnień. Zostały one wybrane jedynie po to, by uniknąć większego zła. Uginamy się pod brzemieniem pracy, aby uniknąć wstydu i przykrości ubóstwa; narażamy się na niebezpieczeństwo i śmierć w obronie naszej wolności i majątku, środków wiodących do przyjemności i szczęścia; albo w obronie ojczyzny, której bezpieczeństwo obejmuje z konieczności nasze własne bezpieczeństwo. Hart ducha pozwala nam dokonać tego wszystkiego ochoczo, jak najlepiej można to zrobić w obecnej sytuacji i w rzeczywistości jest po prostu rozważą, dobrą oceną sytuacji i przytomnością umysłu we właściwym docenieniu bólu, ciężkiego trudu, niebezpieczeństwa; wyborem zawsze tego, co przedstawia mniejsze zło, by uniknąć większego.

To samo dotyczy sprawiedliwości. Powstrzymać się od 11
wzięcia czegoś, co należy do drugiego człowieka, nie jest
pożądane samo przez się i z całą pewnością nie jest ko-
rzystniej dla ciebie, że mam to, co jest moją własnością,
niż żebyś ty to miał. Powinieneś jednakże powstrzymać się
od wzięcia czegokolwiek, co należy do mnie, gdyż w prze-
ciwnym razie wywołasz resentyment i oburzenie ludzi.
Twoje poczucie bezpieczeństwa i spokój umysłu zostaną
całkowicie zniszczone. Opanuje cię strach i przerażenie
na myśl o karze, którą, jak sobie wyobrażasz, są zawsze
gotowi zastosować wobec ciebie i której żadna siła, żadna
sztuczka, żadne zatajenie nigdy w twoich własnych wyo-
brażeniach nie będą w stanie cię ochronić. Inny rodzaj
sprawiedliwości, który polega na spełnianiu przysług wobec
różnych osób, zgodnie z różnymi stosunkami, jakie mogą
istnieć między nami a bliźnimi, krewnymi, przyjaciółmi,
dobroczyńcami, zwierzchnikami czy równymi nam rangą,
zaleca się z tych samych racji. Właściwe działanie wobec
tych różnorodnych związanych wzajemnie z nami ludzi
przynosi nam szacunek i miłość tych, z którymi mamy do
czynienia; tak jak przeciwne postępowanie pobudza ich
wzgardę i nienawiść. Pierwsze z natury rzeczy zapewnia
nam ulgę i spokój, drugie zagraża im; zagraża temu,
co jest ostatecznymi celami wszelkich naszych pragnień.
Cała cnota sprawiedliwości, najważniejsza ze wszystkich
cnót, jest więc niczym innym niż dyskretnym i rozważnym
zachowaniem wobec naszych bliźnich.

Oto nauka Epikura dotycząca natury cnoty. Może 12
się to wydać zadziwiające, że ten filozof, który zgodnie
ze świadectwami był osobą o bardzo miłych obyczajach,
nigdy nie stwierdził, że bez względu na to, jaki jest wpływ
tych cnót, albo przeciwnie przywar, na nasz spokój i bez-
pieczeństwo, to uczucia, jakie spontanicznie wzbudzają

u innych, są obiektami znacznie gwałtowniejszych pragnień albo awersji niż inne ich skutki; że człowiek życzliwy wyżej ceni, jeśli ktoś jest miły, uczciwy, jeśli jest właściwym obiektem szacunku, niż wszelki spokój i bezpieczeństwo, które może nam przysporzyć miłość, poważanie i szacunek; że przeciwnie, być odpychającym, godnym pogardy, być właściwym obiektem oburzenia jest gorsze niż to wszystko, co możemy wycierpieć fizycznie z powodu nienawiści, pogardy czy oburzenia; i że w konsekwencji nasz wybór jednego charakteru, a awersja wobec drugiego, nie może wypływać ze względu na skutki, które każdy z nich może wywołać w organizmie.

- 13 Ta teoria niewątpliwie jest całkowicie sprzeczna z tym, co usiłowałem przedstawić. Nietrudno jednakże stwierdzić, z jakiego stadium, jeśli można tak powiedzieć, z jakiego szczególnego punktu widzenia, czy aspektu natury ten pogląd czerpie swoje prawdopodobieństwo. Za sprawą mądrego zrządzenia Twórcy świata, cnota w zwyczajnych okolicznościach, nawet w zastosowaniu do życia doczesnego, jest prawdziwą mądrością i najpewniejszym i najbardziej dostępnym środkiem do przyspoczenia zarówno bezpieczeństwa, jak korzyści. Nasze powodzenie lub brak powodzenia w przedsięwzięciach zależy w dużej mierze od ogólnej dyspozycji ludzi, z którymi przebywamy, od tego, czy nam pomagają, czy nam się przeciwstawiają. Lecz najlepszym, najpewniejszym, najłatwiejszym i najbardziej dostępnym środkiem do osiągnięcia dodatnich opinii innych, a uniknięcia niekorzystnych, jest niewątpliwie stanie się właściwym obiektem dodatnich ocen, a nie niekorzystnych. „Czy chcesz mieć opinię dobrego muzyka”, pyta Sokrates, „Jedynie pewnym sposobem zyskania takiej opinii jest stać się dobrym muzykiem. Czy chcesz podob-

nie, by uważano, że jesteś zdolny służyć swojej ojczyźnie czy to jako generał, czy jako mąż stanu? Najlepszym sposobem w tym przypadku jest także zdobyć sztukę i doświadczenie wojenne i rządzenia i stać się naprawdę zdolnym do tego, by być generałem czy mężem stanu. Tak samo, jeśli chciałbyś, by uważano cię za trzeźwego, umiarkowanego, sprawiedliwego, godziwego, najlepszym sposobem do zdobycia takiej opinii jest stać się trzeźwym, umiarkowanym, sprawiedliwym i godziwym. Jeśli rzeczywiście możesz stać się sympatycznym, uczciwym i właściwym obiektem szacunku, bez wątpienia wkrótce zyskasz miłość, poważanie i szacunek tych, z którymi masz do czynienia”³⁹. Ponieważ praktykowanie cnoty jest na ogół tak pozytywne dla naszego dobra, zaś uleganie przywarom niekorzystne, rozważanie tych przeciwstawnych tendencji niewątpliwie wyciska dodatkowe piętno i przymiot słuszności na tym pierwszym, a nową szpetność i przymiot niesłuszności na drugim. Umiarkowanie, wspaniałość, sprawiedliwość, życzliwość zyskują aprobatę nie tylko ze względu na ich charakter, ale także ze względu na dodatkowy przymiot najwyższej mądrości i prawdziwej rozwagi. Tak samo przeciwstawne przywary nieumiarkowania, małoduszności, niesprawiedliwości i nieżyczliwości, czy podłego samolubstwa spotykają się z dezaprobatą nie tylko ze względu na ich charakter, ale także ze względu na dodatkowy przymiot krótkowzrocznego szaleństwa i słabości. Epikur zdaje się widzieć w cnotach tylko ten rodzaj przymiotów. To właśnie może dotyczyć najczęściej tych, co usiłują skłonić innych do właściwego postępowania. Kiedy ludzie ze względu na swoje zwyczaje, a być może także ze względu na swoje zasady, manifestują, że naturalne piękno cnoty nie może mieć na nich wielkiego

wpływu, w jaki sposób można ich poruszyć, jeśli nie ukazując im błędów ich postępowania i tego, jak oni sami ostatecznie mogą z tego powodu ucierpieć?

- 14 Sprowadzając te wszystkie cnoty do tego jednego rodzaju właściwości, Epikur uwzględnił tendencję naturalną u wszystkich ludzi, którą jednak kultywują ze szczególnym zamiłowaniem filozofowie, jako okazję do wykazania ich genialności; jest to tendencja do wywodzenia wszelkich zjawisk z najmniejszej możliwie ilości zasad. On zaś niewątpliwie uwzględnia tę tendencję jeszcze dalej, sprowadzając wszystkie podstawowe obiekty wrodzonych pragnień i awersji do przyjemności i bólu cielesnego. Znako- mity orędownik filozofii atomistycznej, który zadowalał się całkowicie dedukcją wszelkiej siły i własności ciał z tego, co oczywiste i wiadome, z kształtu, ruchu i układu małych cząsteczek materii, niewątpliwie odczuwał podobną satysfakcję, kiedy w ten sam sposób wywodził wszelkie uczucia i namiętności duszy z tych, które są oczywiste i znane.
- 15 Doktryna Epikura zgadza się z naukami Platona, Arystotelesa i Zenona w zakresie tego, że cnota polega na najwłaściwszym działaniu, by uzyskać fundamentalne * cele wrodzonych pragnień. Różni się od nich pod dwoma względami; po pierwsze, w określeniu tych fundamentalnych celów wrodzonych pragnień; po drugie, w jego określeniu doskonałości cnoty, czyli racji dlaczego należy szanować ten przymiot.
- 16 Fundamentalne cele wrodzonych pragnień, zgodnie z Epikurem, sprowadzają się do przyjemności i bólu cielesnego i nic poza tym, podczas gdy zgodnie z trzema innymi filozofami istnieje wiele innych obiektów, takich

* *Prima naturae.*

jak wiedza, szczęście naszych krewnych, przyjaciół, ojczyzny, które są ostatecznie pożądane ze względu na nie same.

Także cnoty, zgodnie z Epikurem, nie należy osiągać 17 ze względu na nią samą, nie jest też ona jednym z ostatecznych celów naszych wrodzonych pragnień, lecz jest pożądana jedynie ze względu na jej tendencję do niedopuszczenia do bólu i spowodowania stanu spokoju i przyjemności. W opinii trzech pozostałych filozofów, przeciwnie, cnota jest pożądana nie tylko jako środek do spełnienia celów wrodzonych pragnień, lecz jako coś, co jest samo w sobie bardziej cenne niż wszystkie te cele. Uważali oni, że skoro człowiek jest stworzony do działania, jego szczęście polega nie tylko na przyjemności jego biernych uczuć, lecz także na właściwym ich stosowaniu.

Rozdział III

O teoriach, które głoszą, że cnota polega na życzliwości

Teoria, która głosi, że cnota polega na życzliwości, 1 choć, jak myślę, nie tak zamierzchła jak teorie, które już omówiłem, należy jednak do wczesnej starożytności. Jest to doktryna w znacznej mierze należąca do filozofów żyjących w czasach i po panowaniu cesarza Augusta, którzy nazywali się eklektykami, i których ze względu na to, że byli zwolennikami poglądów Platona i pitagorejczyków nazywa się zazwyczaj neoplatonńczykami.

Zgodnie z tymi autorami życzliwość, czyli miłość jest 2 jedyną zasadą działania istoty boskiej i kieruje poczynaniami wszystkich innych atrybutów Boga. Mądrość Boga dokonuje wyboru środków do spełnienia tych celów, które

jego dobroć wysunęła, gdyż nieskończona jego władza działa na rzecz ich wprowadzenia. Życzliwość pozostaje jednakże najważniejszym i wiodącym atrybutem, do którego stosują się wiernie inne atrybuty i z którego ostatecznie wywodzi się cała doskonałość, cała moralność poczynań boskich, jeśli mogą sobie pozwolić na takie wyrażenie. Cała doskonałość i cnota umysłu ludzkiego polega na pewnym podobieństwie do doskonałości boskich, albo ma w nich udział, a w konsekwencji umysł ludzki wypełnia ten sam czynnik życzliwości i miłości, który wpływa na działania boskie. Jedynie działania ludzi wypływające z tego motywu są naprawdę chwalebne i mogą rościć sobie prawa do zasługi w oczach Boga. Jedynie działając życzliwie i z miłością możemy naśladować postępowanie Boga, tak jak to nam przystoi, jedynie wtedy możemy wyrazić nasz pokorny, szczerzy podziw dla jego nieskończonych doskonałości, jedynie przez zaszczepienie w naszych umysłach tego samego boskiego czynnika możemy zbliżyć nasze uczucia, by bardziej przypominały jego święte atrybuty i w ten sposób stać się bardziej właściwymi obiektami jego miłości i szacunku; aż wreszcie dojdziemy do bezpośredniego obcowania i łączności z Bogiem, co jest wielkim celem tej filozofii.

3 Nauka ta, tak samo jak wysoce była ceniona przez starożytnych ojców Kościoła, po Reformacji została przyjęta przez wielu duchownych wyróżniających się znakomitą pobożnością i wykształceniem oraz bardzo sympatycznych w życiu; szczególnie przez Dra Ralphi Cudwortha, Dra Henry More'a i Pana Johna Smitha z Cambridge ⁴⁰. Lecz ze wszystkich orędowników tej nauki, starożytnych czy współczesnych, Dr Hutcheson niewątpliwie wykracza poza wszelkie porównania, jest najbardziej wnikliwy,

jasny, najbardziej filozoficzny i to, co ma największe znaczenie, najbardziej trzeźwy i rozsądny ⁴¹.

To, że cnota polega na życzliwości, jest koncepcją, którą uzasadnia wiele zjawisk natury ludzkiej. Stwierdziliśmy wcześniej, że właściwa życzliwość jest najwdzięczniejszym i najprzyjemniejszym ze wszystkich uczuć, jakie zaleca nam dwustronna sympatia, że skoro jej tendencja jest zawsze wspaniałomyślna, przeto jest właściwym obiektem wdzięczności i nagrody i że ze względu na to wszystko naszym wrodzonym uczuciom zdaje się, iż jej skutki mają większą wartość niż jakiegokolwiek inne. Stwierdziliśmy także, że nawet brak umiaru w życzliwości nie jest dla nas bardzo nieprzyjemny, podczas gdy taki brak w przypadku innych namiętności jest niezmiernie odpychający. Któż nie czuje odrazy do przesadnej złośliwości, przesadnego samolubstwa czy przesadnego resentymentu. Lecz najbardziej przesadne folgowanie nawet niesłusznej przyjaźni nie jest tak nieprzyjemne. Jedynie namiętności życzliwe mogą występować bez kierowania się tym, co właściwe w działaniu, a jednak zachowują coś, co czyni je ujmującymi. Jest coś miłego nawet w zwykłej instynktownej dobrej woli, która dokonuje przysług ani razu nie oglądając się, czy z racji tego postępowania jest właściwym obiektem czy to nagany, czy aprobaty. Inaczej ma się sprawa z innymi namiętnościami. Z chwilą gdy zawiedzie poczucie właściwości, gdy już z nimi nie idzie w parze, przestają być przyjemne.

Jak życzliwość przysparza czynom, które z niej biorą ⁵ początek, piękno przewyższające wszelkie inne piękno, tak brak życzliwości, a jeszcze bardziej przeciwna tendencja narzuca szczególną szpetotę wszystkiemu, co manifestuje taką dyspozycję. Czyny szkodliwe są często na-

ganne tylko dlatego, iż wykazują brak wystarczającej troski o szczęście naszego bliźniego.

- 6 Poza tym, co powiedziano wyżej, dr Hutcheson* stwierdził, że jeśli w jakimś działaniu rzekomo wynikającym z uczuć życzliwych dojrzymy inny motyw, nasze poczucie wartości tego działania zmniejsza się dokładnie w takim stopniu, jak mniemamy, że ten motyw wpłynął na to działanie. Jeśli w działaniu rzekomo wynikającym z wdzięczności odkrywamy, iż powstało z nadziei jakichś nowych przysług albo że uważa się, że kierował nimi duch obywatelski, takie odkrycie całkowicie zniszczy całe poczucie wartości czy zasługiwania na pochwałę w obu tych przypadkach. Skoro jednak domieszka motywu samolubnego, jak nieszlachetnego stopu, zmniejsza lub całkowicie odbiera zasługę, która w przeciwnym przypadku przynależałaby wszelkim czynom, jest oczywiste, uważa on, że cnota musi polegać jedynie na szczerzej, bezinteresownej życzliwości.
- 7 Przeciwnie, jeśli o tych czynach, o których powszechnie się uważa, iż wynikają rzekomo z motywu samolubnego, stwierdzi się, że powstały z życzliwości, to nasze poczucie ich zasługi wzmagają się. Jeśli uważamy, że ktoś usiłuje powiększyć swój majątek jedynie w tym celu, aby czynić przysługi przyjacielskie i by właściwie odwdziżyć się swoim dobroczyńcom, możemy tylko tym więcej kochać go i szanować. To stwierdzenie zdaje się jeszcze bardziej potwierdzać wniosek, że jedynie życzliwość może nadać każdemu działaniu przymiot cnoty.
- 8 Hutcheson uważa wreszcie, że to, co jest oczywistym dowodem słuszności takiego ujęcia cnoty we wszystkich dyskusjach kazuistycznych dotyczących prawości postę-

* Patrz *Inquiry concerning Virtue*, dział I i II.

powania: dobro ogólne jest, jak stwierdza, probierzem, do którego ciągle się zwracamy; tym samym powszechnie uznaje się, że to, co zmierza do przysporzenia szczęścia ludzkości, jest słuszne, chwalebne i cnotliwe, to co przeciwne zaś jest niesłuszne, naganne i złe. W późniejszych dyskusjach o biernym posłuszeństwie i o prawie do oporu jedynym punktem kontrowersji między rozsądnymi ludźmi była kwestia, czy powszechne posłuszeństwo ma szansę spotkać się z większymi złymi skutkami niż krótkotrwałe rewolty po naruszeniu przywilejów. Nigdy nie zaistniał w dyskusji problem, jak mówi Hutcheson, czy to, co na ogół najbardziej zmierza do szczęścia rodzaju ludzkiego, jest również dobre moralnie ⁴².

Ponieważ życzliwość jest jedynym motywem, który ⁹ może nadać każdemu działaniu charakter cnoty, to im większa jest życzliwość zaświadczona w działaniu, tym większa należy się pochwała.

Działania, które zmierzają do szczęścia znacznej społeczności, wykazują większą życzliwość niż te, które ¹⁰ zmierzają jedynie do szczęścia mniejszej grupy, tym samym są bardziej cnotliwe. Najbardziej cnotliwe ze wszystkich uczuć jest to, które obejmuje jako swój cel szczęście wszystkich rozumnych istot. Odwrotnie, najmniej cnotliwe z tych uczuć, do których w jakimś względzie mógł być przypisany przymiot cnoty, jest to uczucie, które nie wychodzi dalej poza szczęście jednostek, takich jak syn, brat, przyjaciel.

Doskonałość cnoty polega na kierowaniu wszelkimi ¹¹ naszymi działaniami w celu przysporzenia największego możliwie dobra, na podporządkowaniu wszelkich niższych afektów pragnieniu doprowadzenia do ogólnej szczęśliwości rodzaju ludzkiego, na uważaniu siebie jedynie za jednostkę spośród wielu innych jednostek, jednostkę, do której

powodzenia można dążyć tylko w takiej mierze, w jakiej jest ono zgodne z powodzeniem całości, czy w takiej, w jakiej prowadzi do tego powodzenie ogółu.

- 12 Samolubstwo jest czynnikiem, który w żadnym stopniu, ani z żadnego punktu widzenia nie może być uznany za cnotliwy. Jest naganny, gdy powstrzymuje dobro ogólne. Gdy nie ma innych skutków poza tym, że powoduje, by jednostka sama troszczyła się o swoje szczęście, jest po prostu obojętny i choć nie zasługuje na pochwałę, nie powinien również ściągać nagany. Te życzliwe czyny, których dokonuje się nie zważając na silny motyw korzyści własnej, są z tego względu bardziej cnotliwe. Ukazują one siłę i moc czynnika życzliwości.

- 13 Dr Hutcheson * tak jest daleki od przyznania, że miłość własna w jakimkolwiek przypadku może być motywem działania cnotliwego, że nawet wzgląd na przyjemność samoaprobaty, przyjemna pochwała naszego własnego sumienia, zgodnie z nim, zmniejsza zasługę życzliwego działania. Uważa on, że jest to motyw samolubny, bowiem na tyle, na ile przyczynia się do działania, ukazuje słabość tej szczerzej, bezinteresownej życzliwości, która jedynie może nadać postępowaniu człowieka przymiot cnoty. W zwykłych sądach ludzi jednakże tego względu na aprobatę naszych własnych serc tak dalece nie uważa się, by miała zmniejszyć cnotę działania, że raczej uznaje się ją za jedyny motyw, który zasługuje na określenie działania cnotliwego.

- 14 Powyższy wykład o naturze cnoty znajdujemy w tej sympatycznej teorii, teorii, której szczególną tendencją jest wzmocnić i podtrzymać w sercach ludzkich najszla-

* *Inquiry concerning Virtue*, dział II, art. 4, także *Illustrations on the moral sense*, dział 5, ostatni paragraf.

chetniejsze i najbardziej przyjemne ze wszystkich uczuó i nie tylko zahamowac niesprawiedliwòsc samolubstwa, lecz w jakimò stopniu odwieósc całkowicie od tego czynnika, przedstawiając go jako czynnik, który nigdy nie przysporzy szacunku pozostającym pod jego wpływem.

Jak niektóre z innych teorii, które już omówiłem, nie 15 wyjaśniają wystarczająco, skąd pochodzi szczególna doskonałość najwyższej cnoty życzliwòsci, tak ta teoria ma przeciwną wadę, nie wyjaśniając wystarczająco, skąd się bierze nasza aprobata podrzędnych cnót, rozwagi, czujności, roztropności, umiarkowania, stałości i stanowczości. Intencje i cele naszych uczuó, dobroczynne i szkodliwe skutki, które skłonne są one spowodowac, są jedynymi jakościami, którymi zajmuje się ta teoria. Ich właściwòsc czy niewłaściwòsc, odpowiedniość czy nieodpowiedniość wobec przyczyny, która je wzbudza, w tej teorii całkowicie się pomija.

Wzgląd na nasze osobiste szczęście i korzyść także zdają 16 się w wielu sytuacjach być bardzo chwalebnyimi czynnikami działania. Przyjmuje się na ogół, że nawyki oszczędności, pracowitość, dyskrecja, dbałość i przykładanie wagi do myślenia rozwijamy ze względu na korzyść własną, a jednocześnie uważa się je za jakości chwalebne, które zasługują na szacunek i aprobatę wszystkich. Domieszka motywu samolubnego, co trzeba przyznać, zdaje się często kalać piękno tych czynów, które winny wynikać z uczucia życzliwòsci. Przyczyną tego nie jest jednakże to, że samolubstwo nie może nigdy być motywem cnotliwego działania, lecz to, że czynnikowi życzliwòsci w tym szczególnym przypadku zdaje się brakowac odpowiedniego stopnia siły i jest on całkowicie nieodpowiedni do swojego obiektu. Charakter człowieka przeto zdaje się oczywiście niedoskonały i na ogół zasługuje raczej na naganę niż na

pochwałę. Domieszka motywu życzliwości w działaniu, do pobudzenia którego sama miłość własna winna wystarczyć, nie skłania nas zupełnie do zredukowania naszego poczucia jego właściwości, czy umniejszenia uznania dla cnoty osoby, która działa. Nie mamy zamiaru podejrzewać kogokolwiek, że nie dość jest samolubny. Nie jest to w żadnym razie słaba strona natury ludzkiej ani wada, którą skłonni jesteśmy podejrzewać. Jednakże, gdybyśmy rzeczywiście mogli uwierzyć, że znajdzie się człowiek, który, gdyby to nie było ze względu na rodzinę, przyjaciół, nie zatroszczyłby się właściwie o swoje zdrowie, swoje życie, swój majątek, do czego winien go skłaniać li tylko instynkt samozachowawczy, wówczas byłaby to niewątpliwie wada, choć jedna z tych sympatycznych wad, które czynią taką osobę raczej obiektem współczucia niż wzdardy i nienawiści. Mogłoby to jednakże umniejszyć godność i ogólny szacunek dla jego charakteru. Gani się powszechnie brak rozważli i nieoszczędność, jednakże nie jako poczynania wynikające z braku życzliwości, lecz z braku właściwej troski o rzeczy służące własnemu pożytkowi.

17 Choć probierzem, jaki się często wykorzystuje w dyskusjach kazuistycznych do określenia, co jest słuszne, a co niesłuszne w postępowaniu ludzkim, jest dyspozycja do przysporzenia pomyślności społeczeństwa czy do jego rozprzężenia, to z tego nie wynika, że pomyślność społeczeństwa miałaby być jedynym motywem działania, lecz jedynie to, że we współzawodnictwie wszelkich motywów, ten motyw winien ustalać równowagę między wszystkimi innymi.

18 Życzliwość może być, zapewne, jedynym czynnikiem działania Boga i jest na to wiele możliwych do przyjęcia argumentów, które zmierzają do przekonania nas, że tak jest w istocie. Niełatwo jest pojąć, że jest inny motyw,

bez którego nie może się obejść w działaniu niezależny, doskonały Byt, który nie potrzebuje nic z zewnątrz, i którego pełne szczęście do niego samego się sprowadza. Lecz choć tak się ma sprawa z Bogiem, to tak niedoskonałe stworzenie, jakim jest człowiek, którego podtrzymanie istnienia wymaga tylu rzeczy zewnętrznych, często zmuszony jest działać, kierując się wielu innymi motywami. Sytuacja natury ludzkiej byłaby szczególnie ciężka, gdyby te uczucia, które z samej istoty naszego bytu winny często wpływać na nasze postępowanie, nie okazały się w żadnych okolicznościach cnotliwe, albo nie zasługiwały na szacunek i pochwałę ze strony kogokolwiek.

Te trzy teorie, ta, która sprowadza cnotę do właściwości 19 działania, ta, która sprowadza ją do rozwagi i ta, która stwierdza, że cnota sprowadza się do życzliwości są głównymi znanymi nam doktrynami o naturze cnoty. Jakkolwiek różne mogłyby się wydawać inne koncepcje cnoty, dają się one łatwo podporządkować którejkolwiek z tych głównych teorii.

Teorię, która głosi, że cnota polega na posłuszeństwie 20 wobec woli Boga, można zaliczyć do tych, które sprowadzają ją do rozwagi czy też do tych, które sprowadzają ją do właściwego działania. Jeśli powstałoby pytanie, dlaczego winniśmy słuchać woli bożej, pytanie, które byłoby w najwyższym stopniu bezbożne i absurdalne, gdyby zadawać je w wyniku wątpliwości, czy winniśmy słuchać woli bożej, są na nie tylko dwie odpowiedzi. Albo należałoby odpowiedzieć, że powinniśmy słuchać woli bożej, gdyż Bóg jest bytem o nieskończonej władzy; że jeśli to zrobimy, spotka nas z jego strony nagroda wieczna; i kara wieczna, jeśli postąpimy inaczej; albo można byłoby odpowiedzieć, że niezależnie od jakichkolwiek względów na własne szczęście, ani od wszelkiego rodzaju nagród czy kar, jest

stosowne i słuszne, by człowiek słuchał swego Stwórcy, że ograniczony i niedoskonały byt winien podporządkować się bytowi o nieskończonych i niepojętych doskonałościach. Poza jedną z tych dwu odpowiedzi nie można sobie wyobrazić, aby można było na to pytanie odpowiedzieć inaczej. Jeśli pierwsza odpowiedź jest prawdziwa, cnota polega na rozwadze albo na właściwym dążeniu do uzyskania ostatecznie korzyści własnej i szczęścia; z tego bowiem względu jesteśmy zobowiązani słuchać woli Boga. Jeśli druga odpowiedź jest właściwa, cnota musi polegać na właściwości działania, gdyż podstawą naszego obowiązku posłuszeństwa jest stosowność i słuszność uczuć pokory i podporządkowanie wobec wyższości obiektu, który je pobudził.

- 21 Teoria, która głosi, że cnota polega na użyteczności, zbiega się również z teorią, która sprowadza cnotę do właściwego działania. Zgodnie z tym systemem, wszelkie te przymioty umysłu, które są przyjemne i korzystne dla danej osoby lub dla innych, są uznane za cnotliwe, przeciwne zaś uchodzą za karygodne. Jednakże przyjemność i użyteczność uczucia polega na stopniu jego nasilenia, jaki jest możliwy w tym przypadku. Uczucie jest korzystne, jeśli ogranicza się do pewnego stopnia umiarkowania; jest zaś niekorzystne, jeśli wykracza poza właściwe granice. Zgodnie z tą teorią więc, cnota nie polega na wszelkim uczuciu, lecz na właściwym stopniu nasilenia wszelkich uczuć. Jedyna różnica między tą teorią i teorią, którą usiłowałem ustalić, leży w tym, że uważa ona użyteczność, a nie sympatię czy odpowiednie uczucie obserwatora jako naturalną i autentyczną miarę tego właściwego stopnia.

Rozdział IV

O systemach libertyńskich ⁴³

Wszystkie te teorie, które przedstawiłem wyżej, zakładają, że istnieje rzeczywista i istotna różnica między cnotą i przywarą, niezależnie od tego, do czego prowadzą się te jakości. Istnieje rzeczywista i istotna różnica między tym, czy uczucie jest właściwe, czy niewłaściwe, między życzliwością i każdym innym czynnikiem działania, między rzeczywistą rozważą i krótkowzrocznym szaleństwem, czyli pochopną nieroztropnością. Ogólnie biorąc, wszystkie te teorie przyczyniają się do wzmocnienia dyspozycji chwalebnych i do zahamowania nagannych.

Być może, odpowiada to prawdzie, że niektóre z tych teorii w jakiejś mierze skłaniają do zakłócenia równowagi tych uczuć i wpływają na umysł, by szczególnie przychylnie nastawił się do pewnych czynników działania, nawet ponad przynależną im miarę. Teorie starożytne, które głosiły, że cnota polega na właściwym działaniu, zdają się głównie zalecać znakomite, wielkie, szacowne cnoty, cnoty autonomii jednostki i panowania nad sobą; hartu ducha, wspaniałomyślności, niezależności wobec majątku, pogardy dla zdarzeń zewnętrznych, dla bólu, ubóstwa, wygnania i śmierci. Najszlachetniejsza właściwość postępowania manifestuje się w tych usilnych staraniach. Miękkie, sympatyczne, subtelne cnoty, wszystkie cnoty ludzi pobłażliwych, w porównaniu z poprzednimi, niewiele są zalecane, a wprost przeciwnie, szczególnie stoicy uważali je po prostu za słabości, których mądry człowiek nie powinien gościć w swoim sercu.

Teoria oparta na życzliwości, z drugiej strony, podczas gdy wzmacnia i popiera w najwyższym stopniu wszelkie te delikatniejsze cnoty, zdaje się całkowicie zaniedbywać

wielkie i bardziej szanowane przymioty umysłu. Odmawia im nawet nazwy cnót. Nazywa je predyspozycjami moralnymi i traktuje je jako wartości, które nie zasługują na ten sam rodzaj szacunku i aprobaty, jakie należą się właściwie nazwanym cnotom. Wszelkie te czynniki działania, które zmierzają jedynie do naszej własnej korzyści, traktuje jeszcze gorzej, jeśli to w ogóle możliwe. Twierdzi, że daleko odbiegając od tego, by prezentować wartość samą przez się, zmniejszają one wartość życzliwości, jeśli z nią występują. Co zaś do rozwagi, ta teoria utrzymuje, że jeśli jest wykorzystywana do przysporzenia korzyści osobistej, nie można jej uważać za cnotę.

- 4 Natomiast teoria, która głosi, że cnota polega jedynie na rozwadze przez fakt zalecenia nawyków ostrożności, czujności, trzeźwości i rozsądnego umiarkowania zdaje się pomniejszać zarówno miłe, jak szacowne cnoty i pozabawiać pierwsze całego ich piękna, a drugie całej ich wielkości.
- 5 Pomijając jednak te słabości wszystkich trzech teorii, każda z nich zaleca najlepsze i najbardziej chwalebne nawyki człowieka; byłoby też pomyślne dla społeczeństwa, gdyby cały gatunek ludzki, albo przynajmniej ci nieliczni, którzy twierdzą, że żyją zgodnie z zasadami filozoficznymi, dostosowali swoje postępowanie do przepisów jakiejś teorii. Z każdej z nich możemy się nauczyć czegoś, co jest w nich zarówno wartościowe, jak szczególne. Gdyby to było możliwe za sprawą przepisów i namów natchnąć człowieka hartem i wspaniałomyślnością, starożytne doktryny głoszące właściwe działanie mogłyby do tego wystarczyć. Albo też, gdyby to było możliwe tymi samymi środkami wpoić ludziom łagodność i obudzić uczucia życzliwości i miłości wobec innych, pewne wyobrażenia które przedstawia nam doktryna upatrująca cnotę w życzliwości,

byłaby w stanie spowodować taki skutek. Z teorii Epikura, choć niewątpliwie najbardziej niedoskonałej z wszystkich trzech, można nauczyć się, jak praktykowanie zarówno miłych, jak szacownych cnót prowadzi do własnej korzyści, do wygody, bezpieczeństwa i spokoju nawet w życiu doczesnym. Uważając, że szczęście polega na osiągnięciu spokoju i bezpieczeństwa Epikur w szczególności stara się ukazać, że cnota jest nie tylko najlepszym i najpewniejszym, ale i jedynym środkiem do osiągnięcia tych bezcennych wartości. Pozytywne skutki cnoty na nasz spokój wewnętrzny i spokojne sumienie, oto co głównie wysławiali inni filozofowie. Epikur nie zaniedbując tego punktu podkreślał głównie wpływ tej miłej właściwości na nasze zewnętrzne powodzenie i bezpieczeństwo. Z tego właśnie względu tak wiele zajmowali się jego pismami w starożytnym świecie ludzie wszelkich szkół filozoficznych. Właśnie od niego Cynceron, wielki przeciwnik epikureizmu, zapożyczył najsympatyczniejsze dowody, że cnota całkowicie wystarcza do uzyskania szczęścia. Seneka, choć wyznawał stoicyzm, kierunek najbardziej przeciwny teorii Epikura, to jednak cytuje tego filozofa częściej niż inni.

Istnieje jednakże inna teoria która zamazuje całkowicie 6 różnicę między przywarą a cnotą i z tego względu jej zasada jest całkowicie szkodliwa. Mam na uwadze teorię dra Mandeville'a. Choć koncepcje tego autora są nieomal pod każdym względem błędne, w naturze ludzkiej występują pewne zjawiska, które, gdy je rozpatrywać w szczególny sposób, zdają się na pierwszy rzut oka je potwierdzać. Przedstawione z przesadą, żywo i z humorem, choć w niewyszukanym i prostackim stylu, nadały jego poglądom symptom realizmu i prawdopodobieństwa, co łatwo może wprowadzić w błąd ludzi niewykształconych.

- 7 Dr Mandeville uważa, że cokolwiek się robi z poczucia przyzwoitości, ze względu na to, co jest godne polecenia i chwalebne, to czyni się to z upodobania do przysparzania sobie zasług i pochwał, czy, jak on to nazywa, z pychy. Człowiek, stwierdza, jest z natury rzeczy bardziej zainteresowany swoim szczęściem niż szczęściem innych i nie jest możliwe, aby w głębi serca mógł kiedykolwiek przedkładać ich szczęście nad swoje. Jeśli czasami tak się wydaje, możemy być pewni, że chce nas omamić i że działa wtedy z tych samych samolubnych motywów, jak w innych przypadkach. Spośród wszystkich samolubnych namiętności człowieka próżność jest jedną z najsilniejszych i zawsze łatwo mu pochlebić a pochwały otoczenia dają mu dużo zadowolenia. W przypadku, gdy poświęci własną korzyść na rzecz korzyści swoich towarzyszy, wie, że jego postępowanie będzie miłe dla ich miłości własnej i że nie omieszkają wyrazić swojego zadowolenia obdarzając go najwyższymi pochwałami. Przyjemność, jakiej stąd oczekuje, przeważa w jego opinii korzyść, której się wyrzekł, aby jej zaznać. Jego postępowanie w tym przypadku jest więc dokładnie tak samo samolubne i wynika dokładnie z takiego samego niskiego motywu jak w innych przypadkach. Spotykają go jednak pochlebstwa i on sam sobie pochlebia wierząc, że jest to całkowicie bezinteresowne; wszelako, chyba że to było założone z góry, nie wydaje się, by mogło to zasługiwać na pochwałę czy to w jego oczach, czy w oczach innych ludzi. Cały duch obywatelski więc, wszelkie przedkładanie korzyści ogółu nad stratę korzyści osobistej jest, zgodnie z Mandeville'em, po prostu oszustwem i mamieniem ludzi; zaś cnota ludzi tak mocno wychwalana, cnota, która powoduje wśród ludzi tyle współzawodnictwa, jest owocem układnego związku pochlebstwa z pychą⁴⁴.

Nie będąc się w tej chwili zajmował tym, czy najbardziej wspaniałomyślne i obywatelskie działania należy rozpatrywać w pewnym sensie jako konsekwencję samolubstwa. Rozstrzygnięcie tej kwestii, jak uważam, nie ma żadnego znaczenia, jeśli chodzi o ustalenie rzeczywistego pojęcia cnoty, gdyż samolubstwo może często być cnotliwym motywem działania. Będę jedynie usiłował pokazać, że pragnienia czynienia tego, co zaszczytne i szlachetne, pragnienia uczynienia z nas właściwych obiektów szacunku i aprobaty nie można, bez narażenia się na niewłaściwe ujęcie, nazwać pychą. Nawet zamiłowanie do zasłużonej sławy i dobrej opinii, pragnienie zyskania szacunku dzięki temu, co jest szacowne, nie zasługuje na tę nazwę. Pierwsze jest miłością cnoty, najszlachetniejszej i najlepszej namiętności natury ludzkiej. Drugie jest miłością prawdziwej sławy, namiętnością niewątpliwie niższą w stosunku do tej pierwszej, która wszelako godnie zdaje się następować bezpośrednio za nią. Przywara pychy przynależy temu, kto pragnie pochwały za jakości, które albo w żadnym stopniu nie zasługują na pochwałę, albo nie w tym stopniu, w jakim oczekuje on za nie na pochwałę; temu, kto buduje swój charakter na powierzchownych ozdobach stroju i ekwipażu albo na tak samo powierzchownych sukcesach codziennego postępowania. Przywara pychy przynależy temu, kto pragnie pochwały za coś, co bardzo zasługuje na pochwałę, ale co, jak doskonale zdaje sobie z tego sprawę, nie jemu się należy. Pusty pyszałek, który przybiera miny osoby znaczącej, do czego nie ma podstaw, głupi kłamca, który przypisuje sobie przygody, które nigdy się nie zdarzyły, nierozsądny plagiator, który przedstawia się za autora rzeczy, do której nie ma prawa, są właściwie oskarżani o tę namiętność. Również ten, kto nie zadowala się cichymi uczuciami szacunku, aprobaty,

kto wydaje się bardziej upodobać sobie głośne wyrazy i aklamacje uczuć, niż same uczucia, kto nigdy nie jest usatysfakcjonowany, jeśli nie dźwięczą mu w uszach chwalby na jego cześć i kto domaga się z najzarliwym natręctwem wszystkich oznak szacunku, ma upodobanie do tytułów, komplementów, oddawanych mu wizyt, świadczonych przysług, zwracania na siebie uwagi w miejscach publicznych wraz z oznakami szacunku i gotowości do usług; taki człowiek jest winny pychy. Ta marna namiętność różni się całkowicie od każdej z dwóch poprzednich i jest namiętnością najniższą i najmniejszą, jak tamte są najszlachetniejszymi i największymi u ludzi.

- 9 Lecz choć te trzy namiętności, pragnienie uczynienia siebie właściwym obiektem poważania i szacunku, albo stania się poważnym i szanowanym, pragnienie zdobycia czci i szacunku zasługujące rzeczywiście na te uczucia; oraz lekkomyślne pragnienie pochwały za wszelką cenę, to coś całkiem różnego; choć dwa poprzednie pragnienia są zawsze aprobowane, podczas gdy ostatniemu nigdy nie udaje się uniknąć wzgardy, istnieje jednak pewne słabe powinowactwo między nimi, a przesadna, zabarwiona humorem retoryka autora umożliwia mu wpływ na czytelników. Między pychą a umiłowaniem prawdziwej sławy występuje powinowactwo, gdy obie te namiętności zmierzają do pozyskania szacunku i aprobaty. Różnią się one jednak tym, że jedna jest słuszną, rozsądną i sprawiedliwą namiętnością, podczas gdy druga jest niesłuszną, absurdałną i śmieszną. Człowiek, który pragnie szacunku za to, co jest rzeczywiście godne szacunku, pragnie tylko tego, co słusznie mu się należy i czego nie można mu odmówić, jeśli nie chce się go skrzywdzić. Przeciwnie zaś, ten, co pragnie szacunku w innych warunkach, oczekuje czegoś, co mu się słusznie nie należy.

Pierwszego można łatwo zadowolić, nie jest on skłonny do zazdrości, ani do podejrzeń, że nie dość go obdarzamy szacunkiem i rzadko zabiega, by zyskać zewnętrzne wyrazy naszych względów. Drugi, przeciwnie, nigdy nie jest zadowolony, jest pełen zazdrości i podejrzeń, że nie obdarzamy go takim szacunkiem, jak tego pragnie, gdyż żywi on wewnętrzne poczucie, że pragnie więcej, niż na to zasługuje. Najmniejsze zaniedbanie względów towarzyskich wobec siebie uważa za śmiertelny afront i za wyraz najgłębszej pogardy. Jest niespokojny i niecierpliwy i nieustannie obawia się, że straciliśmy do niego całe uznanie i z tego względu zawsze chciałby otrzymać nowe wyrazy szacunku; zachować jego dobry humor można jedynie prawiąc mu ciągle uprzejmości i pochlebstwa.

Jest również powinowactwo między pragnieniem stania się godnym czci i szacunku i między pragnieniem czci i szacunku, między miłością cnoty i miłością prawdziwego uznania. Te pragnienia są podobne do siebie nie tylko w tym względzie, że oba dążą do faktycznego stania się tym, co szacowne i szlachetne, lecz nawet w tym względzie, w jakim umiłowanie prawdziwego uznania przypomina to, co prawidłowo nazywa się pychą, co jest pewnym odniesieniem do uczuć innych ludzi. Człowiek wielce wspaniałomyślny, który pragnie cnoty ze względu na nią samą i jest mu całkowicie obojętne, co faktycznie myślą o nim ludzie, cieszy się jednak na myśl, jakie powinny być ich opinie, uświadamiając sobie, że choć mogą go nie szanować ani nie chwalić, to jednak jest właściwym obiektem szacunku i pochwały oraz, że gdyby ludzie byli trzeźwi, szczerzy i konsekwentni, oraz dobrze zostali poinformowani o motywach i okolicznościach jego postępowania, na pewno nie omieszkaliby szanować go i chwalić. Choć pogardza opiniami, które o nim ludzie obecnie mają, bardzo wysoko

ceni te opinie, które powinni o nim mieć. To, że może mu się wydawać, iż jest godny tych szacownych uczuć; to, że bez względu na to, jakie pojęcie inni ludzie mogli wyrobić sobie o jego charakterze, gdyby postawił się w ich sytuacji i zastanowił nad tym, nie jaka jest ich opinia, lecz jaka być powinna, miałby zawsze najwyższe pojęcie o sobie, i to właśnie jest doniosłym, znakomitym motywem jego postępowania. Nawet bowiem w miłości cnoty jest zawsze odniesienie, choć nie do tego, jakie są opinie innych, lecz jakie winny być zgodnie z rozsądkiem i słusnością; w tym względzie jest nawet pewne powinowactwo między tym i umiłowaniem prawdziwego uznania. Jednocześnie jednak występuje między nimi znaczna różnica. Człowiek, który działa jedynie ze względu na to, co słuszne i odpowiednie do zrobienia, ze względu na to, co jest właściwym obiektem szacunku i aprobaty, choć nigdy nie doświadczy tych uczuć, działa z najwznioślejszych i najświętszych motywów, jakie mogą się zrodzić w naturze ludzkiej. Z drugiej strony, człowiek, który pragnie zasłużyć na aprobatę, ale jednocześnie pragnie ją zyskać, choć ogółem biorąc godny jest pochwały, to jego motywy są mieszaniną ludzkich słabości. Grozi mu upokorzenie ze strony nieświadomych, niesprawiedliwych ludzi, zaś jego szczęście jest narażone na zazdrość rywali i kapryśne reakcje ogółu. W przeciwieństwie do tego, szczęściu innych nic nie zagraża i nie jest zależne od przypadku i kaprysów otoczenia. Pogardy i nienawiści, które mogą spaść na niego za sprawą nieświadomości ogółu, nie przyjmuje do siebie i nie jest z tego powodu upokorzony. Ludzie pogardzają nim i nienawidzą, gdyż mają fałszywe pojęcie o jego charakterze i postępowaniu. Gdyby znali go lepiej, szanowałiby go i kochali. To nie jego, mówiąc poprawnie, nienawidzą i mają w pogardzie, lecz inną

osobę, z którą go mylą. Nasz przyjaciel, gdybyśmy go spotkali na maskaradzie w kostiumie nieprzyjaciela, byłby bardziej ubawiony niż upokorzony, jeśli ze względu na to przebranie dalibyśmy upust oburzeniu wobec niego. Tak czuje człowiek naprawdę wspaniałomyślny narażony na niesłuszną krytykę. Rzadko jednak się zdarza, by natura ludzka osiągnęła taki poziom pewności. Choć jedynie najślabi i najmniej wartościowi ludzie znajdują przyjemność w niezgodnym z prawdą uznaniu, to ze względu na niezrozumiałą sprzeczność, nie oparta na prawdzie niesława często może upokorzyć najbardziej stanowczych i zdecydowanych.

Dra Mandeville'a nie zadowala poprzestanie na przedstawieniu tego niepoważnego motywu pychy jako źródła 11 wszelkich działań przypisywanych zazwyczaj cnotcie. Usiłuje on wskazać niedoskonałość cnoty człowieka w wielu aspektach. Utrzymuje, że w każdym przypadku cnota nie osiąga tego pełnego wyrzeczenia się namiętności, które głosi, i zamiast przewyciężyć nasze namiętności, zazwyczaj jedynie skrycie im folguje. Wszędzie tam, gdzie nasza rezerwa wobec przyjemności nie dochodzi do najbardziej ascetycznej wstrzemięźliwości, widzi on prostacki zbytek i zmysłowość. Zgodnie z nim wszystko, co przekracza to, co jest absolutnie konieczne do podtrzymania natury ludzkiej, jest zbytkiem, tak więc występkiem jest nawet noszenie czystych koszul albo posiadanie wygodnego mieszkania. Folgowanie pociągowi płciowemu w najbardziej legalnym związku zalicza do tej samej zmysłowości co zaspokajanie tej pasji przynoszące ujmę, i wyszydza, że można hołdować powściągliwości i czystości za tak niską cenę. Dowcipna sofistyka jego argumentacji jest tutaj, jak w wielu innych miejscach, ukryta w niejasności języka. Są namiętności, których

nazwy oznaczają nieprzyjemny czy szkodliwy zakres. Obserwator jest skłonny bardziej zwracać na nie uwagę w tym zakresie niż w innych. Gdy wstrząsają jego uczuciami, gdy rodzą w nim pewną niechęć i zażenowanie, z konieczności musi brać je pod uwagę i skutkiem tego dać im nazwę. Jeśli nie wzbudzają naturalnego stanu jego uczuć, jest skłonny nie zwrócić na nie uwagi i nie nazywać ich, a jeśli to robi, to są to nazwy, które oznaczają raczej opanowanie namiętności lub ich się wyrzeczenie niż zakres, który jest dopuszczalny, gdy namiętność została podporządkowana i zahamowana. Tak więc pospolite nazwy * zamiłowania do przyjemności i miłość płciowa oznaczają zły i szkodliwy zakres tych namiętności. Słowa „wstrzemięźliwość” i „czystość”, z drugiej strony, zdają się raczej oznaczać wyrzeczenie się i opanowanie tej namiętności niż wskazywać na dopuszczalny jej zakres. Jeśli więc można ukazać, że w jakiejś mierze te namiętności jeszcze istnieją, wyobraża on sobie, że całkowicie zburzył realność cnót wstrzemięźliwości i czystości i ukazał, że są one po prostu czczym mamieniem ludzi z racji ich nieokrzesania i braku wnikliwości. Cnoty te nie wymagają jednak całkowitego braku wrażliwości wobec obiektów namiętności, którymi zdają się kierować. Dążą jedynie do pohamowania gwałtowności tych pasji w takim stopniu, by nie szkodzić jednostce i nie urazić ogółu.

- 12 Wielkim błędem książki Dra Mandeville'a** jest przedstawienie wszystkich namiętności jako całkowicie złych, co podkreśla w najwyższym stopniu i ukazuje we

* Zbytek (*luxury*) i żądza (*lust*).

** *Bajka o pszczołach*. [Podtytuł książki brzmi: *czyli przywary osobiste korzyścią ogółu*. Smith używa tego zwrotu niżej jako „faworyzowanego wniosku” Mandeville'a].

wszystkich aspektach. Tak się dzieje, gdy traktuje jako pychę wszystko to, co ma jakieś odniesienie czy to do tego, jakie są, czy jakie powinny być uczucia innych. Sofistyka pozwala mu dojść do jego faworyzowanego wniosku, że przywary osobiste są korzyścią ogółu! Jeśli umiłowanie wspaniałości, upodobanie do wytwornych sztuk i do udogodnień życia ludzkiego, do wszystkiego, co jest przyjemne w ubiorze, umeblowaniu, czy ekwipażu, w architekturze, rzeźbie, malarstwie i muzyce ma być uważane za zbytek, nawet jeśli sytuacja pozwala ludziom na oddawanie się tym namiętnościom bez spowodowania niedogodności dla innych, wtedy jest oczywiste, że zbytek, zmysłowość i przepych są pożyteczne dla ogółu. Bez tych jakości bowiem, którym uważa on za słuszne dać tak negatywne nazwy, nie znalazłyby zachęty sztuki subtelne i z braku możliwości zastosowania musiałyby zmarnieć. Pewne ascetyczne teorie, będące w obiegu przed Mandeville'em, które sprowadzały cnoty do tego, że wykorzeniają i niszczą wszelkie namiętności, stanowią prawdziwe uzasadnienie tego niesfornego systemu. Mandeville'owi było łatwo udowodnić, po pierwsze, że to całkowite zwycięstwo w świecie ludzi nigdy nie nastąpiło; i po drugie, gdyby miało nastąpić wszędzie, byłoby szkodliwe dla społeczeństwa z racji położenia kresu wszelkiej pracowitości i zapobiegliwości i w jakiś sposób całemu biegowi życia ludzkiego. Pierwsze jego twierdzenie zdaje się udowadniać, że nie ma prawdziwej cnoty, a to, co uchodzi za taką, jest jedynie oszustwem i mamieniem ludzi; drugie, że występki osobiste są dobrem ogółu, gdyż bez nich społeczeństwo nie mogłoby rozwijać się pomyślnie.

Oto teoria Dra Mandeville'a, która kiedyś zyskała 13
w świecie tyle rozgłosu i która, choć zapewne nie przysporzyła więcej występków, niż gdyby jej nie było, przy-

najmniej nauczyła nas, że występki, który wynika z innych przyczyn, jest bardziej arogancki i ukazuje rozkład motywów z nie znanym przedtem butnym zuchwalstwem.

- 14 Choć jednak teoria ta jest tak szkodliwa, nigdy nie pociągnęłaby takiej ilości ludzi, ani nie wywołała takiego alarmu wśród zwolenników lepszych zasad, gdyby nie zbliżała się do prawdy. Doktryna filozofii naturalnej może wydać się prawdopodobna i przez długi czas była szeroko przyjęta w świecie, a jednak nie ma uzasadnienia w przyrodzie i odległa jest od prawdy. Prawie przez całe stulecie uzdolniony naród uważał wiry Kartezjusza za całkowicie wystarczające wyjaśnienie ruchu ciał niebieskich. Jednakże przekonywająco wykazano, że te rzekome przyczyny tak zadziwiających skutków faktycznie nie tylko nie istnieją, ale także są całkowicie niemożliwe, a gdyby istniały, nie mogłyby spowodować przypisywanych im skutków. Inaczej jednak przedstawia się sprawa z filozofią moralną, która stara się odpowiedzieć na pytanie o pochodzenie uczuć moralnych, a która nie może oszukać nas tak niewybrednie ani oddalić się tak znacznie od prawdy. Gdy podróżnik przedstawia opis dalekiego kraju, może narzucić naszej łatwowierności najbardziej bezpodstawne i absurdalne wymysły, jako rzeczy realnie istniejące. Jeśli jednak ktoś stara się poinformować nas, co dzieje się w naszym sąsiedztwie i o sprawach parafii, w której mieszkamy, choć tutaj także, jeśli jesteśmy tak lekkomyślni, że osobiście nie zbadamy tych spraw, może oszukać nas pod wieloma względami, to jednak nawet największe kłamstwa nam narzucone muszą zbliżać się do prawdy, a nawet muszą mieć znaczną przymieszkę prawdy. Autor, zajmujący się filozofią naturalną i usiłujący przedstawić przyczyny wielkich zjawisk wszechświata, stara się przedstawić sprawy bardzo dalekiej sfery, o której może

mówić to, co mu się podoba i tak długo, jak jego opis trzyma się prawdopodobnych granic, nie potrzebuje się obawiać, że nie damy mu wiary. Lecz kiedy zamierza wyjaśnić pochodzenie naszych pragnień i afektów, naszych uczuć aprobaty i dezaprobaty, nie tylko zamierza przedstawić sprawy tej parafii, w której mieszkamy, ale naszych osobistych problemów. Choć tutaj także, podobnie jak ospali panowie, którzy obdarzają zaufaniem oszukujących ich rządców, skłonni jesteśmy do omamienia, to jednak nie jesteśmy w stanie przyjąć żadnego sprawozdania, które by nie zachowało jakiegoś odniesienia do prawdy. Niektóre punkty muszą być prawdziwe i nawet te, które są kłamliwe, muszą mieć jakieś uzasadnienie, w przeciwnym razie szalbierstwo będzie wykryte nawet po niedbałym sprawozdaniu, do którego jesteśmy skłonni. Autor, który by przypisywał jako przyczynę uczucia spontanicznego czynnik, który albo nie ma z nim żadnego związku, albo nie przypomina innego czynnika, który ma z nim taki związek, wyda się absurdalny i śmieszny najbardziej nierozsądnemu i niedoświadczonemu czytelnikowi.

Dział III

O RÓŻNYCH TEORIACH, KTÓRE POWSTAŁY W ZWIĄZKU Z CZYNNIKIEM APROBATY

Wprowadzenie

- 1 Po zbadaniu problemu dotyczącego natury cnoty następnym znaczący problem w filozofii moralnej dotyczy czynnika aprobaty, władzy czy dyspozycji umysłu, która czyni, że pewne przymioty są dla nas przyjemne, sprawia, że przedkładamy jeden sposób postępowania nad inny, nazywamy jeden dobrym, drugi złym i uważamy jeden za obiekt aprobaty, podziwu i nagrody; drugi zaś za obiekt nagany, krytyki i kary.
- 2 Istnieją trzy różne wyjaśnienia tego czynnika aprobaty. Zgodnie z jednymi aprobujemy i dezaprobuujemy zarówno własne czyny, jak czyny innych jedynie ze względu na samolubstwo, czyli ze względu na ich tendencję do przysporzenia nam szczęścia czy szkody; zgodnie z innymi poglądami, rozum, ta sama władza, dzięki której odróżniamy prawdę od fałszu, umożliwia nam rozróżnianie między tym, co odpowiednie i nieodpowiednie zarówno w działaniu, jak i w uczuciach; zgodnie z jeszcze innymi poglądami to rozróżnienie jest całkowicie skutkiem bezpośrednich uczuć i doznań i powstaje z zadowolenia lub oburzenia, jakie w nas pobudza obserwacja pewnych czynów i afektów. Samolubstwo, rozum i uczucie są więc trzema różnymi źródłami, które przypisuje się czynnikowi aprobaty.

Zanim przedstawię koncepcje tych trzech teorii, muszę 3
stwierdzić, że ustalenie drugiego problemu, choć ma
zasadnicze znaczenie teoretyczne, nie jest ważne w prakty-
ce. Zagadnienie dotyczące natury cnoty musi w wielu
przypadkach wywierać pewien wpływ na pojęcia dobra
i zła. Zagadnienie czynnika aprobaty nie może w żadnym
wypadku mieć takiego skutku. Zbadanie, z jakiego wew-
nętrznego urządzenia czy mechanizmu rodzą się różne
pojęcia czy uczucia, jest sprawą interesującą jedynie
filozofów.

Rozdział I

O teoriach, które wywodzą czynnik aprobaty z samolubstwa

Spośród tych, którzy przypisują czynnik aprobaty samo- 1
lubstwu, nie wszyscy wyjaśniają to w ten sam sposób
i w tych różnych teoriach istnieje wiele pomieszania
i nieścisłości. Zgodnie z panem Hobbesem i wieloma jego
zwolennikami* szukanie schronienia w społeczeństwie
nie pociąga człowieka ze względu na miłość, jaką żywi do
swego gatunku, lecz dlatego, że bez pomocy innych nie
jest zdolny do wygodnego, bezpiecznego życia. Zgodnie
z tym poglądem społeczeństwo staje się dla człowieka
konieczne i wszystko, co zdaje się zmierzać do pomocy
i pomysłności społeczeństwa uważa on, iż w pewnym
stopniu zmierza do jego własnej korzyści; i przeciwnie,
uważa, że to, co może zaszkodzić czy zniszczyć społecz-
stwo, jest w pewnej mierze szkodliwe i niekorzystne dla
niego. Cnota znacznie podtrzymuje społeczeństwo ludzkie,
zaś występki bardzo mu szkodzą. Cnota więc jest dla

* Puffendorf, Mandeville.

człowieka przyjemna, a występki przykry. Przewiduje on bowiem za sprawą cnoty pomyślność, za sprawą występku zaś zamęt i zniszczenie tego, co jest konieczne do wygody i bezpieczeństwa jego istnienia.

- 2 Ta tendencja cnoty do przysporzenia porządku w społeczeństwie i tendencja występku do zakłócenia tego porządku, gdy rozważymy to trzeźwo i filozoficznie, przydaje znacznego piękna cnotcie i znacznej szpetoty występki, czego, jak to zauważyłem wcześniej⁴⁵, nie można kwestionować. Gdy spojrzymy na społeczeństwo ludzkie w abstrakcyjnym, filozoficznym świetle, wydaje się nam wspaniałym, wielkim mechanizmem, którego regularne i harmonijne poruszenia wytwarzają niezliczone mnóstwo przyjemnych skutków. Jak w innych pięknych i znakomitych mechanizmach, które są wytworem sztuki ludzkiej, wszystko, co usiłuje uczynić jego ruchy bardziej harmonijnymi i łatwiejszymi, czerpie z tego skutku piękno, i przeciwnie, wszystko, co usiłuje im przeszkodzić, nie podoba się z tego względu, tak samo cnota, która jak doskonały smar wygładzający koła społeczeństwa, musi podobać się; podczas gdy występki, jak ohydna rdza, która sprawia, że szarpią i ocierają się nawzajem, musi być przykry. Ten pogląd na pochodzenie aprobaty i dezaprobaty przeto, w tej mierze, w jakiej wywodzi się z odniesienia do porządku w społeczeństwie, pokrywa się z czynnikiem, który nadaje piękno użyteczności, co wyjaśniłem wcześniej⁴⁶; stąd właśnie ta teoria bierze pozór prawdopodobieństwa. Gdy ci autorzy przedstawiają niezliczone korzyści życia oświeconego i społecznego w porównaniu z życiem nieokrzesanego człowieka samotnego, gdy rozwodzą się nad koniecznością cnoty i porządku do podtrzymania oświeconego życia społecznego i ukazują nieomylnie, jak przewaga występku

i niestosowania się do praw przyczynia się do drugiego stanu, czytelnik jest oczarowany nowością i wspaniałością tych poglądów, które im ukazują; wyraźnie widzi nowe piękno w cnocie i nową szpetotę w występku, czego nigdy nie spostrzegwał przedtem, i na ogół jest tak zachwycony tym odkryciem, że nieczęsto przychodzi mu zastanowić się, że ten pogląd polityczny, nigdy wcześniej nie dając mu znać o sobie, nie może w żadnym razie być podstawą aprobaty i dezaprobaty, które zawsze wykorzystywał do rozważenia tych różnych jakości.

Z drugiej strony, gdy ci autorzy wywodzą nasze zainteresowanie pomyślnością społeczeństwa z samolubstwa, i szacunku, jakim z tego względu obdarzamy cnotę, nie mają na myśli, że kiedy współcześnie chwalimy cnotę Katona, a ganimy nikczemność Katyliny, to na nasze uczucia wpływa pojęcie korzyści, jakie czerpiemy za sprawą pierwszego, czy szkody za sprawą drugiego. Nie dlatego, że uważamy, iż pomyślność czy upadek społeczeństwa w tych odległych czasach i narodach ma jakikolwiek wpływ na nasze szczęście czy nieszczęście współcześnie, by zgodnie z tymi filozofami szanować cnotliwy charakter i ganić wyuzdany. Nigdy nie bierzemy pod uwagę, że nasze uczucia są pod wpływem korzyści czy szkody, które mogły dla nas wynikać z jednego czy drugiego; lecz jedynie te skutki, które mogłyby wynikać dla nas, gdybyśmy żyli w tych odległych czasach i krajach; albo te skutki, które mogły dla nas wynikać, gdybyśmy dzisiaj spotkali ludzi o takich charakterach. Krótko mówiąc, koncepcją, której ci autorzy szukali po omacku, lecz której nie byli nigdy w stanie wyraźnie rozwinąć, była ta pośrednia sympatia, jaką odczuwamy wobec wdzięczności czy resentymentu tych, którzy doznali korzyści czy ucierpieli szkody spowodowane przez tak przeciw-

stawne charaktery; to właśnie mętnie wskazywali mówiąc, że to nie myśl o tym, co zyskaliśmy czy ucierpieli, wyzwała nasz aplauz czy oburzenie, lecz pojęcie czy wyobrażenie tego, co mogliśmy zyskać lub stracić, gdyby przyszło nam działać w społeczeństwie z takimi towarzyszami.

- 4 Jednakże sympatii w żadnym razie nie można uważać za czynnik samolubny. Gdy współodczuвам twój smutek czy oburzenie, można rzeczywiście uważać, że moje uczucie opiera się na samolubstwie, gdyż powstaje z uświadomienia sobie twojego przypadku, z postawienia siebie w twojej sytuacji i stąd na wyobrażeniu sobie, co ja powinienem czuć w takich samych okolicznościach. Lecz choć słusznie utrzymuje się, że sympatia powstaje z wyobrażonej zmiany sytuacji z osobą głównie zainteresowaną, to jednak nie zakładamy, by ta wyobrażona zmiana sytuacji zdarzyła się nie w naszej własnej osobie i charakterze, lecz w osobie, z którą współodczuвам. Gdy ubolewam nad tobą z powodu straty jedyne go twojego syna, aby włączyć się do twojego smutku, nie rozpatruję, co ja, osoba o takim charakterze i takim zawodzie, powinienem odczuwać, jeśli miałbym syna i ten syn na nieszczęście miałby umrzeć, lecz rozpatruję, co powinienem cierpieć, gdybym faktycznie był tobą i nie tylko zmieniam warunki, ale także zmieniam osoby i charaktery. Mój smutek powstaje więc całkowicie ze względu na ciebie, a nawet w najmniejszym stopniu nie ze względu na mnie samego. Nie jest więc w najmniejszym stopniu egoistyczny. Jak można uważać za samolubne to uczucie, które nie powstaje nawet z wyobrażenia czegoś, co mnie się przytrafiło albo co nie odnosi się do mnie w mojej własnej osobie i charakterze, lecz całkowicie zaprzątnięte jest tym, co odnosi się do ciebie? Mężczyzna może współodczuwać z rodzącą kobietą, choć jest niemożliwe, aby mógł wyo-

brazić siebie cierpiącego jej bóle we własnej osobie i charakterze. Cały ten pogląd na naturę ludzką, który wyprowadza wszelkie uczucia i afekty z samolubstwa, pogląd, który narobił tyle szumu w świecie, lecz który, o ile wiem, nie został w pełni dokładnie wyjaśniony, wynika, jak mi się zdaje, z błędnego zrozumienia teorii sympatii.

Rozdział II

O teoriach, które głoszą, że rozum jest czynnikiem aprobaty

Znana jest teoria Pana Hobbesa, że stan natury jest stanem wojny, oraz, że zanim powstała instytucja władzy państwowej, ludzie nie mogli żyć w społeczeństwie bezpiecznie i w pokoju. Do zachowania społeczeństwa, według niego, potrzebne jest poparcie władzy państwowej, zniszczenie zaś władzy państwowej sprowadza się do położenia kresu społeczeństwu. Istnienie władzy państwowej zależy od posłuszeństwa okazywanego suwerenowi. Gdy tylko ten straci swój autorytet, następuje koniec władzy. Jak bowiem instynkt samozachowania uczy ludzi chwaleńca wszystkiego, co zmierza do pomyślności społeczeństwa i ganienia wszystkiego, co może mu zaszkodzić, tak gdyby zechcieli działać zgodnie z tym, co myślą, ten sam czynnik winien nauczyć ich słuchania we wszystkich okolicznościach władzy państwowej i do ganienia nieposłuszeństwa i buntu. Same koncepcje tego co chwalebne i tego co naganne winny odpowiadać całkowicie koncepcjom posłuszeństwa i braku posłuszeństwa. Prawa władzy suwerennej winno się więc uważać jako jedyne ostateczne probierze tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, tego, co słuszne i co niesłuszne.

- 2 Pan Hobbes przyznawał, że głosząc te koncepcje, zmierzał do podporządkowania sumień ludzkich bezpośrednio władzy państwowej, a nie kościelnej, której buntowniczość i ambicja, jak się przekonał, w jego czasach były głównym źródłem niepokoju w społeczeństwie. Z tego względu jego teoria była szczególnie przykra dla duchownych, którzy zgodnie z tym nie omieszkali znaleźć ujścia dla swego gorzkiego oburzenia przeciwko niemu z wielką gwałtownością. Teoria ta była tak samo przykra dla rozsądnych moralistów, zakładała bowiem, że nie ma naturalnej różnicy między tym, co słuszne i co niesłuszne, że te przymioty nie są stałe i podlegają zmianom oraz że zależą jedynie od arbitralnej woli suwerena. Ten pogląd atakowano więc ze wszystkich stron i przy pomocy wszelkich broni, rozsądnymi argumentami i wściekłymi frazesami.
- 3 Aby odrzucić tak nienawistną teorię, konieczne było udowodnienie, że zanim powstały prawa, czyli ustanowione instytucje, umysł był z natury wyposażony we władzę, która odróżniała w działaniu i uczuciach przymioty słuszne, chwalebne i cnotliwe od przymiotów niesłusznych, nagannych i haniebnych.
- 4 Prawo, jak słusznie zauważył Dr Cudworth*, nie może być naturalnym źródłem tych różnic; przy założeniu bowiem takiego prawa byłoby albo słuszne posłuszeństwo wobec takiego prawa i niesłuszne nieprzestrzeganie go, albo obojętne czy jesteśmy mu posłuszni, czy nie. Takie prawo, wobec którego jest obojętne, czy go przestrzegamy, czy nie, nie może oczywiście być źródłem tych różnic; ani takie prawo, którego słusznie jest przestrzegać, a niesłusznie nie przestrzegać, gdyż nawet takie prawo zakłada wcześniejsze pojęcia czy koncepcje tego, co słuszne i tego,

* [Treatise concerning Eternal and] Immutable Morality I, 1.

co niesłuszne, zaś to posłuszeństwo wobec prawa jest wygodne dla koncepcji uległości wobec tego, co słuszne i odrzucenia tego, co niesłuszne.

Jeśli więc umysł obejmował pojęcie tych różnic, zanim 5 ustanowiono wszelkie prawa, należy przez to z konieczności rozumieć, iż wywodził to pojęcie z rozumu, który wskazywał różnicę między tym, co słuszne i niesłuszne, tak samo jak wskazywał na różnicę między prawdą a kłamstwem; ten zaś wniosek, choć prawdziwy pod pewnymi względami, raczej nieprzemyślany w innych względach, łatwiej było przyjąć w czasach, gdy abstrakcyjna nauka o naturze ludzkiej była dopiero w powijakach i zanim uważnie przestudiowano odrębne funkcje i dyspozycje różnych władz umysłu ludzkiego i dokonano między nimi rozróżnień. W czasie tego gorącego i ciętego sporu z panem Hobbesem nie myślano o żadnej innej władzy umysłu, z której można by wywodzić pochodzenie takich koncepcji. Tak więc w tym czasie zapanowała powszechnie teoria, że istota cnoty i występku nie polega na zgodności czy niezgodności ludzkich działań z prawem suwerena, lecz na zgodności czy niezgodności z rozumem, który w ten sposób uważano za pierwotne źródło i czynnik aprobaty i dezaprobaty.

To, że cnota polega na zgodności z rozumem, jest praw- 6 dziwe pod pewnymi względami i tę władzę można zupełnie słusznie uważać w pewnym sensie za źródło i czynnik aprobaty i dezaprobaty i wszystkich rzetelnych sądów dotyczących tego, co słuszne i niesłuszne. To za sprawą rozumu odkrywamy ogólne reguły sprawiedliwości, za pomocą których winniśmy kierować naszym działaniem; także za sprawą tej samej władzy tworzymy mniej precyzyjnie określone idee tego, co jest roztropne, co jest przyzwoite; co jest wspaniałomyślne i szlachetne; idee te nie opusz-

czają nas nigdy i zgodnie z nimi usiłujemy, jak dalece nas tylko na to stać, ukształtować bieg naszego postępowania. Ogólne reguły moralności tworzy się, jak wszystkie inne reguły, z obserwacji i indukcji. W wielkiej różnorodności przypadków spostrzegamy, co cieszy czy smuci nasze władze moralne, co one aprobują czy dezaprobuja i na podstawie indukcji z tej obserwacji ustalamy reguły ogólne. Indukcję uważa się jednak zawsze za jedno z działań rozumu. Można więc zupełnie prawidłowo powiedzieć, że te ogólne reguły i idee wywodzimy z rozumu. Za sprawą tych reguł i idei kierujemy naszymi sądami moralnymi, które byłyby w najwyższym stopniu niepewne i ryzykowne, gdyby zależały całkowicie od podlegających tak licznym zmianom czynników, jak to jest w przypadku bezpośrednich uczuć i afektów, które mają ulec istotnym przeobrażeniom w różnych stanach zdrowia i nastroju. Przeto podobnie, jak to, że najbardziej rzetelne sądy dotyczące tego, co słuszne i co niesłuszne, kierują się regułami i ideami pochodzącymi z indukcji rozumu, tak można zupełnie prawidłowo powiedzieć, że cnota polega na podporządkowaniu się rozumowi i w tym zakresie można uważać tę władzę za źródło i czynnik aprobaty i dezaprobaty.

- 7 Choć jednak rozum jest źródłem ogólnych reguł moralnych i wszelkich sądów moralnych, których dzięki niemu dokonujemy, to nie jest całkowicie absurdalne i nierozumne uważać, że pierwsze percepcje tego, co słuszne, i tego, co niesłuszne, można wywodzić z rozumu nawet w tych szczególnych przypadkach, z których obserwacji formułuje się zasady ogólne. Te pierwsze percepcje, tak jak wszelkie inne doświadczenia, z których tworzy się zasady ogólne, nie mogą być obiektem rozumu, lecz bezpośredniego odczucia i doznania. Ogólne zasady

powstają na podstawie stwierdzenia, że wśród wielkiej różnorodności przypadków jeden tok postępowania niezmiennie w pewien sposób podoba się naszemu umysłowi, drugi zaś nieustannie nie podoba się. Rozum jednak nie może uczynić żadnego obiektu ani przyjemnym, ani nieprzyjemnym dla umysłu ze względu na sam ten obiekt. Rozum może ukazać, że ten obiekt jest środkiem do uzyskania jakiegoś innego obiektu, który naturalnie albo podoba się, albo nie podoba się i w ten sposób uczynić go albo przyjemnym, albo nieprzyjemnym ze względu na coś innego. Nic jednak nie może być przyjemne czy nieprzyjemne samo w sobie, jeśli nie sprawia tego bezpośrednie odczucie i doznanie. Jeśli więc cnota z natury rzeczy podoba się sama w sobie w każdym poszczególnym przypadku, a występki tak niewątpliwie nie podoba się umysłowi, to nie rozum, ale bezpośrednie odczucie i doznanie w ten sposób przekonuje nas do jednego, a odpycha od drugiego ⁴⁷.

Przyjemność i cierpienie są doniosłymi obiektami pragnienia i niechęci, ale nie wyróżnia ich rozum, lecz bezpośrednie odczucie i doznanie. Jeśli więc cnota jest pożądana ze względu na nią samą, a występki jest w ten sam sposób obiektem niechęci, to nie rozum odróżnia najpierw te różne jakości, lecz bezpośrednie odczucie i doznanie.

Ponieważ jednak rozum można w pewnym sensie ⁹ uważać za czynnik aprobaty i dezaprobaty, na skutek braku zastanowienia przez długi czas uważano, że te uczucia wynikają z aktów tej władzy. Doktorowi Hutchesonowi należy przypisać zasługę, że pierwszy wyróżnił z pełną dokładnością, pod jakim względem wszelkim rozróżnieniom moralnym można przypisać pochodzenie od rozumu, a pod jakim względem opierają się one na

bezpośrednim odczuciu i doznaniu. W swoich przykładach poczucia moralnego wyjaśnił to tak dokładnie, a w mojej opinii, w sposób nie do obalenia, że jeśli nadal istnieje na ten temat spór, można przypisać go tylko temu, że nie przemyślano tego, co ten pan napisał albo że jest to zaboronne przywiązanie do pewnych form wysłowienia, słabość dość powszechna wśród uczonych, szczególnie w tak żywo interesujących wszystkich obecnie przedmiotach, w których człowiek cnotliwy często niechętnie godzi się na zrezygnowanie nawet z jednego słusznego zdania, do którego był przyzwyczajony.

Rozdział III

O teoriach, które głoszą, że uczucie jest czynnikiem aprobaty

- 1 Teorie, które głoszą, że uczucie jest czynnikiem aprobaty, można podzielić na dwie różne klasy.
- 2 I. Według jednych autorów czynnik aprobaty opiera się na doznaniu szczególnej natury, na szczególnej władzy percepcji sprawowanej przez umysł w zakresie pewnych działań i uczuć; pewne z nich wpływają na tę władzę w sposób przyjemny, inne w nieprzyjemny; te pierwsze charakteryzują się przymiotami tego, co słuszne, chwalebne i cnotliwe; drugie przymiotami tego, co niesłuszne, naganne i występne. To uczucie o szczególnej naturze, wyróżniającej je między sobą i wpływające na określoną władzę percepcji, otrzymało od nich odrębną nazwę, nazwali je bowiem poczuciem moralnym.
- 3 II. Zgodnie z innymi autorami przedstawienie czynnika aprobaty nie daje okazji do zakładania nowej władzy percepcji, o której nigdy przedtem nie służyło.

Natura działa tutaj, jak we wszystkich innych przypadkach, zgodnie z najściślejszą ekonomią i wytwarza mnóstwo skutków z tej samej przyczyny; sympatia zaś, władza, którą zawsze brano pod uwagę i w którą jest oczywiście wyposażony umysł, jest, zgodnie z nimi, wystarczająca do przedstawienia wszelkich skutków przypisywanych tej szczególnej zdolności.

I. Dr Hutcheson * zadał sobie wiele trudu, by udowodnić, że czynnik aprobaty nie opiera się na samolubstwie. Wykazał on również, że nie może on powstać z jakiegokolwiek aktu rozumu. Nie pozostaje nic innego, uważał, jak przyjąć, iż jest to władza szczególnego rodzaju, w którą Natura wyposażyla umysł ludzki, aby spowodować ten odrębny, określony skutek. Po odrzuceniu samolubstwa i rozumu nie przyszło mu na myśl, że znamy inną jeszcze władzę umysłu, która może pod każdym względem sprostać temu zadaniu.

Tę nową władzę percepcji nazwał zmysłem moralnym (*moral sense*) i zakładał, że odpowiada ona w pewnym sensie zmysłom zewnętrznym. Podobnie jak ludzie wokół nas, ze względu na zmysły zewnętrzne, zdają się posiadać różnorodne cechy słuchu, smaku, zapachu, koloru, tak różne doznania umysłu ludzkiego, oddziałując w pewien sposób na tę szczególną władzę, zdają się posiadać różne przymioty tego, co miłe i odpychające, cnotliwe i występne, tego, co słuszne i niesłuszne.

Różne zmysły czy władze percepcji**, z których umysł ludzki wywodzi wszystkie swoje idee proste, zgodnie z tą teorią, są dwóch rodzajów, z których pierwsze nazywają

* *Inquiry concerning Virtue.*

** *Treatise of the Passions* [Podział, o którym mowa niżej, znajduje się w *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* I, I, 3, angielski przekład: *Short Introduction to Moral Philosophy*].

się bezpośrednio albo pierwotne a drugie refleksyjne, czyli późniejsze. Zmysły bezpośrednie są tymi władzami, z których umysł wywodzi percepcję takich rodzajów rzeczy, jakich nie implikuje percepcja późniejsza o żadnej innej jakości czy obiekcie. Zmysły refleksyjne, czyli późniejsze, z drugiej strony, są tymi władzami, z których umysł wywodzi percepcję takich rodzajów rzeczy, jakie implikuje percepcja wtórna o innych przymiotach czy innym obiekcie. Tak więc harmonia i piękno są obiektami zmysłów refleksyjnych. Aby dostrzec harmonię dźwięku czy piękno barwy, najpierw musimy postrzec dźwięk czy barwę. Zmysł moralny uważa się za władzę tego rodzaju. Ta władza, którą pan Locke nazywa refleksją i z której wywodzi on idee proste różnych namiętności i uczuć umysłu ludzkiego jest, zgodnie z Drem Hutchesonem, bezpośrednim zmysłem wewnętrznym. Z kolci ta władza, za sprawą której postrzegamy to, co piękne czy szpetne, cnotliwe czy występne w tych różnych namiętnościach i uczuciach, jest refleksyjnym zmysłem wewnętrznym.

- 7 Dr Hutcheson usiłował jeszcze wzmocnić swoją teorię ukazując, że jest to zgodne z analogią do natury i że umysł jest wyposażony w różnorodność innych zmysłów refleksyjnych dokładnie podobnych do zmysłu moralnego, takich jak poczucie piękna i szpetoty w obiektach zewnętrznych; poczucie obywatelskie, za sprawą którego współodczuwamy szczęście czy nieszczęście naszych bliźnich; poczucie wstydu czy honoru i poczucie śmieszności.
- 8 Wszelako niezależnie od trudu, jaki ten genialny filozof podjął, by udowodnić, że czynnik aprobaty opiera się na szczególnej władzy percepcji, w pewnej mierze analogicznej do zmysłów zewnętrznych, są pewne konsekwencje wynikające z tej teorii, które on uznaje, a które

wielu ludzi może uważać jako wystarczające argumenty do odparcia jego teorii. Godzi się on *, że cech, które należą do obiektów wszelkich zmysłów, nie można, bez narażenia się na pomówienie o absurdalność, przypisać samemu zmysłowi. Czy ktoś kiedykolwiek pomyślał o nazwaniu zmysłu wzroku czarnym czy białym, zmysłu słuchu głośnym czy cichym, czy zmysłu smaku słodkim albo gorzkim? Zgodnie z nim, jest także równie absurdalne nazywać naszą dyspozycję moralną przymiotem „cnotliwa” czy „występna”, „dobra” czy „zła” moralnie. Te przymioty należą do obiektów tych dyspozycji, nie do samych dyspozycji. Jeśliby więc człowiek był tak absurdalnie ukonstytuowany, że aprobowałby okrucieństwo i niesprawiedliwość jako najznakomitsze cnoty, a dezaprobował sprawiedliwość i poczucie ludzkości jako najbardziej godne pożałowania przywary, taką konstytucję umysłu istotnie można by uważać za niepomysłną i dla jednostki, i dla społeczeństwa, a tak samo samą w sobie za dziwną, zaskakującą i nienaturalną. Nie można by jednak bez narażenia się na zarzut absurdalności nazwać jej występłą czy moralnie złą.

Gdybyśmy jednak zobaczyli człowieka głośno wyrażającego podziw i przyklaskującego na widok barbarzyńskiej, niezasłużonej egzekucji, którą nakazał jakiś butny tyran, to oczywiście nie uważalibyśmy się za winnych popełnienia znacznej absurdalności nazywając to postępowanie w najwyższym stopniu występny i złym moralnie, choć wyraża ono tylko zdeprawowane dyspozycje moralne, czyli absurdalną aprobatę tego ohydneho działania, tak jakby to było działanie szlachetne, wspaniałomyślne i znakomite. Nasze serce na widok takiego obser-

* *Illustrations upon the Moral Sense*, dział I, s. 237 i nast., trzecie wydanie.

watora zapomniałoby na moment o sympatii z cierpiącym i odczuwałoby jedynie przerażenie i obrzydzenie na myśl o tak podłym nędzniku. Budziłby w nas nawet jeszcze większy wstręt niż tyran, który mógł się powodować silnym uczuciem zazdrości, strachu i resentymentu i z tego względu łatwiej byłoby mu wybaczyć. Lecz uczucia widza wydałyby się nam całkowicie pozbawione przyczyny i racji i dlatego w najwyższym stopniu i całkowicie wstrętne. Nie ma innego wynaturzenia uczucia czy afektu, współodczuwaniu z którym nasze serce stawiałoby większy opór i które odrzuciłoby z większą nienawiścią i oburzeniem niż ten rodzaj uczucia; i dalecy od uważania takiej konstytucji umysłu jako osobliwej i uciążliwej, a nie pod jakimś względem występnej i moralnie złej, winniśmy raczej uważać ją jako ostatni, najohydniejszy etap deprawacji moralnej.

- 10 Przeciwnie, poprawne uczucia moralne z natury rzeczy wydają się w pewnej mierze chwalebne i moralnie dobre. Człowiek, którego krytyka i pochwała obiektu we wszystkich okolicznościach odpowiada z największą dokładnością wartości czy brakowi wartości tego obiektu, zdaje się zasługiwać nawet na aprobatę moralną. Podziwiamy subtelność odpowiedniość jego uczuć moralnych; kierują one naszymi własnymi sędami moralnymi i ze względu na ich niespotykaną i zaskakującą słuszność wzbudzają nawet zdumienie i pochwałę. Nie możemy oczywiście być zawsze pewni, że postępowanie takiej osoby będzie odpowiadało w jakimś względzie pełnej odpowiedniości i celności jego sądów dotyczących postępowania innych ludzi. Cnota wymaga nawyku i zdecydowania umysłu tak samo jak wrażliwości uczuć; niestety zaś, tych pierwszych cech czasami brakuje tam, gdzie te drugie osiągają pełną doskonałość. Ta dyspozycja umysłu, jednakże,

choć czasami ma do czynienia z niedoskonałymi przymiotami, jest nie do pogodzenia z wszystkim, co jest znacząco występne i stanowi najszcześniejszy fundament, na którym można wznieść superstrukturę doskonałej cnoty. Jest wielu ludzi, którzy mają dobre zamiary i poważnie zamyślają spełnić, co uważają za swój obowiązek, a którzy niezależnie od tego są nieprzyjemni z racji prostactwa uczuć moralnych.

Otóż, choć uzasadnieniem czynnika aprobaty nie jest 11 władza percepcji, która jest w jakimś względzie analogiczna do zmysłów zewnętrznych, to zapewne można go uzasadnić szczególnym uczuciem, które zmierza tylko do jednego celu, a nie do innych. Można uznać, że aprobata i dezaprobata są pewnymi doznaniem, czy uczuciami, które powstają w umyśle w wyniku postrzeżenia różnych przymiotów i działań; i jak resentment można nazwać poczuciem krzywdy, albo wdzięczność poczuciem wyświadczanego dobrodziejstwa, tak one mogą zupełnie właściwie być nazwane poczuciem słuszności i niesłuszności, albo poczuciem moralnym (*moral sense*).

To wyjaśnienie wszelako, choć można mu postawić te 12 same zarzuty co poprzedniemu, jest narażone na dalsze zarzuty, które są równie nie do obalenia.

Przede wszystkim, bez względu na zmiany, którym 13 może ulec dane uczucie, to zachowuje ono ogólne cechy, które wyodrębniają je jako uczucie tego rodzaju i te ogólne cechy są zawsze bardziej uderzające i bardziej godne uwagi niż wszelka zmiana, jakiej może ulec w danym przypadku. Tak więc gniew jest uczuciem szczególnego rodzaju, i zgodnie z tym jego ogólne cechy są zawsze bardziej wyróżniające niż wszystkie zmiany, jakim może ulec w danym przypadku. Gniew na mężczyznę jest niewątpliwie czymś innym niż gniew na kobietę, a ten z kolei

od gniewu na dziecko. W każdym z tych trzech przypadków ogólna pasja gniewu podlega różnej modyfikacji ze względu na szczególny charakter jego obiektu, jak to łatwo może zauważyć uważny obserwator. Jednakże ogólne cechy tej pasji przeważają w każdym z tych przypadków. Aby to stwierdzić, nie potrzeba skrupulatnych obserwacji; przeciwnie, jeśli chodzi o wyróżnienie zmian, potrzeba subtelnej uwagi. Każdy zwraca uwagę na pierwsze, prawie nikt nie stwierdza drugich. Jeśli aprobata i dezaprobata miały więc być tak jak wdzięczność i resentment uczuciami szczególnego rodzaju, odrębnymi względem wszystkich innych, powinniśmy oczekiwać, że we wszystkich zmianach, którym mogą ulec, zachowują dalej ogólne cechy, które wyróżniają je jako uczucie szczególnego rodzaju, jasne, proste i łatwo się wyróżniające. W rzeczywistości sprawa ma się odwrotnie. Jeśli zwracamy uwagę na to, co faktycznie czujemy, gdy w różnych okolicznościach dokonujemy aprobaty czy dezaprobaty, stwierdzamy, że nasze uczucie w jednym przypadku jest często całkowicie różne niż w drugim, i że w żadnym razie nie można znaleźć ich wspólnych cech. Tak więc aprobata wobec czułego, subtelnego i ludzkiego uczucia jest całkiem różna od aprobaty, jaką doznajemy wobec uczucia, pod wrażeniem którego coś wydaje się nam znakomite, śmiałe i wspaniałomyślne. Aprobata obu tych uczuć w różnych okolicznościach może być całkowita i doskonała, lecz za sprawą pierwszego wzruszamy się, drugie zaś nas uszlachetnia i nie ma żadnego podobieństwa między uczuciami, które one w nas wywołują. Lecz zgodnie z teorią, którą próbowałem zbudować, tak być powinno. Ponieważ uczucia osoby, którą aprobujemy, są w tych dwóch przypadkach całkowicie przeciwstawne wobec siebie i ponieważ nasza aprobata wynika

z sympatii wobec tych dwóch przeciwstawnych uczuć, to, co czujemy w pierwszej sytuacji, niczym nie przypomina uczucia w drugiej. Lecz to nie mogłoby się zdarzyć, jeśli aprobata polegałaby na szczególnym doznaniu, które nie ma nic wspólnego z uczuciami, które aprobowaliśmy, lecz powstały pod wpływem obserwacji tych uczuć, jak każde inne uczucie na widok swojego obiektu. To samo występuje, jeśli chodzi o dezaprobatę. Przerażenie na widok okrucieństwa nie ma żadnego podobieństwa do pogardy wobec małoduszności. Obserwując te dwie różne przywary, mamy do czynienia z całkowicie różnym rodzajem braku zgody między doznaniem naszego umysłu i umysłu osoby, której uczucia i zachowanie rozważamy.

Po drugie, jak już stwierdziłem⁴⁸, nie tylko różne aprobowane i nieaprobowane namiętności i afekty umysłu ludzkiego zdają się być moralnie dobre czy złe, lecz słuszna czy niesłuszna aprobata wydaje się posiadać te same przymioty. Zapytam więc, jak to jest możliwe, zgodnie z tym systemem, że aprobujemy czy dezaprobowujemy właściwą czy niewłaściwą aprobatę. Wydaje mi się, że na to pytanie możliwa jest tylko jedna rozsądna odpowiedź. Trzeba powiedzieć, że gdy aprobata, z jaką nasz bliźni ogląda postępowanie trzeciej osoby, zgadza się z naszą, aprobujemy jego aprobatę i uważamy, że jest w pewnej mierze dobra moralnie; przeciwnie zaś, jeśli nie zgadza się z naszymi uczuciami, dezaprobowujemy ją i uważamy ją w pewnej mierze za moralnie złą. Trzeba więc przyznać, że przynajmniej w tym jednym przypadku, zgodność lub niezgodność uczuć między obserwatorem i osobą obserwowaną stwarza aprobatę czy dezaprobatę moralną. Jeśli to występuje w jednym przypadku, to zapytam, dlaczego nie w każdym innym. Albo po co wyobrażać sobie, że nowa władza percepcji miałaby uzasadniać te uczucia?

- 15 Nie zgodziłbym się z każdym wyjaśnieniem czynnika aprobaty, które uzależnia go od szczególnego uczucia, różniącego się od wszystkich innych; wszakże zadziwiające jest, że na to uczucie, które Opatrzność niewątpliwie pragnęła uczynić kierującym czynnikiem natury ludzkiej, dotąd niewiele zwracano uwagi, tak że nie ma w żadnym języku jego nazwy. Słowo „poczucie moralne” zostało późno utworzone i jeszcze nie można uważać, że wchodzi w zakres języka angielskiego. Słowo „aprobata” zostało przyswojone dopiero w ostatnich latach, by oznaczać w specyficzny sposób wszystko, co należy do tego rodzaju uczuć. Używając tego słowa prawidłowo, aprobujemy coś, co całkowicie nas zadowala, kształt budowli, urządzenie mechanizmu, smak dania mięsnego. Słowo „sumienie” nie oznacza wprost żadnej władzy moralnej, dzięki której dokonujemy aprobaty czy dezaprobaty. Sumienie w rzeczywistości zakłada istnienie pewnego rodzaju takiej władzy i odpowiednio oznacza świadomość działania zgodnie czy niezgodnie z jej wskazówkami. Gdy miłość, nienawiść, radość, smutek, wdzięczność, resentyment z wieloma innymi uczuciami, które mają być przedmiotami tego czynnika, zyskały wystarczające znaczenie, by otrzymać nazwy, pod którymi są znane, czyż nie zadziwiło nas, że nadrzędne pojęcie względem nich było tak mało dotąd zauważane, że z wyjątkiem paru filozofów nikt nie pomyślał, że warto byłoby nadać mu nazwę?
- 16 Przy aprobacie jakiegoś przymiotu czy działania uczucia, których doznajemy, zgodnie z powyższym systemem, pochodzą z czterech źródeł, które różnią się między sobą. Po pierwsze, współodczuwamy motywy sprawcy; po drugie, włączamy się do wdzięczności tych, którzy doświadczyli dobrodziejstwa jego działania; po trzecie, stwierdzamy, że jego zachowanie jest zgodne z ogólnymi

zasadami, zgodnie z którymi zazwyczaj działają te dwie sympatie; i wreszcie, jeśli rozważamy takie działania jako części składowe systemu postępowania zmierzającego do przysporzenia szczęścia czy to jednostce, czy społeczeństwu, to zdają się one czerpać swoje piękno z ich użyteczności, nie różniącej się bardzo od użyteczności przypisywanej dobrze pomyślanemu mechanizmowi. Po wyeliminowaniu w każdym poszczególnym przypadku tego, co należy uznać, iż pochodzi z któregoś z tych czterech czynników, chciałbym wiedzieć, co pozostanie, i wspomniałobyśmy przystałbym na przypisanie tej nadwyżki poczuciu moralnemu, albo każdej innej dziwnej władzy, pod warunkiem, że ktoś ustali dokładnie, jaka jest ta nadwyżka. Być może oczekuje się, że jeśli istnieje taki szczególny czynnik, jakim ma być to poczucie moralne, powinniśmy je odczuwać w danych przypadkach oddzielnie, wyodrębnione od innych, tak jak często odczuwamy radość, smutek, nadzieję i strach oddzielnie, bez domieszki innego uczucia. Tego jednak, jak sądzę, nawet nie można zakładać. Nigdy nie słyszałem o powołaniu się na taki przypadek, gdzie ten czynnik miałby występować oddzielnie, bez domieszki sympatii czy antypatii, wdzięczności czy resentymentu, percepcji zgodności czy niezgodności działania z ustaloną regułą i wreszcie bez ogólnego poczucia piękna i porządku, które pobudzają zarówno obiekty ożywione jak nieożywione.

II. Istnieje jeszcze inna teoria, która próbuje wyjaśnić 17
nasze uczucia moralne przez sympatię, różną jednak od tej, którą ja usiłowałem zbudować. Jest to teoria głosząca, że cnota polega na użyteczności i wyjaśniająca przyjemność, z jaką obserwator rozważa użyteczność wszelkich jakości, sympatia ze szczęściem tych, którzy są pod jej wpływem. Ta sympatia zarówno różni się od

sympatii, za której sprawą współodczuwamy motywy sprawcy, jak i od tej, dzięki której podzielamy uczucie wdzięczności osób, które doznały dobrodziejstw w wyniku jego działań. Jest to ten sam czynnik, co ten, za sprawą którego aprobujemy dobrze pomyślany mechanizm. Żaden jednak mechanizm nie może być obiektem którejkolwiek z tych dwóch ostatnio wspomnianych sympatii. W czwartej części tej rozprawy⁴⁹ przedstawiłem już pewne koncepcje tej teorii.

Dział IV

O TYM, JAK RÓŻNI AUTORZY TRAKTUJĄ PRAKTYCZNE ZASADY MORALNOŚCI

Stwierdziłem już w trzeciej części tej rozprawy⁵⁰,¹ że zasady sprawiedliwości są jedynymi ścisłymi i precyzyjnymi zasadami moralnymi; że zasady wszystkich innych cnót są luźne, chwiejne i nieokreślone; że pierwsze można przyrównać do zasad gramatyki, drugie zaś do tych, jakie ustanawiają krytycy w ocenie wzniosłości i elegancji kompozycji oraz że przedstawiają nam one raczej ogólną ideę doskonałości, do której winniśmy dążyć, niż występują z pewnymi i niezawodnymi wskazówkami do ich osiągnięcia.

Skoro różne zasady moralne prezentują tyle różnych² stopni ścisłości, autorzy, którzy próbują zebrać je i systematycznie uporządkować, czynią to na dwa sposoby; jedni z nich przyjmują na ogół luźną metodę zastosowaną zgodnie ze wskazaniami wynikającymi z rozważenia jednego rodzaju cnót; podczas gdy inni powszechnie usiłują wprowadzić do swojej teorii ten rodzaj ścisłości, na który podatne są tylko nieliczne z nich. Pierwsi piszą jak krytycy, drudzy jak gramatycy.

I. Pierwsi, do których należy zaliczyć pisarzy starożyt-³ nych, zadowolają się ogólnym opisaniem różnych przywar i cnót i wskazaniem na szpetotę i ohydę jednej dyspozycji oraz właściwość i pomyślność drugiej, ale nie ustalili wielu ścisłych zasad, które by podtrzymywały dobro bez zastrzeżeń we wszystkich przypadkach. Usiłują oni jedynie

stwierdzić, w tej mierze, jak na to pozwala język, po pierwsze, na czym polega doznanie wewnętrzne, na którym opiera się każda szczególna cnota, jaki to rodzaj wewnętrznego doznania czy uczucia tworzy istotę przyjaźni, człowieczeństwa, szczodrości, sprawiedliwości, wspaniałości i wszystkich innych cnót, a także przywar, które są względem nich przeciwstawne; i po drugie, do jakiego ogólnie przyjętego sposobu działania, zwyczajnego trybu postępowania naprowadzają nas te uczucia, albo jak to się dzieje, że człowiek przyjazny, szczodry, dzielny, sprawiedliwy i ludzki wybiera ten sposób działania.

- 4 Charakterystyka doznania wewnętrznego, z którego wynika każda cnota, choć to wymaga subtelnego i celnego pióra, jest jednakże zadaniem, które można wykonać tylko z pewnym stopniem ścisłości. Rzeczywiście, niemożliwe jest wyrazić wszystkie zmiany, jakim ulega, czy powinno ulegać uczucie, zgodnie z wszelkimi możliwymi zmieniającymi się okolicznościami. Są one nieskończone, a język ma za mało nazw, by wszystkie je oznaczyć. Uczucie przyjaźni, na przykład, jakie mamy dla starego człowieka, różni się od tego, jakie mamy dla młodzieńca; to, które odczuwamy wobec surowego człowieka, jest inne od tego, co czujemy wobec osoby o łagodniejszych i delikatniejszych manierach, a jeszcze inne od tego, co odczuwamy wobec kogoś, o wesołym i żywym usposobieniu. Przyjaźń, jaką uświadamiamy sobie dla mężczyzny, jest różna od tej, jaką żywimy wobec kobiety, nawet gdy nie ma tu domieszki bardziej niewybrednej pasji. Jakiż to autor mógłby wymienić i stwierdzić te i wszystkie inne nieskończone odmiany, którym to uczucie może ulec? Wszelako uogólnione uczucie przyjaźni i bliskiego przywiązania, które jest wspólne wszystkim odmianom, można przedstawić z wystarczającym stopniem ścisłości. Naszkicowany jego

obraz, choć zawsze będzie pod wieloma względami niepełny, może jednak wykazywać takie podobieństwo, że gdy natkniemy się na jego model, poznamy go, a nawet wyróżnimy go spośród innych uczuć, wobec których wykazuje znaczne podobieństwo, jak dobra wola, szacunek, poważanie, podziw.

Ogólne opisanie zwykłego sposobu działania, do którego 5
popycha nas wszelka cnota, jest jeszcze łatwiejsze. Faktycznie jest prawie niemożliwe opisać doznanie wewnętrzne, czy emocję, która jest podstawą cnoty, bez dokonania czegoś w tym rodzaju. Niepodobieństwem jest wyrazić przy pomocy języka, jeśli mogą sobie pozwolić na takie wyrażenie, niewidocznych cech wszystkich zróżnicowanych modyfikacji namiętności, tak jak one ukazują się wewnątrz. Nie ma innego sposobu zaznaczenia ich i rozróżnienia między nimi, jak opis skutków, które one powodują zewnątrz, zmiany powstające w fizjonomii, w nastroju i zewnętrznym zachowaniu, jak postanowienia, które sugerują, działania, do których popychają. W ten sposób Cyceron w pierwszej księdze rozprawy *O powinnościach* usiłuje skłonić nas do praktykowania czterech 6
głównych cnót, a Arystoteles w praktycznych częściach swojej *Etyki* wskazuje różne nawyki, które miałyby prowadzić do umiarkowania w naszym postępowaniu, takie jak szczodrość, dzielność etyczna, wspaniałomyślność, a nawet dowcip i dobry humor, przymioty, które ten pobłażliwy filozof uznawał za ważne, by umieścić je w zestawie cnót⁵¹, choć niefrasobliwość tej aprobaty, którą z natury rzeczy wobec nich stosujemy, nie powinna uprawniać ich do tak czcigodnych nazw.

Takie dzieła przedstawiają nam przyjemne, żywe 6
obrazy obyczajów. Za sprawą żywości opisów rozpalają w nas naturalne umiłowanie cnoty i zwiększają odrazę

do występku. Zarówno słuszość, jak subtelność obserwacji, może nam często pomóc w skorygowaniu naszych naturalnych uczuć, a także w upewnieniu się w nich, jeśli chodzi o właściwe zachowanie; zaś sugerowanie wielu drobnych, delikatnych uwag pozwoli nastawić nas, by nasze postępowanie było bliższe właściwego postępowania niż bez takich wskazówek moglibyśmy je sobie wyobrazić. Na traktowaniu zasad moralnych w ten sposób polega nauka, którą prawidłowo nazwano etyką, nauka, która, choć jak krytyka, nie uznaje ścisłej precyzji, jest równie użyteczna, jak przyjemna. Poza wszystkim innym jest ona najbardziej podatna na ozdobność stylu i dzięki temu może przysporzyć, w miarę możliwości, nowych znaczeń skromnym zasadom obowiązku. Jej wskazówki w takim przybraniu i ozdobach są zdolne wycisnąć na łatwych do nagięcia postawach młodych ludzi najszlachetniejsze, trwale wrażenia; jeśli zaś natkną się na wrodzoną wspańiałość tego szczodrobliwego wieku, są w stanie natchnąć, przynajmniej na pewien czas, najbardziej bohaterskimi postanowieniami i w ten sposób ustanowić oraz utwierdzić najlepsze i najpożyteczniejsze nawyki, na które człowiek jest podatny. Jeśli jakiegokolwiek wskazówki i napomnienia mogą ożywić nasz pociąg do praktykowania cnoty, to dzieje się to za sprawą tej wykładanej w ten sposób nauki.

- 7 II. Drugi zespół moralistów, do których możemy zaliczyć średniowiecznych i późniejszych kazuistów Kościoła katolickiego, jak również wszystkich tych, którzy w obecnym i minionym stuleciu zajmowali się tym, co nazywamy prawoznawstwem naturalnym, nie poprzestaje na scharakteryzowaniu w ogólny sposób tego trybu postępowania, który by nam chcieli polecić, ale usiłują ustalić dokładne, ściśle zasady do pokierowania każdym szczegółem naszego

zachowania. Ponieważ sprawiedliwość jest jedyną cnotą, w stosunku do której można prawidłowo utworzyć takie dokładne zasady, ta właśnie cnota głównie stała się przedmiotem rozważań tych dwóch różnych zespołów pisarzy. Jednakże traktują oni ten przedmiot w bardzo różny sposób.

Ci, co piszą o regułach prawoznawstwa, poprzestają 8 na rozważaniu, co człowiek, wobec którego istnieje zobowiązanie, winien zamierzać, będąc sam upoważniony do wymuszenia zobowiązania siłą; co każdy bezstronny widz winien aprobować z tego jego wymuszenia oraz do czego sędzia albo arbiter, któremu przedstawił swoją sprawę i który zgodził się wymierzyć sprawiedliwość, winien zobowiązać drugą osobę nakazując ponieśnienie skutków lub wypełnienie zobowiązania. Kazuiści, z drugiej strony, nie tyle badają, co można wymusić, a raczej co osoba, która ma zobowiązanie, zamierza sama zrobić licząc się z całkowicie nienaruszalnym, zgodnym z sumieniem liczeniem się z ogólnymi zasadami sprawiedliwości i z poczuciem obawy, że albo można skrzywdzić bliźniego, albo zaszkodzić własnej uczciwości. Byłby to koniec prawoznawstwa, gdyby chciało ogłaszać reguły, jak ma postępować człowiek uczciwy. Stosując się do reguł prawoznawstwa, nawet jeśli uważamy je za doskonałe, nie zyskamy nic ponad to, że będziemy wolni od kary zewnętrznej. Stosując się do reguł kazuistyki, jeśli uważamy, że są takie, jakie być powinny, winniśmy zasługiwać na znaczną pochwałę ze względu na stosowną, skrupulatną wrażliwość w naszym postępowaniu.

Często może się zdarzyć, że człowiek uczciwy, licząc 9 się z nienaruszalnym, zgodnym z sumieniem względem na ogólne reguły sprawiedliwości, musi uważać siebie za zobowiązanego do uczynienia wielu rzeczy, których,

gdybyśmy ich od niego wymagali, albo gdyby jakiś sędzia albo arbiter narzucił mu je siłą, to byłoby to najwyższym stopniem niesprawiedliwości. Dam tuzinkowy przykład: rozbójnik grasujący na drogach grożąc śmiercią zobowiązuje podróżnego do przyrzeczenia mu pewnej sumy. Czy takie przyrzeczenie, w ten sposób wymuszone niesprawiedliwie zastosowaną siłą, winno się uważać za zobowiązujące, oto pytanie, nad którym wielce się dyskutuje.

- 10 Jeśli rozważymy je tylko jako pytanie prawoznawstwa, rozstrzygnięcie nie dopuszcza żadnej wątpliwości. Absurdalne byłoby uważać, że rozbójnik może być upoważniony do użycia siły, aby zmusić drugiego człowieka do wykonania zobowiązania. Wymuszenie przyrzeczenia jest zbrodnią, która wymaga najwyższej kary, a wymuszenie wykonania tego przyrzeczenia jest dodaniem nowej zbrodni do pierwszej. Nie może skarżyć się na krzywdę ktoś, kto został tylko oszukany przez osobę, która słusznie mogłaby go zabić. Zakładać, że sędzia mógłby domagać się wykonania zobowiązania, czy dopuścić do przegrania sprawy w trybunale, byłoby najbardziej humorystycznym absurdem. Jeśli zatem rozważymy ten problem jako problem prawoznawstwa, nie będzie kłopotu z rozstrzygnięciem sprawy.
- 11 Jeśli jednak rozważymy to jako problem kazuistyki, nie jest tak łatwo dać jednoznaczną odpowiedź. Czy człowiek uczciwy, w wyniku sumiennego liczenia się z nienaruszalną regułą sprawiedliwości, która zaleca wykonanie wszelkich poważnych zobowiązań, nie uważałby siebie za zobowiązanego do wykonania tego, jest co najmniej wątpliwe. To, że nie trzeba brać pod uwagę rozczarowania nikczemnika, który sam doprowadził do tej sytuacji, że rozbójnik nie doznał żadnej szkody, a kon-

sekwentnie zaś, że nic nie można wymusić siłą, to jest poza dyskusją. Bardziej uzasadniona byłaby, być może, kwestia, czy nie należy wziąć pod uwagę w tym przypadku jego godności własnej i honoru, względu na nienaruszalność tych przymiotów jego charakteru, które każą mu szanować zasadę prawdy, a mieć odrazę do wszystkiego, co zbliża się do oszustwa i kłamstwa. Ten punkt dzieli różnych kazuistów. Jedno stronnictwo, do którego możemy zaliczyć Cyncerona spośród starożytnych, a spośród współczesnych Puffendorfa, jego komentatora Barbeyraca, a przede wszystkim świętej pamięci Hutchesona, który w większości wypadków wcale nie był chwiejnym kazuistą, stwierdzają bez wahania, że nie powinno się zwracać uwagi na takie przyrzeczenie, zaś myślenie przeciwne jest po prostu słabością i przesądem⁵². Przedstawiciele drugiego stronnictwa, do którego można zaliczyć * kilku starożytnych ojców Kościoła, a także wielu wybitnych kazuistów współczesnych, są innego zdania i uważają takie przyrzeczenia za obowiązujące.

Jeśli rozważyć ten problem zgodnie ze zwykłymi od- 12
czuciami ludzi, to stwierdzimy, że należy uznać pewien
wzgląd nawet na przyrzeczenie tego rodzaju. Niemożliwością
jest jednak określić to za pomocą ogólnej zasady, która by
dotyczyła bez wyjątku wszystkich przypadków. Człowieka,
który z całą swobodą i łatwością składa tego rodzaju przyrzeczenia
i bez większego skrupowania je łamie, nie powinniśmy wybrać
na naszego przyjaciela czy towarzysza. Szlachcic, który przyrzekłby
rozbójnikowi pięć funtów i nie dotrzymał tego, spotkałby się z
pewną naganą. Gdyby jednak przyrzeczona kwota była bardzo
znaczna, byłoby bardziej wątpliwe, jak należy postąpić.

* Św. Augustyn, [Jean] La Placette [*Traité du Serment*, 1701].

Gdyby, na przykład, tak było, że wypłata całkowicie zrujnowałaby rodzinę przyrzekającego, gdyby kwota była tak pokaźna, że wystarczyłaby do przyczynienia się do spełnienia bardzo ważnych zamierzeń, byłoby w pewnym stopniu występne, a przynajmniej bardzo niewłaściwe rzucić ją ze względu na konwenans w tak niegodne ręce. Człowiek, który doprowadziłby się do nędzy, czy człowiek, który wyrzuciłby sto tysięcy funtów szterlingów, choć mógł sobie pozwolić na wydanie takiej sumy, jeśli robił to ze względu na dotrzymanie słowa danego złodziejowi, ludziom o zdrowym rozsądku wydałby się w najwyższym stopniu absurdalny i ekstrawagancki. Taka hojność wydałaby się sprzeczna z jego powinnością wobec siebie i wobec innych, w ten sposób wzgląd na wymuszone w ten sposób przyrzeczenie w żadnym razie nie byłby aprobowany. Ustalenie jednak za pomocą ścisłej reguły, jakiej miary wzgląd winien obowiązywać, czyli jaka największa kwota mogła być zapłacona, jest oczywiście niemożliwe. Zmienia się to zgodnie z charakterem osób, ich sytuacją, zgodnie z tym, jak uroczyste było przyrzeczenie, a nawet w zależności od tego, jakie zdarzenie poprzedziło spotkanie stron; jeśli zaś przyrzekający został potraktowany z tego rodzaju znaczną galanterią, z którą czasami można się spotkać ze strony osób o najbardziej zdeprawowanych charakterach, to w tym przypadku więcej się należy liczyć z przyrzeczeniem niż w innych. Ogólnie można powiedzieć, że ustalenie ścisłej słuszności wymaga wzięcia pod uwagę wszystkich takich przyrzeczeń, jeśli nie jest to sprzeczne z innymi powinnościami, które są bardziej nienaruszalne; takimi jak wzgląd społeczny wobec tych, dla których wdzięczność, naturalne przywiązanie, czy reguły właściwej życzliwości nakazują nam łożyć na ich utrzymanie. Wszelako, jak wyżej zwróciłem na to uwagę, nie rozporzą-

dzamy ścisłymi regułami do określenia, jakie winno być działanie zewnętrzne ze względu na te motywy, ani, co z tego wynika, kiedy to cnoty nie są zgodne ze spełnianiem takich przyrzeczeń.

Należy jednakże stwierdzić, że jeśli kiedykolwiek łamie się takie przyrzeczenie, choć z najbardziej koniecznych przyczyn, to zawsze związane to jest z pewną sromotą spadającą na tego, kto dokonał przyrzeczenia. Po dokonaniu przyrzeczenia możemy być przekonani o niewłaściwości ich spełnienia. A jednak złożenie przyrzeczenia jest błędem. Co najmniej jest to odstępstwo od najwyższych i najszlachetniejszych zasad wielkoduszności i honoru. Dzielny człowiek winien raczej umrzeć niż złożyć przyrzeczenie, którego nie będzie mógł dotrzymać bez popełnienia błędu albo złamać bez ściągnięcia na siebie sromoty. Pewna hańba zawsze bowiem idzie w parze z taką sytuacją. Zdrada i fałsz są tak niebezpiecznymi występkami, a jednocześnie tak łatwo i w wielu sytuacjach tak bezpiecznie im folgować, że bardziej się ich wystrzegamy niż innych. Nasza wyobraźnia kojarzy więc ideę wstydu z wszelkimi rodzajami niedotrzymania słowa, we wszystkich okolicznościach i każdej sytuacji. W tym względzie przypomina to zadanie gwałtu dziewiczości kobiety, cnoty, której z tych samych względów strzeżemy zazdrośnie; nasze uczucia w stosunku do pierwszego z tych przypadków nie są bardziej subtelne niż w stosunku do drugiego. Zgwałcenie dziewicy rzuca hańbę po wieczne czasy. Żadne okoliczności, żadne zachody tego nie usprawiedliwią, żaden żal, żadna skrucha nie złagodzi. Jesteśmy tak wrażliwi w tym względzie, że nawet zwykły gwałt uważa się za haniebną, zaś niewinność serca w naszych wyobrażeniach nie może zmyć splugawienia ciała. To samo występuje w przypadku wiarołomstwa, gdy dano uro-

czyste przyrzeczenie nawet najbardziej bezecnemu osobnikowi. Wierność jest tak konieczną cnotą, że na ogół uważamy, że należy się nawet tym, wobec których nie mamy innych powinności i co do których uważamy, że mamy prawo ich zabić czy zrujnować. Nie ma żadnego znaczenia, że człowiek, który złamał słowo, nalega, że złożył przyrzeczenie, by uratować swoje życie, a złamał je, gdyż dotrzymanie byłoby sprzeczne z innymi ważnymi powinnościami. Te okoliczności mogą złagodzić hańbę, ale nie mogą całkowicie jej wymazać. W wyobrażeniach ludzi odpowiada on za czyn, z którym ściśle kojarzy się pewien zakres hańby. Złamał przyrzeczenie, choć uroczyście zaręczał, że je dotrzyma. Jego charakter, jeśli nie splamiony i splugawiony nieodwracalnie, to przynajmniej jest naznaczony śmiesznością, którą będzie bardzo trudno całkowicie wymazać; jak sobie wyobrażamy, żaden człowiek, który miał przygodę tego rodzaju, nie będzie chciał opowiedzieć o swoim doświadczeniu.

- 14 Ten przykład może posłużyć do ukazania, na czym polega różnica między kazuistyką a prawoznawstwem, nawet jeśli w obu przypadkach rozważa się zobowiązania wobec ogólnych reguł sprawiedliwości.
- 15 Lecz choć ta różnica jest prawdziwa i istotna, choć te dwie nauki proponują całkiem różne cele, to ponieważ przedmiot obu jest identyczny, powstało między nimi takie podobieństwo, że większość autorów, których powołaniem było zajmować się prawoznawstwem, rozwiązywała różne przez nich badane problemy czy to zgodnie z zasadami tej nauki, czy zgodnie z zasadami kazuistyki, nie odróżniając, a być może nawet nie zdając sobie sprawy, kiedy postępowali w pierwszy, a kiedy w drugi sposób.
- 16 Teoria kazuistyczna wszelako nie ogranicza się do rozważań, czego wymaga od nas skrupulatne liczenie się

z ogólnymi regułami sprawiedliwości. Obejmuje wiele innych działów chrześcijańskiej powinności moralnej. Do rozwoju tego typu nauki przyczynił się głównie zwyczaj osobistej spowiedzi wprowadzonej przez wyznanie katolickie w barbarzyńskich czasach ciemnoty. Dzięki tej instytucji najbardziej tajne czyny, a nawet myśli ludzi, które można było podejrzewać, że odstępowały choć trochę od reguł chrześcijańskiej niewinności, musiały być wyznane spowiednikowi. Spowiednik informował swoich grzeszników, czy i w jakim względzie nie spełnili swoich powinności i jaką pokutę to pociąga, zanim mógł im dać rozgrzeszenie w imieniu Boga, któremu uchybili.

Świadomość popełnienia zła, a nawet podejrzenie, że to się stało, jest ciężarem na sercu każdego, a towarzyszy temu 17
niepokój i trwoga wszystkich tych, którzy nie mają zatwardziały grzesznych nawyków. W tej, jak w każdej innej przygnębiającej sytuacji, ludzie oczywiście pragną z całych sił zrzucić ciężar tego ucisku, który odczuwają na swoich sumieniach przez wyjawienie męki swego serca osobie, której mogą zaufać, jeśli chodzi o dyskrecję i zachowanie tajemnicy. Wstyd, jaki odczuwają przyznając się do grzechu, w pełni wynagradza złagodzenie ich niepokoju za sprawą sympatii, której powiernik rzadko skąpi. Przynosi im ulgę to, że nie są całkowicie niegodni względów, i że choć ich postępowanie w przeszłości może spotkać się z krytyką, to obecną ich postawę co najmniej się aprobuje; być może to wystarcza, by stanowić kompensatę wcześniejszego postępowania, a przynajmniej do zachowania dla nich odrobiny szacunku przyjaciół. Liczni przebiegli duchowni w tamtych czasach przesądów wkradli się do zaufania prawie każdej prywatnej rodziny. Opanowali całą ograniczoną wiedzę dostępną w tamtych czasach, a ich sposób bycia, choć pod wieloma względami

prymitywny i wyuzdany, był jednak zgodny z obyczajami i ukazywał pewną ogładę biorąc pod uwagę wiek, w którym żyli. Uważano ich zatem nie tylko za przewodników we wszystkich obowiązkach religijnych, lecz także moralnych. Zażyłość z nimi przynosiła dobre imię wszystkim, którzy mieli szczęście nią się szczyścić, zaś każdy znak ich dezaprobaty naznaczał głęboką hańbą wszystkich tych, którzy mieli nieszczęście być jej obiektem. Ponieważ uważano ich za wielkich arbitrów tego, co dobre i co złe, to z natury rzeczy radzono się ich w sprawach wszystkich możliwych wątpliwości i uważano za godne pochwały, by świat wiedział, że tym świętym mężom powierzono wszystkie sekrety i nikt nie uczynił ważnego lub delikatnego posunięcia bez ich rady i aprobaty. Nie było więc trudne dla duchowieństwa ustanąć jako ogólną regułę, by im powierzać to, co już zwyczajowo im powierzano, zanim przyjęto tę zasadę. Nabycie kwalifikacji spowiednika stało się tym sposobem częścią studiów duchownych i kapłanów i w ten sposób obejmowali oni to wszystko, co nazywamy sprawami sumienia, delikatne, subtelne sytuacje, w których trudno określić, jak właściwie postąpić. Wyobrażano sobie, że rozprawy ze zbiorem takich kwestii mogą być pożyteczne dla przewodników sumień tak samo jak dla tych, którymi się kieruje; i stąd wzięły się księgi kazuistyczne.

- 18 Powinności moralne wchodzące w zakres rozważań kazuistów sprowadzały się głównie do tych, które przynajmniej w pewnej mierze są ograniczone zasadami ogólnymi i których pogwałceniu naturalnie towarzyszy pewien stopień wyrzutów sumienia i strach przed poniesieniem kary. Celem tej instytucji, która zapoczątkowała ich rozprawy, było uspokojenie obaw sumienia, które występowały przy naruszeniu takich powinności. Nie każdemu

jednak niedostatkowi cnoty towarzyszą skrupuły tego rodzaju i nikt nie zgłasza się do spowiednika, by otrzymać rozgrzeszenie z powodu niespełnienia najbardziej dobroczynnych przyjacielskich i wielkodusznych czynów, które w jego sytuacji miał możliwość spełnić. W zaniedbaniach tego rodzaju, zasada, która zostaje naruszona, jest zazwyczaj niezbyt określona i na ogół jest takiej natury, że choć zastosowanie się do niej może przynieść zaszczyt i nagrodę, naruszenie jej zdaje się nie narażać na bezwzględną naganę, krytykę czy karę. Kazuiści zdają się uważać praktykowanie takich cnót za czynność nadobowiązkową, czego nie można ściśle wymagać i wobec tego nie ma konieczności, aby tym się zajmować.

Naruszenia powinności moralnej, które trafiły do trybunału spowiednika i z tego względu znalazły się w kompetencji kazuistów, są więc głównie trzech rodzajów. 19

Przede wszystkim i głównie reguły sprawiedliwości są tutaj wszystkie wyraźne i kategoryczne, zaś ich naruszeniu towarzyszy świadomość zasługiwania na karę i strach przed jej doznaniem, karę nałożoną zarówno przez Boga, jak przez drugiego człowieka. 20

Po drugie, naruszenie reguł niewinności. Te reguły we wszystkich bardziej rażących przypadkach są naruszeniem reguł sprawiedliwości i nikt nie może być winny ich popełnienia bez spowodowania najbardziej niewybaczalnej krzywdy drugiej osobie. W mniej znaczących przypadkach, jeśli sprowadzają się tylko do naruszenia wymaganych dobrych obyczajów, do których winno się stosować w rozmowie przedstawicieli dwóch płci, istotnie niesłusznie byłoby je uważać za naruszenie zasad sprawiedliwości. Są one jednak na ogół naruszeniem dość oczywistej zasady, przynajmniej jeśli chodzi o przedstawicieli jednej płci, mogą ściągnąć hańbę na osobę, która w tym zawiniła, 21

a w następstwie przynieść znaczny wstyd i skruchę wewnętrzną.

22 Po trzecie, złamanie zasad prawdomówności. Trzeba stwierdzić, że odstępianie od prawdy nie zawsze jest naruszeniem sprawiedliwości, choć występuje to w wielu przypadkach, a wobec tego nie zawsze naraża na karę zewnętrzną. Przywara zwykłego kłamstwa, choć jest wyjątkowo niegodziwa, często może nie przynieść nikomu szkody i w tym przypadku nie ma wymogu zemsty czy zadośćuczynienia na rzecz osoby tym dotkniętej, czy na rzecz innych osób. Lecz choć odstępianie od prawdy nie zawsze jest naruszeniem sprawiedliwości, zawsze jest naruszeniem oczywistej zasady i z natury rzeczy przynosi wstyd osobie, która się tego dopuszcza.

23 U małych dzieci występuje instynktowna dyspozycja do wierzenia we wszystko, co usłyszą. Wygląda na to, że natura uznała za konieczne, aby ze względu na czynnik samozachowawczy, przynajmniej przez pewien czas darzyli pełnym zaufaniem tych, których pieczy powierzono ich dzieciństwo oraz najwcześniejszy i najważniejszy okres wychowania. Zgodnie z tym wykazują one znaczną łatwowierność i dopiero po długim okresie licznych doświadczeń kłamstw popełnianych przez ludzi dochodzi do tego, że są w miarę nieufni i podejrzliwi. U dorosłych stopień łatwowierności jest niewątpliwie bardzo różny. Najmądrzejsi i najbardziej doświadczeni są na ogół najmniej łatwowierni. Wszelako, trudno znaleźć człowieka, który by nie był bardziej łatwowierny, niż powinien, i w różnych okolicznościach nie dałby wiary opowiadaniom, o których okaże się nie tylko, że są całkowicie fałszywe, lecz nadto gdyby tylko trochę więcej poświęcił im uwagi i zastanowił się, musiałby sam dojść do wniosku, że nie są prawdziwe. Naturalne nastawienie zawsze każe nam

wierzyć. Dopiero nabyta mądrość i doświadczenie uczą nas niedowierzania, a nie często nie uczą tego wystarczająco. Najmądrzejszy i najbardziej rozsądny człowiek często darzy zaufaniem różne opowieści, a po zastanowieniu sam jest zawstydzony i zdumiony, że mógł w nie uwierzyć.

Człowiek, któremu wierzymy, w rzeczach dotyczących 24 tego, czemu dajemy wiarę, musi z konieczności być naszym przewodnikiem i przywódcą, obdarzamy go też pewnym szacunkiem i poważaniem. Lecz, jak podziwianie innych ludzi prowadzi nas do tego, że sami pragniemy być podziwiani, tak samo fakt, że przewodzą nam i kierują nami inni ludzie, prowadzi nas do pragnienia, abyśmy sami stali się przewodnikami i przywódcami. Poza tym, jak nie zawsze wystarcza nam do zadowolenia, że nas podziwiają, jeśli jednocześnie nie będziemy w stanie być przekonani, że w jakimś stopniu zasługujemy na podziw, tak samo nie wystarcza nam do zadowolenia, że po prostu nam wierzą, jeśli jednocześnie nie uświadamiamy sobie, że naprawdę jesteśmy wiarygodni. Jak pragnienie pochwały i bycia godnym pochwały, choć bliskie sobie, są jednak różnymi i odrębnymi pragnieniami, tak pragnienie, by nam wierzono i by być wiarygodnym, choć także bardzo pokrewne, są podobnie różne i odrębne.

Pragnienie, by być wiarygodnym, pragnienie przekonywania, przewodzenia i kierowania innymi zdaje się być jednym z najsilniejszych z wszystkich naszych naturalnych pragnień. Być może jest to instynkt, na którym opiera się zdolność mówienia, znamiennej zdolności natury ludzkiej. Żadne inne stworzenie nie ma tej zdolności i w żadnym innym stworzeniu nie uda nam się znaleźć pragnienia, by rządzić i przewodzić sądom moralnym i postępowaniu innych osobników tego samego gatunku. Wielka ambicja,

pragnienie prawdziwej wyższości, pragnienie przewodzenia i kierowania zdaje się całkowicie wyróżniać człowieka, a mowa jest znakomitym narzędziem ambicji, prawdziwej wyższości, przewodzenia i kierowania.

26 Fakt, że nam się nie wierzy, jest zawsze upokarzający, a jest podwójnie upokarzający, gdy podejrzewamy, że dzieje się to dlatego, że jesteśmy niewiarygodni i zdolni do poważnego, rozmyślnego kłamstwa. Powiedzieć komuś, że kłamie, jest najstraszliwszą zniewagą. Lecz ten, kto poważnie i świadomie kłamie, jest z konieczności świadom wewnętrznie, że zasługuje na taką zniewagę i nie jest godzien, by mu wierzono oraz że utraci wszelkie prawa do tego rodzaju zaufania, które jedynie może mu zapewnić spokój, dobre samopoczucie i zadowolenie przebywania w towarzystwie równych mu rangą. Człowiek, który na nieszczęście wyobraża sobie, że nikt nie wierzy, cokolwiek on powie, będzie się czuł jak wyrzutek w towarzystwie i sama myśl, by tam się udać czy stanąć przed towarzyszami będzie mu straszna i myślę, że nie jest niepodobieństwem, że może umrzeć z rozpacz. Możliwe jednak, że nikt nie będzie miał słusznej racji, by tak poniżająco myśleć o sobie. Jestem skłonny uważać, że najbardziej notoryczny kłamca mówi całkowitą prawdę co najmniej dwadzieścia razy na jedno poważne i rozmyślnie kłamstwo, ponieważ zaś najbardziej ostrożna dyspozycja, by wierzyć, jest skłonna przeważać nad dyspozycją do wątpienia i niewierzenia, to tak samo u tych, którzy najbardziej nie liczą się z prawdą, naturalna dyspozycja do mówienia prawdy przeważa w większości sytuacji nad dyspozycją do kłamstwa czy do jakiejś zmiany czy ukrycia prawdy.

27 Czujemy się upokorzeni, gdy zdarzyło się nam okłamać innych ludzi, choć to było nierozmyślne i stało się dlatego, że sami zostaliśmy okłamani. Choć to nieumyślne kłamstwo

może często nie oznaczać niedostatku prawdomówności, niedostatku najpełniejszego upodobania do prawdy, to zawsze jest w jakimś stopniu niedostatkiem sądu, pamięci, niesłusznej łatwowierności, jakiegoś pośpiechu i pochopności. Zawsze zmniejsza nasz autorytet w przekonywaniu i zawsze przyczynia się do pewnego stopnia podejrzliwości co do naszych zdolności do przewodzenia i kierowania.

Szczerłość i otwartość zjednują zaufanie. Mamy zaufanie do człowieka, który nam chce ufać. Uważamy, że widzimy wyraźnie drogę, którą zamierza nas prowadzić i z zadowoleniem powierzamy siebie jego kierownictwu i przywództwu. Rezerwa i przemilczanie, odwrotnie, wywołuje brak zaufania. Obawiamy się iść za człowiekiem, gdy nie wiemy, gdzie on się kieruje. Poza tym wielka przyjemność z rozmowy i towarzystwa powstaje z pewnej zgodności uczuć i opinii, z pewnej harmonii serc, które jak wiele instrumentów muzycznych, zgadzają się i dotrzymują rytmu z innymi instrumentami. Tę zachwycającą harmonię można jednak uzyskać jedynie wtedy, gdy istnieje swobodne porozumienie uczuć i opinii. Z tego względu wszyscy pragniemy czuć, co czuje ten drugi, dotrzeć do serca tego drugiego i obserwować uczucia i afekty, które rzeczywiście tam istnieją. Człowiek, który zadowoli nas w tej naturalnej namiętności, który zaprosi nas do swego serca, który jakby otwierał drzwi swego wnętrza, zdaje się okazywać bardziej zachwycającą gościnność niż cokolwiek innego. Człowiek obdarzony zwyczajnie dobrym humorem, nie zawiedzie w sprawieniu przyjemności, jeśli ma odwagę wypowiedzieć swoje prawdziwe uczucia, takie jakie są, i dlatego, że je przeżywa. To właśnie ta pełna szczerłość sprawia, że nawet paplanina dziecka jest przyjemna. Choć opinie szczerych ludzi mogą być nieprzekonywające i niedoskonałe, sprawia nam przyjemność włączyć się

w ich rozumienie i usiłujemy dostosować nasze własne zrozumienie, jak to tylko jest możliwe, do poziomu ich możliwości i dostrzegać każdy przedmiot w szczególnym świetle, w którym one zdają się go rozpatrywać. Ta namiętność poznawania prawdziwych uczuć innych ludzi jest z natury rzeczy tak silna, że często przeradza się w kłopotliwą, impertynencką ciekawość polegającą na chęci wyduszenia tajemnic naszych bliźnich, których mają wystarczające powody nie ujawniać; w wielu też przypadkach wymaga rozwagi i silnego poczucia przyzwoitości opanować ją, tak jak wiele innych namiętności natury ludzkiej i do sprowadzenia jej do tego poziomu, który może aprobować każdy bezstronny obserwator. Zawieść jednak tę ciekawość, gdy nie wychodzi poza właściwe granice i nie ma na uwadze przedmiotów, co do których są wystarczające racje, aby je ukryć, z kolei jest równie nieprzyjemne. Człowiek, który unika najbardziej niewinnych pytań, który nie zaspokaja naszych najbardziej niegroźnych wątpliwości, który wyraźnie ukrywa siebie w nieprzeniknionej ciemności, zdaje się jakby budować mur wokół swojego serca. Możemy podbiec z całym zapalem nieszkodliwej ciekawości, by dostać się do środka, i natychmiast czujemy, że odepchnięto nas z szorstką, obraźliwą gwałtownością.

- ²⁹ Człowieka powściągliwego i skrytego, choć rzadko ucho-
dzi za miłego, nie pozbawia się szacunku i nim się nie
pogardza. Jego uczucia względem nas są chłodne i nasze
wobec niego są równie chłodne. Nie bardzo się go chwali
i nie bardzo kocha, ale tak samo mało się czuje wobec niego
niechęci i niewiele gani. Jednakże niewiele jest okazji,
by żałował swojej ostrożności i na ogół skłania się raczej
do cenienia siebie za tę roztropność, co się tyczy jego
skrytości. Choć więc jego postępowanie jest bardzo nie-

właściwe, a czasami nawet przynosi szkodę, rzadko może on mieć ochotę przedstawić swoją sprawę przec trybunałem kazuistów albo wyobrazić sobie, że mogą go uniewinnić lub udzielić aprobaty.

Nie zawsze tak jest z człowiekiem, który ze względu na 30
złą informację, ze względu na niedopatrzanie, na pośpiech i pochopność skłamał nierozmyślnie. Choćby to dotyczyło spraw o niewielkim znaczeniu, na przykład, powszechnie znanej wiadomości, wstydzi się swojej nierozwagi i nigdy nie omija pierwszej okazji, by do tego się przyznać. Jeśli ta sprawa ma pewne znaczenie, jego skrucha jest zawsze większa; jeśli zaś z jego mylnej informacji wynikną jakieś niekorzystne czy fatalne skutki, z trudnością przyjdzie mu sobie wybaczyć. Choć nie jest winny, uważa, że jest w najwyższym stopniu tym, co starożytni nazywali „grzeszny” (*piacular*)⁵³ i pragnie za wszelką cenę odprawić największą pokutę, do jakiej jest zdolny. Taki człowiek może często skłaniać się do przedstawienia swcej sprawy przed trybunałem kazuistów, którzy na ogół są mu bardzo przychylni, i choć czasami ganią go za pochopność, na ogół uniewinniają z hańby kłamstwa.

Jednakże człowiekiem, który ma najczęstsze okazje 31
zwracania się do kazuistów, jest człowiek o dwuznacznej postawie i z wewnętrzną rezerwą, człowiek, który poważnie i rozmyślnie zamierza kłamać, lecz który jednocześnie pragnie pochlebić sobie, że naprawdę to on mówi prawdę. Wobec niego kazuiści postępują różnie. Wtedy, gdy aprobują motywy jego kłamstwa, zdarza się, że uniewinniają go, choć trzeba oddać im sprawiedliwość, że częściej osądzają go winnym.

Głównym przedmiotem dzieł kazuistów jest więc swia- 32
dome liczenie się z regułami sprawiedliwości; jak dalece winniśmy uszanować życie i własność naszego bliźniego;

powinność wynagrodzenia straty; prawa czystości i skromności i na czym polega to, co nazywają lubieżnością; zasady prawdomówności i zobowiązania wynikającego z przysięgi, przyrzeczenia i wszelkiego rodzaju umów.

33 Ogólnie można powiedzieć o dziełach kazuistów, że próbowali daremnie kierować ścisłymi regułami tego, nad czym nadzór mogą mieć tylko doznania i uczucia. Jak to jest możliwe ustalić za pomocą reguł dokładny punkt, w którym w każdym przypadku subtelne poczucie sprawiedliwości zaczyna przechodzić w niedoskonałą, chwiejną skrupulatność sumienia? Kiedy to dochowanie tajemnicy i dyskrecja zaczynają przechodzić w obłudę? Jak daleko można się posunąć w zabarwionej życzliwością ironii, w jakim dokładnie punkcie ironia zaczyna spadać do poziomu wstrętne go kłamstwa? Co jest najwyższym szczytem swobody i lekkości zachowania, aby można je było uważać za czarujące i odpowiednie, a w jakim punkcie zaczyna przechodzić do poziomu nonszalanckiego bezmyślnego rozhukania? Jeśli chodzi o wszystkie te sprawy, to jeśli jeden czynnik obowiązuje w jednym przypadku, to z trudnością będzie odnosił się w tym samym stopniu do każdego innego i to, co stanowi o przyzwoitości i powodzeniu zachowania, różni się w każdym przypadku w zależności od najmniejszej zmiany sytuacji. Księgi kazuistyczne są zatem na ogół tak nieużyteczne, jak zazwyczaj są męczące. Mało jest z nich pożytku dla tych, co pragnęliby sięgnąć do nich od czasu do czasu, nawet gdyby założyć, że ich wnioski są słuszne; niezależnie bowiem od tego, że obejmują zbiór olbrzymiej ilości spraw, to jednak ze względu na jeszcze większą różnorodność możliwych okoliczności, byłby to tylko traf, gdyby wśród wszystkich tych przypadków można było znaleźć odpowiadający rozważanej sprawie. Ktoś, kto faktycznie

chce spełnić swoją powinność, musi mieć bardzo słaby charakter, jeśli uważa, że ma wiele powodów do tej lektury; dla tego zaś, co jest nonszalancki wobec swoich powinności, styl tych pism daleki jest od tego, by mogły wzbudzić większą jego uwagę. Żadne z nich nie skłania do ożywienia w nas tego, co dobroczynne i szlachetne. Żadne z nich nie uczy skłaniać naszych serc do tego, co subtelne i ludzkie. Wiele z nich, przeciwnie, skłania raczej do wprawienia nas do szykanowania naszych sumień i za pomocą próżnej chytryści do nadania mocy niezliczonym wykrętnym subtelnościom dotyczącym najistotniejszych przedmiotów naszych powinności. Ta powierzchowna ścisłość, którą kazuiści próbowali wprowadzić do spraw, które nie dopuszczają ścisłości, z konieczności nieomal zawiodła ich do tych niebezpiecznych błędów, a jednocześnie sprawiła, że ich pisma są suche i niepociągające, obfitują w zawiłe, metafizyczne rozróżnienia, lecz są niezdolne wzbudzić w sercu tych uczuć, wzbudzenie których jest głównym pożytkiem z książek o moralności.

Tak więc dwa pożyteczne działy filozofii moralnej to etyka i prawoznawstwo, a kazuistykę winno się całkowicie odrzucić. Wydaje się, że słuszniejsze było stanowisko starożytnych pisarzy, gdy rozważając te same tematy, nie zajmowali się taką powierzchowną ścisłością, lecz zadowalali się ogólnym opisem tego, czym jest uczucie, na którym opiera się sprawiedliwość, skromność, prawdomówność i jaki jest zwykły tryb postępowania, do którego te cnoty normalnie nas skłaniają. 34

Wielu filozofów zdawało się podejmować tematy rzeczywiście zbliżone do ustaleń kazuistycznych. Coś w tym rodzaju istnieje w trzeciej księdze traktatu *O powinnościach* Cyserona, gdy tak jak kazuiści próbuje przedstawić prawa postępowania w wielu drobnych sprawach, 35

w których trudno jest określić, gdzie leży punkt wyznaczający właściwe działanie. Z wielu ustępów tej samej księgi wynika także, że kilku innych filozofów próbowało przed nim rozwiązać problemy tego samego rodzaju. Ani on jednak, ani oni nie zdają się dążyć do dania pełnej teorii tego rodzaju, lecz mają na uwadze tylko ukazanie, jak powstają sytuacje, w których jest wątpliwe, czy najbardziej właściwe postępowanie polega na stosowaniu się czy odejściu od tego, co w zwykłym przypadku jest regułą powinności⁵⁴.

- 36 Każdy system prawa pozytywnego można uważać za mniej lub bardziej niedoskonałą próbę przybliżenia się do prawoznawstwa naturalnego, czyli do wyliczenia poszczególnych reguł sprawiedliwości. Ponieważ z naruszeniem sprawiedliwości ludzie, wszyscy razem i każdy z osobna, nigdy się nie pogodzą, sądy publiczne z konieczności muszą wykorzystywać autorytet państwowy do wzmocnienia praktyki tej cnoty. Bez tych środków ostrożności społeczeństwo obywatelskie stałoby się platformą rozlewu krwi i nieporządku, każdy człowiek mściłby się na własną rękę, kiedy tylko by mu się wydawało, że został skrzywdzony. Aby zapobiec zamieszaniu, które by nastąpiło, gdyby każdy sam wymierzał sprawiedliwość, sąd w każdym państwie, które osiągnęło znaczny autorytet, podejmuje wymierzanie sprawiedliwości wszystkim i przyrzeka rozpatrzyć i rozstrzygnąć każde zaskarżenie szkody. We wszystkich dobrze rządzonych państwach nie tylko mianuje się sędziów do rozstrzygania sporów między jednostkami, ale także ustala się reguły mające na celu ujednolicenie wyroków tych sędziów; te reguły zaś na ogół w zamierzeniu zgadzają się z regułami wrodzonej sprawiedliwości. Oczywiście, nie zawsze tak się dzieje, że zgadzają się w każdym przypadku. Czasami to, co

nazywa się konstytucją państwa, to znaczy interes władzy zwierzchniej, czasami interes poszczególnych grup, które tyranizują państwo, wykrzywia pozytywne prawa kraju pozbawiając je tego, co dyktowałaby naturalna sprawiedliwość. W niektórych krajach brak okrzesań i prymitywizm ludzi powstrzymuje wrodzone uczucia sprawiedliwości od osiągnięcia tej dokładności i precyzji, które w narodach bardziej cywilizowanych udaje się spontanicznie osiągnąć. Ich prawa, tak samo jak ich sposób bycia, są prymitywne, grubiańskie i nie nadają się do rozpoznawania w sądach. W innych krajach niefortunny status trybunałów sądowniczych powstrzymuje skoordynowany system prawoznawstwa od zajęcia w nich istotnej pozycji, choć postęp w obyczajach ludzi może sprzyjać najściślejszym teoriom. W żadnym kraju rozstrzygnięcia prawa pozytywnego nie zgadzają się ściśle w każdym przypadku z regułami, jakie dyktuje naturalne poczucie sprawiedliwości. Teorii prawa pozytywnego więc, choć zasługują na najwyższy autorytet jako rejestry uczuć ludzkich w różnych okresach czasu i wśród różnych narodów, nie można jednak nigdy uważać za ściśle systemy reguł naturalnej sprawiedliwości.

Można by było oczekiwać, że rozumowania prawników na temat różnych niedoskonałości i ulepszeń praw różnych krajów winny umożliwić badanie naturalnych reguł sprawiedliwości, niezależnie od całej pozytywnej tradycji. Można by było oczekiwać, że te rozumowania powinny zaprowadzić do ustalenia teorii, którą prawidłowo można nazwać prawoznawstwem naturalnym albo teorią ogólnych zasad, które winny przeniknąć prawa wszystkich narodów i być ich podstawą. Lecz choć rozumowania prawników wytworzyły teorię tego rodzaju i choć nikt nie zajmował się systematycznie prawami jakiegoś szcze-

gólnego kraju bez wprowadzenia do swojej pracy wielu uwag tego typu, trzeba było długo czekać, zanim o takiej teorii pomyślano w świecie, czyli zanim filozofia prawa stała się samodzielnym przedmiotem bez odniesienia do danego kodeksu jakiegosć szczególnego kraju. U żadnego moralisty starożytnego nie znajdziemy próby szczegółowego wyliczenia praw sprawiedliwości. Cyцерo w traktacie *O powinnościach* i Arystoteles w *Etyce* rozpatrują sprawiedliwość w ten sam ogólny sposób, jak rozważają wszelkie inne cnoty. W *Prawach* Cyцерona i Platona⁵⁵, gdzie z natury rzeczy oczekiwaliśmy prób wyliczenia praw poszczególnych krajów, nie znajdujemy nic tego rodzaju. Ich prawa są prawami policji, nie sprawiedliwości. Grocjusz wydaje się być pierwszym, który próbował dać światu coś w rodzaju systemu tych zasad, które winny przenikać i być podstawą praw wszystkich narodów i jego traktat o prawach wojny i pokoju, z wszystkimi jego brakami jest zapewne obecnie najbardziej pełnym dziełem, które dotąd powstało na ten temat⁵⁶. W innej rozprawie spróbuję przedstawić ogólne zasady prawa i państwa i różne zmiany, które one przeszły w różnych stuleciach i różnych etapach rozwoju społeczeństw, nie tylko w zakresie sprawiedliwości, ale i w zasięgu wszystkiego, co jest przedmiotem prawa⁵⁷. Nie będę więc obecnie wchodził w dalsze szczegóły dotyczące historii prawoznawstwa.

WPROWADZENIE TŁUMACZA

Przygotowując szóste wydanie *Teorii uczuć moralnych* Smith wycofał z rozdz. III dz. II cz. II fragment tekstu (por. przyp. 5 do cz. II), który późniejsi ortodoksyjni czytelnicy nazwali „wspaniałym ustępem”, „najbardziej trafną ilustracją doktryny pokuty”. To usunięcie tekstu przypisywano wpływowi D. Hume’a, choć Hume nie żył już od 12 lat.

Nie wchodząc w szczegóły spekulacji na ten temat poprzestańmy na przytoczeniu wyjaśnienia autora, który miał rzekomo powiedzieć Sir Johnowi Sinclairowi, że był to „ustęp niepotrzebny i nie na miejscu”, jak to relacjonują *Memoirs of the Life and Works of Sir John Sinclair* (1873), autorstwa jego syna Johna Sinclaira.

Zamiast omówienia dyskusji, jaka rozgorzała na ten temat w 20 lat po ukazaniu się szóstego wydania *Teorii*, w której zresztą popełniono wiele pomyłek, dla współczesnego czytelnika istotniejsze znaczenie może mieć zapoznanie się z rękopisem, będącym pierwszym szkicem ustępu o sprawiedliwości, w 1831 r. odkrytego przez W. B. Cunninghama, w którego ręce przeszła biblioteka Smitha. Był on mężem jednej z dwóch córek Davida Douglasa, kuzyna Smitha, któremu autor *Teorii* zapisał swoją bibliotekę. Smith przed swoją śmiercią kazał spalić wszystkie

swoje rękopisy. Jednakże cztery karty rękopiśmienne zachowały się przypadkiem w jednym z tomów Arystotelesa, które należały do jego księgozbioru. Jest to właśnie załączony rękopis.

Rękopis powstał prawdopodobnie przed pierwszym wydaniem *Teorii* i stanowił część wykładów na uniwersytecie w Glasgow. Został napisany ręką sekretarza i większość poprawek została dokonana jego ręką (Smith często posługiwał się sekretarzem, nawet do przygotowania wykładów), ale są też poprawki Smitha. Obecnie znajduje się w Bibliotece Uniwersytetu w Glasgow, oznaczony sygnaturą MS.GEN. 1035/227.

Kwadratowe nawiasy oznaczają słowa skreślone lub poprawione, ostre zaś korektę poprzednich skreśleń lub dodatki. W klamrach podano odniesienia do *Teorii uczuć moralnych*. Zachowany fragment rozpoczyna się w środku zdania:

[TEKST RĘKOPISU]

[...] Bogu, tak jak przedstawia się nam <ze względu na nią samą, nie biorąc pod uwagę innych względów> jako naturalny i właściwy obiekt miłości i nagrody, tak występek jako przedmiot odrazy i kary <2>.

<2 Powiem nawet, że w obliczu świętości Boga, występek, którego skłonni jesteśmy się obawiać, winien podlegać bardziej karze niż niedoskonałość ludzkiej cnoty może kiedykolwiek podlegać nagrodzie. Kiedy człowiek stanie w obliczu Bytu o tak pełnej świętości może odczuwać jedynie niewielką ufność w swojej zasłudze [.] <;> [Jednakże sprawiedliwość boska itd.], gdy pamięta niezliczone wady i niedoskonałości swojego postępowania, musi raczej odczuwać strach przed karą niż mieć nadzieję

na nagrodę. <Sprawiedliwość boska itd.> Uważamy że <boska> sprawiedliwość [Boga] z całą pewnością nie może okazać zadowolenia, nie wymagając jakiegokolwiek pokuty, jakiegokolwiek odpokutowania przewinień ludzkości <ludzi>, zaś Objawienie uczy nas, że nie tylko żądano tej pokuty, lecz także, że nastąpiło odkupienie, przynajmniej przez bardziej wartościową część ludzkości. {Por. początek opuszczonego ustępu do cz. III dz. II rozdz. III 3¹} [Są rzeczywiście] W pewnych okolicznościach rzeczywiście karzemy jedynie ze względu na ogólny pożytek dla społeczności, która [może], jak myślimy, nie może inaczej się ostać. Na przykład kary, które nakazuje dyscyplina wojskowa, wszystkie nakłada się z tego względu i wartownik, który zasypia w czasie służby [jest] podlega karze śmierci zgodnie z prawami wojny, gdyż taka lekkomyślność może narazić na niebezpieczeństwo całą armię. W głębi serca nie możemy winić takiej koniecznej surowości. Nie ma nic bardziej sprawiedliwego niż to, że jeden człowiek [może] <powinien> być poświęcony ze względu na bezpieczeństwo wielu. Czy rozpatrujemy jednak tę karę w tym samym świetle, w jakim patrzymy na niewdzięcznego mordercę czy zdrajcę [;] <?>. Czy nasze serce naturalnie pochwała ją z tą samą żarliwością, jaka towarzyszy tej drugiej karze? Pierwszego uważamy za nieszczęsną ofiarę, którą rzeczywiście winno się poświęcić na rzecz dobra wielu, lecz którego w głębi serca radzi byśmy byli uratować i tylko żałujemy, że dobro wielu [innych] temu by się sprzeciwiało. Gdyby temu drugiemu udało się uniknąć kary, wzbudziłoby to w nas najwyższe oburzenie i musielibyśmy odwołać się do Boga, by ukarał <w innym świecie> zbrodnię, która z braku sprawiedliwości na ziemi nie została ukarana przez ludzi {Por. cz. II dz. II rozdz. III 11}

Ludzie nie mogą się pogodzić z naruszeniem sprawiedliwości przez równych im. Doprowadza to pokrzywdzonych do resentymentu i pobudza do zemsty nad złoczyńcą. Czują oni, że ludzie pochwalają i zgadzają się z nimi na ukaranie go i wyobrażają sobie, że stają się godni pogardy, jeśli tego nie czynią. Ponieważ społeczeństwo nie może być platformą rozlewu krwi <zamieszania> i nieporządku, gdyby każdy człowiek mścił się na własną rękę, jeśli uważa, że spotkała go krzywda, sędziowie, którzy we wszystkich systemach rządów zdobyli znaczny autorytet, wykorzystują władzę państwa do stosowania sprawiedliwości i zapewnienia satysfakcji pokrzywdzonym czy to przez ukaranie winnego, czy też zobowiązanie go do nagrodzenia krzywdy, którą spowodował. Sądy zapewniają, że wysłuchają wszelkich skarg na niesprawiedliwość, że pilnie rozpatrzą okoliczności, na które powołują się obie strony, i że zapewnią zadośćuczynienie, jakie dla każdej bezstronnej osoby wyda się słuszne i sprawiedliwe. Na tym się opiera zarówno sądownictwo cywilne, jak kryminalne. Reguły, które we wszystkich państwach służą sądom faktycznie do podejmowania [wszystkich] decyzji tego rodzaju, które czy to ustalone na podstawie formalnej ustawy, czy na [...] ² [...] ³ jakimś zwyczaju, czy na podstawie własnego oczywistego poczucia sprawiedliwości, tworzą prawoznawstwo cywilne i kryminalne tego państwa. Zasady, które najlepiej odpowiadają naturalnym zasadom sprawiedliwości czy analogicznych uczuć, na których opiera się nasze poczucie sprawiedliwości, że takie decyzje winny być normalnie podejmowane, tworzą to, co nazywamy prawoznawstwem naturalnym, albo teorią ogólnych zasad prawa; stanowią one ważną część teorii uczuć moralnych. Nie zatrzymam się jednak dłużej, by dokonać ich analizy, gdyż w przyszłości zamierzam dać specjalny

wykład na ten temat. {Por. cz. II, dz. II rozdz. I, 5, 7 oraz cz. VII, rozdz. IV, 36, 37}

Jeśli nasza życzliwość wobec każdego jest ściśle odpowiednia do tych okoliczności, które pozytywnie nam go wyróżniają, metaforycznie mówi się, że oddajemy mu sprawiedliwość [:] <;> i mówi się o nas, że jesteśmy wobec niego niesprawiedliwi, jeśli jest inaczej. Jeśli decydujemy się, na przykład, raczej oddać przysługę nowemu znajomemu niż staremu przyjacielowi, mówi się o nas, że postępujemy niesprawiedliwie wobec tego drugiego. Jest to jednak inny rodzaj niesprawiedliwości, niż ta, którą omówiliśmy wyżej. Nie polega ona na spowodowaniu krzywdy, lecz na tym, że nie uczyniono dobra zgodnie z tym, jak nakazuje absolutna słuszność (*propriety*). Scholastycy wyróżniali to nazwą sprawiedliwości rozdzielającej, podczas gdy poprzednią można jedynie nazwać sprawiedliwością wyrównującą. W przestrzeganiu sprawiedliwości rozdzielającej zasadza się właściwe stosowanie cnót społecznych i życzliwych. Nie można jej stosować siłą. Naruszenie jej nie sprawia bezwzględnej szkody i wobec tego nie naraża na karę. Przepisy, które określają czyny zewnętrzne, które ona nakazuje, są luźne i niedokładne i nie poddają się określeniu z pełną ścisłością, co, jak wykażę to później, jest szczególną cechą zasad, które właściwie nazywamy sprawiedliwością. Większość autorów odnosi zasady kary do sprawiedliwości rozdzielającej, tak samo jak zasady czynienia dobra i zdają się oni uważać, że niewłaściwa zemsta jest takim samym niewłaściwym działaniem, jak niewłaściwe czynienie dobra. Jest rzeczywiście pewien stopień dowolności i braku precyzji w tym, co możemy nazwać naturalnymi regułami kary. Prawie we wszystkich przypadkach można określić z pełną dokładnością, w jakim stopniu naruszono

to, co słuszne (*the Right*) i na czym polega to naruszenie. Jednakże, jaki zakres resentymentu i kary wynika z takiego naruszenia, niełatwo jest ustalić dokładnie za pomocą ogólnych zasad, których cała podstawa wywodzi się z natury, lecz które różnią się w zależności od różnych okoliczności: i jak dotąd zasady i reguły kar przypominają zasady i reguły czynienia dobrze. Różnią się jednak od nich w innej okoliczności, która jest bardziej zasadnicza, a którą być może pisarze nie zajmowali się wystarczająco. Niewłaściwa kara, kara, która albo wcale nie odpowiada złu, wywołanemu przez przewinienie, albo jest większa niż na to zasługuje, jest krzywdą przestępcy, można i powinno się jej przeciwstawić siłą i jeśli jest zastosowana, naraża z kolei osobę, która ją stosuje, na karę. Natomiast samemu niewłaściwemu czynieniu dobra nie można przeciwstawić się siłą i nie naraża osoby, która go dokonuje, na karę. {Por. cz. VII, dz. II, rozdz. I, 10.}

PRZYPISY

PRZEDMOWA DO SZÓSTEGO WYDANIA

¹ *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, I wyd. 1776. Wydanie polskie: *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, przekład zbiorowy, PWN, t. 1-2, Warszawa 1954.

CZEŚĆ I

¹ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, s. 438, BKF, Warszawa 1963, przekł. Cz. Znamierowski oraz *Badania dotyczące zasad moralności*, Dodatek IV, ss. 173-179, przekł. A. Hochfeldowej, BKF, Warszawa 1975.

² Por. ss. 6-7.

³ Por. Sofokles, *Filoklet*, Eurypides, *Hipolit*, Sofokles, *Trachinki*.

⁴ Por. s. 23.

⁵ Por. s. 121 i n.

⁶ Prawdopodobnie Smith ma na myśli Josepha Butlera, por. *Fifteen Sermons*, V, 2, w: D. D. Raphael, *British Moralists 1650-1800*, § 412.

⁷ Seneka, *O opatrności*, w: *Pisma filozoficzne*, przekł. L. Joachimowicza, Warszawa 1965, ks. I, II, 9.

⁸ Charles de Gontau de Biron (1562-1602), marszałek Francji, skazany przez Henryka IV za spiski z Hiszpanią, po uprzednich zwycięstwach na rzecz króla, gdzie ukazał najwyższą odwagę.

⁹ Voltaire, *Siècle de Louis XIV*, rozdz. 25.

¹⁰ Por. Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, *Emilius Paulus*. Polski przekład M. Brożka, Wrocław 1955, nie zawiera tego życiorysu.

¹¹ La Rochefoucauld, *Maksymy*, 490.

¹² Tutaj w wydaniach I-V rozpoczyna się nowy rozdział „O filozofii stoickiej”. Część tego rozdziału weszła do części VII wydania VI w dziale II, rozdział I, 20 i 23.

¹³ F. J. P. de Retz, *Mémoires*, wrzesień 1648, Paris 1956, 108.

¹⁴ *Mémoires du Duc de Sully*, Suplement, Paris 1822, VI, 186.

¹⁵ Por. Cicero, *Pro Marcello*, VIII, 25.

CZEŚĆ II

¹ Por. s. 20 i n.

² Publius Cornelius Scipio Africanus, zwycięski wódz rzymski w drugiej wojnie punickiej; Marcus Furius Camillus odparł inwazję Galów na Rzym; Timoleon z Koryntu wyzwolił miasto od rządów tyrańca, a później walczył na Sycylii; Arystyd walczył z Persami po ich próbach opanowania Grecji w zwycięskich bitwach pod Salaminą i Plataeą.

³ Smith ma na myśli Henry Home'a (Lorda Kamesa), por. *Essays on Principles of Morality and Natural Religion*, 1751, część I, esej II (*Of Foundation and Principles of the Law of Nature*).

⁴ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit. t. II, III, oraz *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., Dodatek III.

⁵ Ostatnie zdanie zostało dodane w wydaniu VI zamiast następującego tekstu, który podajemy według wydania I, w nawiasach kwadratowych uwzględniając wersje z wydań II-V poza nieistotnymi zmianami stylistycznymi:

To że Bóg kocha cnotę a nienawidzi występku tak, jak człowiek rozpustny kocha bogactwo a nienawidzi ubóstwa nie dla nich samych, ale dla skutków, do których one się przyczyniają; to, że kocha cnotę, gdyż przynosi szczęście społeczeństwa, które za sprawą jego życzliwego nastawienia pragnie zrealizować; i to, że nienawidzi występku tylko dlatego, że przynosi on nieszczęście dla rodzaju ludzkiego, które ta sama boska moc czyni przedmiotem jego odrazy, nie jest teorią naturalną, lecz sztucznym, choć genialnym przemyśleniem filozofii. Wszystkie nasze uczucia wrodzone [nie wyuczone, lecz sztuczne analizy rozumu i filozofii. Wszystkie nasze nie wyuczone, wrodzone uczucia, III — V] skłaniają nas do wiary, że jak doskonała cnota przypuszczalnie musi przedstawiać się Bogu, tak jak ukazuje się nam, ze względu na nią samą, bez żadnych innych względów, jako naturalny i właściwy obiekt miłości, tak występki musi występować jako przedmiot odrazy i kary. To, że bogowie ani nie gniewają się, ani nie szkodzą, jest powszechną myślą wszystkich szkół starożytnej filozofii: jeśli zaś przez gniew rozumiemy gwałtowne wzburzenie, które często dotyka i porusza serca ludzkie; albo jeśli przez szkodę rozumiemy sprawienie niezasażonej

biedy, bez względu na słuszność i sprawiedliwość, taka słabość jest niewątpliwie niegodna boskiej doskonałości. Jeśli się jednak rozumie, że występki nie zdaje się być dla Boga samo przez się przedmiotem odrazy i wstrętu i jako to, co samo przez się zasługuje słusznie i właściwie na karę, słuszności tej zasady w żadnym razie nie można łatwo uznać. [zasada zdaje się być sprzeczna z niektórymi wrodzonymi uczuciami, III-V]. Biorąc pod uwagę nasze uczucia wrodzone, jesteśmy skłonni uważać [jesteśmy nawet skłonni, III-V], że dla świętości Boga może wydawać się bardziej właściwe ukarać występki niż kiedykolwiek wydawałoby się słuszne nagrodzić słabą i niedoskonałą cnotę. Stając przed nieskończoną doskonałością, człowiek może jedynie odczuwać niewielkie przeświadczenie o własnej zasłudze, czy też niedoskonałej słuszności własnego postępowania. W obecności swoich bliźnich może często [może nawet, II-V] słusznie chwalić siebie i często nie bez powodu może myśleć dobrze o swoim charakterze i postępowaniu, w porównaniu z jeszcze większą niedoskonałością u innych. Lecz sprawa przedstawia się zupełnie inaczej, gdy staje przed boskim Stwórcą. Z trudem przyjdzie mu sobie wyobrazić, że jego znikomość i słabość mogłaby kiedykolwiek wydać się temu bytowi właściwym obiektem czy to uznania czy nagrody. Łatwo jednakże może pojąć, jak nieskończone pogwałcenia obowiązków, których dopuścił się, uczyniłyby go właściwym obiektem odrazy i kary; nie może też dostrzec przyczyny, dla której boskie oburzenie nie mogłoby działać swobodnie, bez ograniczeń przeciw tak marnemu robakowi, za jakiego się uważa. Jesliby ciągle jeszcze liczył na szczęście, zdaje sobie sprawę [podejrzewa III-V], że nie może to być wynik sprawiedliwości, lecz że musi ubłagać o to Miłosierdzie boskie. Skrucha, żal, pokora, uczucie smutku na myśl o swoim postępowaniu w przeszłości są [wydają się III-V] uczuciami odpowiednimi i zdają się jedynymi środkami, które mu pozostały, by uciszyć gniew, który, jak zdaje sobie sprawę, słusznie sprowokował. Nie ufa nawet skuteczności tych środków i obawia się z natury rzeczy, że mądrość Boga, podobnie jak słabość człowieka przeważa i wybaczy występki na skutek natarczywych lamentów winnego. Myśli, że jakieś inne orędownictwo, inna ofiara, inna pokuta będzie mu naznaczona, poza tym co sam może zrobić, zanim czystość sprawiedliwości boskiej pogodzi się z jego rozlicznymi przewinieniami. Nauka objawienia zgadza się pod każdym względem z tymi wczesnymi poglądami naturalnymi. Tak zaś jak te teorie uczą nas, jak niewiele możemy polegać na niedoskonałości naszej cnoty, podobnie jednocześnie ukazują nam, że występuje tutaj najbardziej wszechpotężne wstawiennictwo i że dokonano najstraszniejszej pokuty za nasze liczne grzechy i niegodziwości.

⁶ Por. *Pismo święte*, Księga wyjścia 21, 28.

⁷ Por. G. P. Marana, *Letters writ by a Turkish Spy*, t. IV, s. III, list 10.

⁸ Por. Plutarch, *Żywoty*, *Lucullus*, 35, 36 (polski przekład nie uwzględnia tego życiorysu).

⁹ W rzeczywistości prawo szkockie nie uwzględniało takiego określonego czasu w zakresie stosowania kary za zabójstwo, jeśli ofiara nie poniosła śmierci od razu. W wielu systemach europejskich przyjmuje się okres 1 roku w tym względzie.

¹⁰ Por. Plutarch, *Żywoty*, op. cit., *Lucullus*, 25.

¹¹ Justinian, *Institutiones* IV, III, 8.

¹² Autor ma na myśli prawa religijne starożytnego Rzymu.

¹³ Por. Sofokles, *Edyp*; Th. Otway, *The Orphan*; oraz Th. Southerne, *The Fatal Marriage or Innocent Adultery*.

CZEŚĆ III

¹ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. II, s. 124: „... umysły ludzkie są zwierciadłami jedne dla drugich, nie tylko dlatego, że odbijają wzajemnie cudze uczucia, lecz również dlatego, że promienie wzruszeń, uczuć i poglądów często mogą się odbijać wielokrotnie i mogą znikać nieznacznie i stopniowo”.

² W wydaniach II-V między §§ 3-4 Smith włączył ustęp, który w wydaniu VI został przez niego dodany jako § 7 jak to uwzględnia obecna edycja. Dwa następne kolejne ustępy (przed § 4 obecnej edycji) zostały wycofane, by w wydaniu VI (i naszej edycji) zyskać redakcję autora w dodanym § 6.

³ Smith przebywał od 1764-65 roku w Tuluzie, gdzie żywa jeszcze była pamięć śmierci Galasa, kalwinisty, którego syn ze względu na karierę prawniczą przeszedł na katolicyzm, lecz z powodu wyrzutów sumienia popełnił samobójstwo. Ojciec był uznany winnym rzekomego zabójstwa syna i skazany na śmierć w 1762 r. Za sprawą Woltera wznowiony w 1765 r. proces uznał go niewinnym.

⁴ Por. s. 63.

⁵ Prawdopodobnie chodzi tu o krytykę *Henriady* w *Elements of Criticism* Henry Home'a (Lorda Kamesa).

⁶ *The Dunciad* Pope'a, 1728, jest skierowana przeciw krytykom.

⁷ Por. *The Progress of Poesy* i *The Bard*, 1757.

⁸ Robert Simson (1687-1768), profesor matematyki Uniwersytetu

w Glasgow; Matthew Stewart, ojciec Dugalda Stewarta (1717-85), profesor matematyki na Uniwersytecie Edynburskim.

⁹ Chodzi o „Querelle des anciens et des modernes”. Boileau (Nicolas Boileau Despréaux) reprezentowali starożytników, Charles Perrault, Fontenelle i Houdar de la Motte nowożytników.

¹⁰ Fontenelle był sekretarzem Académie des Sciences od 1699 do 1740 r. D'Alembert był sekretarzem Akademii francuskiej od 1772 r. Jako sekretarze pisali pochwały (*éloges*) zmarłych w czasie ich kadencji członków.

¹¹ Por. s. 459 i n. Smith ma na myśli przede wszystkim Mandeville'a.

¹² Por. Cicero, *De officiis* I, XXI, 71. Pol. przekł. W. Kornatowskiego *O powinnościach* w: *Pisma filozoficzne*, t. 2, BKF, Warszawa 1960, s. 364.

¹³ Jean Baptiste Massillon (1663-1742), biskup Clermont, „Discours prononcé à une bénédiction des drapeaux du Regiment de Catinat, *Oeuvres Complètes*, Paris 1821, t. I, s. 273-4.

¹⁴ Por. A. Smith, *Of the External Senses*, s. 54.

¹⁵ Praca Berkeleya *Essay towards a New Theory of Vision*, 1709, wywarła wpływ na Smitha, jeśli chodzi o teorię widzenia.

¹⁶ Por. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przekł. A. Hochfeldowej. BKF, Warszawa 1975, s. 61 i nast. oraz *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit. t. II, s. 397 i nast.

¹⁷ Epiktet, *Diatryby, Encheiridion*, 26, przekł. Leona Joachimowicza, BKF, Warszawa 1961, s. 468.

¹⁸ Por. Samuel Richardson (1689-1761), *Pamela or Virtue Rewarded*, 1740-42; *Clarissa or History of a Young Lady* (1747-48); Pierre C. de Marivaux (1688-1763) autor powieści *Życie Marianny*, t. 1-10, 1731-41, *Kariera wieśniaka* t. I-V, 1735-36 i komedii, m. in. *Pułapka miłości* (1722) oraz *Igraszki trafu i miłości*, 1730 Marie-Jeanne Riccoboni (1713-92), autorka *Lettres de mistresse Fanny Butler*, 1757; *L'histoire de miss Jenny Level*, 1764; *Ernestine*, 1777.

¹⁹ W *Epitafium ku czci Pani Clerke*.

²⁰ Por. s. 35 i n.

²¹ Por. s. 87 i n. Por. także D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. II, s. 115: „Nic łatwiej nie budzi naszego uważania dla jakiejś osoby niż jej moc i bogactwo; i nic nie budzi łatwiej pogardy niż jej bieda i niski stan”.

²² Antonin Nompar de Caumont, diuk de Lauzun (1633-1723), arystokrata, który odgrywał dużą rolę na dworze Ludwika XIV. W 1655 roku

był więziony przez 6 miesięcy w Bastylji za obrazę Ludwika XIV. Poślubił sekretnie kuzynkę króla Pannę de Montpensier, która była aktywną zwolenniczką wielkiego Kondeusza, przywódcy Frondy. W latach 1671-81 został ponownie uwięziony w fortecy Piquerol.

²³ Por. Plutarch, *Żywoty*, Pyrrus, 14.

²⁴ Por. *Poems of John Dryden*, Oksford 1958, III, 1013.

²⁵ Por. s. 29-31.

²⁶ *De Providentia*, ks. I, VI, 6.

²⁷ *Recherche de la verité*, V, II.

²⁸ Jean Baptiste Massillon, *Oeuvres complètes*, „Sur la verité d'un avenir”, II, 221-222, Paryż 1821.

²⁹ Tragedia *Mahomet* powstała w Cirey w 1741 r. Smith uważał ją za szczyt doskonałości dramatycznej (por. „The Bee”, 11 maja 1791 r., gdzie znajduje się omówienie wywiadu ze Smithem z 1780 r.).

CZĘŚĆ IV

¹ Dawid Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. II, s. 123 oraz *Badania dotyczące moralności*, rozdz. V „Dlaczego podoba nam się to, co pożyteczne”, s. 54 i nast.

² Możliwe, że jest to krytyka poglądu J. J. Rousseau, iż przyczyną nierówności jest własność. Por. J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, „Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi”, BKF, przekład opracował H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 197. Znajdujemy tam następujące zdanie: „kiedy się spostrzeżono, że dobrze jest jednemu mieć zapasy na dwóch, równość znikła, w życie ludzkie wdarła się własność, praca stała się koniecznością, a nieprzebyte lasy ustąpiły miejsca połom kwitnącym”. (Podkr. D. P.).

³ Por. A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, op. cit., t. I, s. 215, gdzie znajdujemy następujące zdanie: „Człowiek bogaty nie spożywa więcej jadła niż jego ubogi sąsiad”.

⁴ Por. op. cit., t. II, s. 42 n., szczególnie s. 46, gdzie czytamy: „jakaś niewidzialna ręka (pódkr. D. P.) kieruje nim tak, aby zdążał do celu, którego wcale nie zamierzał osiągnąć. Społeczeństwo zaś, które wcale w tym nie bierze udziału, nie zawsze na tym źle wychodzi. Mając na celu swój własny interes człowiek często popiera interesy społeczeństwa skuteczniej niż wtedy, gdy zamierza służyć im rzeczywiście”.

⁵ Piotr Wielki.

⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. II, s. 398-399 oraz *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., szczególnie rozdz. IX, część I.

⁷ Wyrazem pewnej obiekcji Hume'a do takiego przedstawienia jego poglądów jest dodanie noty do rozdz. V, I *Badań*, w której wyjaśnia, na czym polega niezrozumienie jego interpretacji użyteczności (we wszystkich wydaniach poczynawszy od pierwszego z 1751 r.).

⁸ Por. s. 24.

⁹ Por. s. 17-18.

¹⁰ Por. komentarze do *Corpus Iuris Civilis* (głosa Accursiusa, XIII w.) w: S. Daoyz, *Iuris Civilis Summa seu Index*, 1742.

¹¹ Aluzja do niesławnej klęski admirała Bunga, w wyniku której Minorka wpadła w ręce Francuzów.

¹² Lucius Junius Brutus skazał swoich synów za spisek mający na celu przywrócenie panowania tyrańskiego władcy Tarkwiniusza.

CZEŚĆ V

¹ Por. Arystoteles, *Poetyka*, 1459^b31-1460^a 4, oraz Horacy, *Ars Poetica*, 73-98.

² Sztuki Racine'a i *Henriada* Voltaire'a zostały napisane wierszem dwunastozgłoskowym, tak samo jak cytowany poemat burleskowy Swifta „The grand question debated...” Dziesięciozgłoskowcem została napisana burleskowa *Dziewica Orleańska* Voltaire'a. Mówiąc o dziesięciozgłoskowym angielskim wierszu heroicznym ma Smith na myśli *Raj utracony* Milтона.

³ Por. Kwintylian, *Institutio Oratoria*, X, I, 125-31.

⁴ Samuel Butler (1612-1680); autor ośmiozgłoskowego poematu satyrycznego *Hudibras* (1663-1678) o wyszukanych rymach.

⁵ Claude Buffier, *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements*, część I, rozdz. 13.

⁶ W ponad 20 lat po napisaniu tego ustępu, w 1781 r. Smith został mianowany honorowym kapitanem gwardii miejskiej, patrz Rae, *Life*, s. 374.

⁷ Jean-Baptiste Du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*, Cz. II, dz. 15.

⁸ Arystoteles, *Polityka*, przekł. L. Piotrowicza, BKF, Warszawa 1964, s. 331.

⁹ Platon, *Państwo*, przekł. Wł. Witwickiego, PWN, Warszawa 1958, ss. 264, 266.

CZĘŚĆ VI

¹ Część VI została dodana w wydaniu VI.

² Patrz s. 65-66.

³ Machiavelli, *Descrizione del modo tenuto dal duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*, 1532.

⁴ Patrz s. 204-205.

⁵ Patrz *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, op. cit., t. II, s. 511, gdzie znajduje się krytyczny pogląd Smitha na studia zagraniczne.

⁶ Por. Plutarch, *Żywoty. Marcus Cato*, 27 (brak w polskiej edycji z 1955 r.).

⁷ W *Bogactwie narodów* op. cit., s. 702 Smith przyjmuje, że ludność Francji wynosi ok. 23 lub 24 milionów mieszkańców, „czyli trzykrotnie przewyższa ludność Wielkiej Brytanii”. Współcześni badacze utrzymują, że w 1789 r. ludność Francji wynosiła 27 milionów, zaś Wielkiej Brytanii około 9 milionów.

⁸ Pokój Westfalski został podpisany w Münster i Osnabrück 24 października 1648. Wzmianka o przedstawicielu Francji, hr. d'Avaux w: G. de Retz, *Mémoires*, Paris 1956, s. 370.

⁹ Książę Marlborough (John Churchill), za czasów panowania królowej Anny został naczelnym dowódcą armii koalicyjnych walczących z Francuzami w hiszpańskiej wojnie sukcesyjnej. Po szeregu zwycięstw pozostał naczelnym dowódcą i będąc doradcą królowej, faktycznie rządził Anglią do 1711 roku, kiedy to na skutek intryg został pozbawiony wszystkich stanowisk.

¹⁰ We *Wstępie do Encyklopedii* J. Le Rond d'Alemberta, przekł. J. Hartwig, opr., wstępem i przypisami opatrzył T. Kotarbiński, BKF, Warszawa 1954, s. 22 termin *l'esprit de system* tłumaczy się jako „systematyzm” nadając mu znaczenie pejoratywne w odróżnieniu od „systematyczności”, który to termin ma znaczenie pozytywne. W paragrafach poprzedzających ten ustęp Smith ma prawdopodobnie na myśli Rewolucję Francuską (manuskrypt części VI został wysłany wydawcy w zimie 1789 r.).

¹¹ Cynceron ma na myśli zdanie z *Kritona*: „ale gwałtu zadawać się nie godzi ani matce, ani ojcu, ani tym mniej ojczyźnie” przekł. Wł. Witwickiego w: Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, PWN, Warszawa 1958. Cynceron przytacza to zdanie w *Epistulae ad Familiares I*, IX, 18, lecz nie nazywa go *divinus*. Smith wymienia znowu boską zasadę Platona niżej w ust. 18. Boską zasadą Platona nazywa Cynceron zasadę stosunku władcy do poddanych, której sformułowania należy szukać m. in. w *Prawach* 711 C, w edycji BKF, przekł.

M. Maykowskiej, Warszawa 1960, s. 150: „Niech nikt nie próbuje przekonać nas, przyjaciele, że państwo może w inny sposób prędzej i łatwiej przetworzyć swe prawa, niż idąc za przewodnictwem władców...”.

¹² Plutarch, *Żywoty*, Solon, 15.

¹³ Vulcacijs Gallicanus, *Scriptores Historiae Augustae*, *Żywot Avidiusa Cassiusa*, XIV, 5.

¹⁴ Thomas More ścięty w 1535 r. po skazaniu za rzekomą zdradę; Walter Raleigh w r. 1618 za spisek przeciw Jakubowi I; William Russell i Algernon Sydney za udział w spisku przeciw Karolowi I.

¹⁵ W oryginale „*Buccaners*”.

¹⁶ *Filipiki*, mowy przeciw zaborczej polityce Filipa II, władcy Macedonii, 351-341 p. n. e.; *Przeciw Katylinie*, 63 r. p. n. e. oskarżające Katylinę o spisek w tymże roku.

¹⁷ Enrico Caterino Davila, *Historia delle guerre civili di Francia*, 1630.

¹⁸ Edward Hyde, lord Clarendon, *History of Rebellion and Civil Wars in England*, ks. IV, par. 127, 154-5, 193.

¹⁹ John Locke „Memoirs relating to the Life of Anthony first Earl of Shaftesbury” w: *Works*, London 1777, IV, 233-43.

²⁰ Odniesienie do traktatu Cyclerona *O powinnościach*, w: *Pisma filozoficzne*, t. II, op. cit., s. 384-87.

²¹ Por. D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, op. cit., rozdz. VII, s. 99 i nast.

²² Jean de Santeul (1630-1697), autor hymnów liturgicznych i religijnych poematów pisanych po łacinie. Jest jedną z postaci *Dialogu poetów*, w którym Boileau wyszydza poetów piszących po łacinie.

²³ Według Quintusa Curtiusa Rufusa, *Historia Aleksandra Wielkiego*, przekł. zbiorowy pod red. L. Winniczuk, IX, VI, 26, Aleksander wyraził to życzenie nie na łożu śmierci, lecz po wyleczeniu z ran, które były powodem pogłoski o jego śmierci.

²⁴ Por. Platon, *Obrona Sokratesa*, op. cit., s. 96.

²⁵ Dajmonion, czyli boski głos opiekuńczy, który ostrzega go przeciw czynom niesłusznym. Dajmoniony według Sokratesa były również bóstwami lokalnymi, por. np. *Prawa*, op. cit., s. 211: „Szczególnie jednak życzliwie lub nieżyczliwie przyjmowani są osadnicy zawsze w tych okolicach, które przenika jakieś boże tchnienie i które jako siedziby przypadły dajmonom”.

²⁶ Por. przyp. 9 do części VI.

²⁷ Eugeniusz Sabaudzki, dowódca koalicyjnej armii austriackiej w hiszpańskiej wojnie sukcesyjnej.

²⁸ Fryderyk Wielki (1663-1736).

i był skazany za zdradę"; Focjusz, który opowiadał się za przymierzem z Macedończykami, także był skazany za zdradę. Jak wiadomo, Sokrates był skazany za bezbożność i deprawację młodzieży.

¹⁶ Jednak z „użyciem siły”. Eumenes (ok. 362-16 p. n. e.) wódz Aleksandra Wielkiego, po jego śmierci zarządzał częścią Azji wraz z Antygonem Jednookim (382-301 p. n. e.). Dał się wciągnąć w walkę diadochów przeciw Antygonowi. Wydany przez żołnierzy temu ostatniemu został przez niego skazany na śmierć.

¹⁷ Filopojmen (253-183 p. n. e.), przywódca Związku Achajskiego, rozszerzył jego hegemonię na cały Peloponez. Walcząc z Messeńczykami został przez nich pojmany i otruty. Por. Plutarch, *Żywoty, Filopojmen*, 18-20 (brak w przekł. polskim).

¹⁸ Por. Diogenes Laertios, op. cit., s. 383. W tym miejscu jednak jest mowa o śmierci przez uduszenie. Słowa Niobe nie pochodzą z utworu Eurypidesa, lecz z nieznannej tragedii.

¹⁹ Por. Diogenes Laertios, op. cit., s. 384, gdzie czytamy: „Wieżę głosi, że Zenon z Kition zmarł ze starości po życiu pełnym trudów, czy też z przegłodzenia”; zaś na s. 383 czytamy o świadectwie Perseusza w *Etyce*, „że Zenon zakończył życie licząc siedemdziesiąt dwa lata”.

²⁰ Lukian, *Macrobioi*, 19, opowiada się za śmiercią przez zagłodzenie w wieku 98 lat, Laktancjusz w *Institutes* III 18 i *Epitome* 34(39) mówi o samobójstwie, nic nie mówi o wieku stoika.

²¹ Marcus Atilius Regulus (III w. p. n. e.), wódz rzymski w czasie pierwszej wojny punickiej (264-241). Po zwycięstwie u przylądka Eknomos (256), dowodził armią rzymską walczącą na afrykańskich terytoriach Kartaginy, gdzie po początkowych zwycięstwach poniósł klęskę i dostał się do niewoli. Wysłany z poselstwem do Rzymu, przemawiał przeciw niekorzystnym dla Rzymu propozycjom Kartaginy i z własnej woli wrócił do niewoli w Kartaginie, skazując się w ten sposób na tortury i śmierć.

²² Katon Młodszy Utyceński (Marcus Porcius Cato Uticensis), 95-46 p. n. e., wyznawca stoicyzmu, obrońca republiki. W wojnie domowej opowiedział się za Pompejuszem przeciw Cezarowi. Po klęsce Pompejusza dowodził obroną Utyki w Afryce północnej. Po zwycięstwie Cezara popełnił samobójstwo. Pochwałę jego napisał Cyceron pt. *Cato*, Cezar zaś odpowiedział pamfletem *Anticato*.

²³ Podobnych uwag w pismach de Retza można znaleźć wiele, ale są też przeciwnie zdania co się tyczy postępowania przywódców partii.

²⁴ Seneka, *De Tranquillitate Animi*, ks. IX, XVII 9.

²⁵ Smith ma prawdopodobnie na myśli przede wszystkim cytowane

przez Pliniusza Młodsze­go (ok. 61-114 n. e.), autora m. in. *Zbioru listów*, samobójstwo Arrii, która zabiła się mieczem po skazaniu jej męża na śmierć oraz starszej pary małżeńskiej, która popełniła samobójstwo przez utonięcie z inicjatywy kobiety, gdy jej mąż był dotknięty wrzodami. Komentarz Niniusza nie odbiega bardzo od opinii Smitha.

²⁶ Por. Esej Hume'a *O samobójstwie*, pierwsze wydanie po śmierci Hume'a w 1777 r., lecz gotowe do druku już w 1757 r. Autor obawiając się gwałtownego sprzeciwu czytelników wycofał wtedy esej z edycji *Four Dissertations*, 1757. Polskie wydanie w przekł. T. Tatarkiewiczowej, BKF, Warszawa 1955 w. *Eseje z dziedziny moralności i literatury*. Podobnie jak Hume, Smith uważa, że samobójstwo powstaje z uczucia melancholii i że nie jest działaniem karygodnym, lecz jest krytyczny wobec poglądów Hume'a, że jest aktem chwalebny­m.

²⁷ Marek Aureliusz.

²⁸ Epiktet urodził się ok. 50 r. z ojca i matki niewolników w Hieropolis. W młodości znalazł się w Rzymie jako niewolnik, a potem wyzwoleniec Epafrodyta, sekretarza gabinetu Nerona. Wraz z innymi filozofami wygnany z Rzymu na mocy edyktu Domicjana osiadł w Nikopolis w Epirze, gdzie do końca życia wykładał filozofię, ciesząc się szacunkiem współczesnych. Nie ma dostatecznego dowodu, że groziła mu banicja na wyspę Gyaros. Poglądy Epikteta na samobójstwo sprowadzają się do zasady stoickiej, że „rozumne wyjście” nie tylko jest dozwolone, ale czasami wręcz wskazane i zalecane. Ale „nie odchodźcie bez rozumnego powodu”. *Diatryby*, op. cit., s. 35.

²⁹ Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, przekł. M. Reitera, BKF, Warszawa 1958, s. 20-21 oraz 104.

³⁰ Op. cit., s. 47 i nast.

³¹ Ateny.

³² Op. cit., s. 36.

³³ Pope, *Esej o człowieku*, I, 90.

³⁴ Marek Brutus, jeden z zabójców Juliusza Cezara był autorem dzieła, którego tytuł łaciński *O powinnościach* przytacza m. in. Seneka w *Listach moralnych*, op. cit., s. 496.

³⁵ Por. s. 399 i przyp. 2 do tej części.

³⁶ William Wollaston (1660-1724) *Religion of Nature delineated*.

³⁷ W *Inquiry concerning Virtue*, I, III, 1, lord Shaftesbury podaje definicję cnoty jako „pewną odpowiednią dyspozycję, albo stosowne uczucie występujące u stworzenia rozumnego wobec celów moralnych dobra i zła. To „stosowne uczucie” (*proportionable affection*) oznacza uczucie odpowiednie,

czyli stosowne do celów moralnych. Smith interpretuje to raczej jako równowagę uczuć.

³⁸ Założyciel szkoły cyrenajskiej. Patrz: Diogenes Laertios, op. cit., s. 113-135, jeśli chodzi o jego poglądy i poglądy jego zwolenników. We *Wspomnieniach o Sokratesie Ksenofonta*, w: *Pisma sokratyczne*, przekł. L. Joachimowicza, BKF, Warszawa 1967, ss. 68-87 i 152-54 przedstawiona jest krytyka Arystypa co się tyczy jego poglądów na przyjemność.

³⁹ Por. Ksenofont, *Wspomnienia*, op. cit., ss. 65-67. Jest to parafraza, nie dosłowny cytat.

⁴⁰ Trzej neoplatonicy z Cambridge z drugiej połowy XVII wieku. Główna praca etyczna Ralpa Cudwortha (1617-1688) to *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*; Henry More'a (1614-87): *Encheiridion Ethicum*, ang. przekład *An Account of Virtue*; Johna Smitha (1618-1652): *Select Discourses*.

⁴¹ Główne prace etyczne: *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (1725); *Essay on Passions and Affections With Illustrations on the Moral Sense* (1728). Por. też przyp. 1 do części VII.

⁴² Por. F. Hutcheson, *Inquiry concerning Moral Good and Evil*, III, III.

⁴³ W wydaniach I-V Smith wymienia obok Mandeville'a F. La Rochefoucaulda (1613-1680) jako twórców teorii, które poddaje krytyce w tym rozdziale. Pominiecie La Rochefoucaulda w wydaniu VI jest wynikiem korespondencji z potomkiem autora *Maksym*, Louis Alexandre La Rochefoucauldem (1743-1792), którego poznał w Genewie. List księcia z 2 marca 1778 r. zwraca uwagę Smitha na zło, które wyrządził jego przodkowi. Smith obiecał księciu w nowej edycji dokonać zmian w tym względzie, których częściowo już dokonał w wydaniu V. Wydanie VI z 1790 r. całkowicie pomija nazwisko La Rochefoucaulda, ale w tytule rozdziału „Systemy” pozostały, choć omawia tylko system Mandeville'a. Jednakże nawet w edycjach poprzedzających wydanie szóste paragrafy od 7 do końca były poświęcone Mandeville'owi.

⁴⁴ Por. *Badania dotyczące cnoty moralnej* w: Mandeville, *Bajka o pszczołach*, przekł. A. Glinczanki, BKF, Warszawa 1957, s. 38.

⁴⁵ Por. s. 276-278.

⁴⁶ Por. s. 264-265.

⁴⁷ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, op. cit., t. II, ss. 321 i nast. oraz ss. 241-68.

⁴⁸ Paragrafy 9 i 10 niniejszego rozdziału.

⁴⁹ Ss. 278 i n. Chodzi o koncepcję sympatii Hume'a.

⁵⁰ Ss. 256-260.

⁵¹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, op. cit., s. 118.

⁵² Cyceon, *O powinnościach*, op. cit., ss. 342 i 530; Samuel Puffendorf *De Jure Naturae et Gentium*, III, VI, 11-13, IV, II, 8, *De Oficio Hominis et Civis*, I, IX, 15, 3. Jean Barbeyrac był tłumaczem i wydawcą pism Puffendorfa we Francji, który podzielał poglądy autora, wyraził to w komentarzu do francuskiego wydania; Francis Hutcheson, *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria* (ang. wersja *Short Introduction to Moral Philosophy*), II, IX, 9, *System of Moral Philosophy*, II, IX, 5.

⁵³ *Piacularis* (łac.) oznacza przebiegły, oczyszczający, pokutny.

⁵⁴ Por. wyżej, przyp. 52.

⁵⁵ Cyceon, *O prawach*, w: *Pisma filozoficzne*, op. cit., t. II; Platon, *Prawa*, op. cit.

⁵⁶ Por. przyp. 6 do niniejszej części.

⁵⁷ Por. Przedmowa do wydania szóstego, s. 3-4 nin. tomu.

ANEKS

¹ Początek tego niepełnego zdania w opuszczonym tekście w wydaniach I-V brzmi: „Wszystkie nasze nie wyuczone, wrodzone uczucia skłaniają nas do wiary, że jak doskonała cnota przypuszczalnie musi przedstawiać się Bogu...”.

² W oryginale *ace* [o— — ?]

³ W oryginale <*iden*> *tal*

SKOROWIDZ OSÓB

Skorowidz nie obejmuje wstępu, bibliografii i komentarza

- Addison Joseph 185, 291
Ajaks, syn Telamona 425
Aleksander Wielki 147, 317, 375, 378, 380
Alembert Jean le Ronde d' 185
Anna, królowa angielska 343
Antoninus zob. Marek Aureliusz
Antygon 426
Apoloniusz z Tyru 426, 427
Arundel Thomas Howard 348
Arystomenes 425
Arystoteles 317, 387, 401, 405-407, 409, 411, 448, 495, 516, 518
Arystydes 108
Arystyp 317, 440
Attyla 378
August, cesarz 426, 449
Augustyn św. 499
Avaux Claude de Mesmes d' 343
Avidius Cassius 353
- Barbeyrac Jean 499
Biron Charles de Gontaut de 71
Boileau-Despréaux Nicolas 184, 372
Borgia Cesare 109, 321
Brutus Starszy (Lucius Junius Brutus) 284
Brutus Młodszy (Marcus Junius Brutus) 436
- Buffier Claude 292, 293
Butler Joseph, 62
Butler Samuel 291
- Calas Jean 177, 178
Camillus Marcus Furius 108
Cezar Gajusz Juliusz 94, 147, 375, 377, 378, 428
Chryzyp 206, 435
Clarendon Edward Hyde 360, 384
Clarke Samuel 399, 438
Cowley Abraham 42
Cudworth Ralph 450, 478
Cunningham W. B. 517
Cyceron Marek Tulusz 188, 307, 308, 358, 360, 422, 428, 436, 440, 461, 495, 499, 513, 516
- Davila Enrico Caterino 360
Demostenes 358
Digby George 360
Diogenes Laertios 427, 440
Domicjan 430
Douglas David 517
Dryden John 291
Dżyngis Chan 378
- Epafrodyt 430
Epiktet 206, 412-414, 419-420, 430

- Epikur 440-445, 447-449, 461
Eugeniusz Sabaudzki 376
Eumenes 426
Eurypides 426
- Filip Kastyljski 219, 317
Filip Macedoński 380
Filopojmen 426
Focjusz 426
Fontenelle Bernard le Bovier de 184,
185
Fryderyk Wielki 376
- Grakhowie Gajusz i Tyberiusz,
bracia 308
Gray Thomas 183, 206
Grocjusz (Hugo Grotius) 405, 516
Gustaw II Adolf 376
- Hobbes Thomas 473, 477-479
Homer 360
Horacy 42
Houbraken Jacobus 356
Houdar de la Motte Antoine 184
Hutcheson Francis 399, 450, 452-
-454, 481, 483, 484, 499
- Jakub I Stuart 104, 274
Jakub II Stuart 78
Joanna Kastyljska 219
- Kalistenes 380
Karol I Stuart 78
Karol II Stuart 296
Kartezjusz (Descartes René) 470
Katarzyna de Medici 360
Katon (Marcus Porcius Cato Cen-
sorinus) 308, 341
- Katon (Marcus Porcius Cato Uti-
censis) 377, 428, 475
Katyliina 377, 378, 475
Klaudiusz cesarz 295
Kleantes 435
Klejtos 380
Kleomenes 425-426
Krassus Lucjusz Licyniusz 308
Krassus Marek Licyniusz 360
Kwintylian (Marcus Fabius Quinti-
lianus) 291
- Lafontaine Jean de 184-185
Laktancjusz 427
La Placette Jean 499
La Rochefoucauld François de 83
Lauzun Antonin Nompard de Cau-
mont de 215
Lizander 360
Locke John 360, 484
Lucius Aemilius Paulus Macedo-
nicus 82
Ludwik II Burbon, Wielki Kon-
deusz 376
Ludwik XIII 91
Ludwik XIV 79, 80
Lukian 427
Lukullus (Lucius Licinius Lucullus)
146
- Machiavelli Nicolo^o 321
Malebranche Nicolas 229
Mandeville Bernard 461, 462, 467-
469, 478
Marek Aureliusz 353, 430
Marcus Claudius Marcellus 94
Marivaux Pierre Carlet de 206
Marlborough John Churchill 376
Massillon Jean-Baptiste 192

- Milton John 183
More Henry 450
More Thomas 356
- Neron 109, 295
Newton Izaak 183
- Olimpia, matka Aleksandra Wielkiego 375
Otway Thomas 43
Owidiusz 42
- Parmenides 379
Parmenion 380
Perrault Charles 184
Perseusz z Kition 82, 426
Petrarca Francesco 42
Piotr Wielki 274, 317
Platon 348, 349, 379, 401-404, 406, 409, 424, 448, 449, 516
Pliniusz Młodszy 428
Plutarch 425
Pompejusz (Pompeius Cnaeus Magnus) 146
Pope Alexander 183, 185, 291, 432
Pufendorf Samuel 478, 499
- Quinault Philippe 184
- Racine Louis 182, 184, 206, 290
Raleigh Walter 356
Regulus Marcus Atilius 427
Retz Jean François Paul, kardynał de 87, 256, 343, 428
Riccoboni Marie-Jeanne 206
Richardson Samuel 206
Richelieu Armand Jean, kardynał de 256
Russell William 356
- Salustiusz 291
Santeul Jean de 372
Scypion Afrykański Starszy 108, 308
Scypion Emilianus 308
Scypion Nasica Corculum 341
Seneka XXI, 227, 291, 428, 436, 461
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper I 360
Shaftesbury Anthony Ashley Cooper III 439
Sidney Algernon 356
Simson Robert 183
Sinclair John 517
Smith John 450
Sokrates 356, 375, 426, 446
Solon 348
Stewart Mathew 183
Sully Maximilien, książę de 91
Sulpicjusz 308
Swift Jonathan 291, 317
- Tacyt 291
Tamerlan 378
Temistokles 360, 425
Teramenes 426
Tibellus 43
Tigranes, król Armenii 151
Timoleon 108
Turenne Henri de 376
- Vertue George 356
Voltaire 183, 206, 261, 290, 317, 338
- Wilhelm III Orański 343
Wollaston William 439
- Zenon z Kition 401, 409, 427, 435, 448

SKOROWIDZ RZECZY

- Ambicja 72, 83-84, 216, 256, 267, 269, 374, 378
- Aprobata i dezaprobata 41, 62, 66, 85, 88, 97, 113-115, 172, 260, 295, 439, 473, 483-491; a. a podziw 32, 171, 472; a. a intencja 102; a. a rozum 472, 477; a. a samolubstwo 472-477, 483; a. a sympatia 17-19, 102, 472, 490; a. a uczucia 18, 334; a. a użyteczność 264-265, 276, 474; a. zależy od sympatii 17-19, 102, 472, 490; pragnienie a. 172-173; a. siebie 162-163, 168, 214
- Bezstronny obserwator, arbiter wewnętrzny 30, 115, 121-122, 145, 163, 168, 174, 189-91, 195-96, 198-99, 211-214, 223, 229, 323, 338, 340, 368, 377, 436, 438; p. też Sumienie
- Bogactwo, bogaci, możni (ubóstwo, ubodzy) 75, 79, 206, 216, 245, 267-268, 272, 297; szacunek dla b. 6, 76, 83, 87-94, 336, 378
- Bóg, bogowie, Natura 112, 188-189, 192, 239-240, 457; jako sprawiedliwy sędzia 135, 157, 178, 191, 193, 246, 248-250, 351, 505, 518-519; w nauce chrześcijańskiej 251-252, 436-437; mądrość B. 129, 157, 351, 353, 378, 433, 449-450; przysparza największe szczęście 242-243, 350, 353; życzliwość B. 243, 249, 350, 352-353, 449, 456; doskonałość B. 450, 456-458
- Ból 6, 29, 38-40, 440-444, 448-449 i *passim*
- Charakter szlachetny 313, 401, 455; wpływ ch. na własne szczęście 313-322; na szczęście innych 323-324.
- Chrześcijaństwo p. Religia
- Cierpienie 5, 6, 213-214; p. też Ból; Przyjemność i przykrość
- Cnota, cnoty 5, 24, 31, 87, 277, 398, 439, 473-474, 494 i *passim*; klasyfikacja cnót 400; miłe i chwalebne 29-33; a korzyść 475; a mądrość, bogactwo, władza 87-94, 334, 337; a nagroda 245, 518; cnoty intelektu

- 23, 354; u Arystotelesa 401, 406-409, 448; u Epikura 440-446, 461; u Hutchesona 399, 450-455, 483-485; u Mandeville'a 461-471, 473; u Platona 401-406, 448; u stoików 401, 409-423
- Czucie p. Doznanie, p. też Uczucie
- Dezaprobata p. Aprobata i dezaprobata
- Dobroczynność (*beneficence*), dobro, dobre działanie 114, 117, 129, 256, 359; a jednostka 324, 453; a społeczeństwo 343, 350, 453; a sprawiedliwość 114-120; p. też Życzliwość
- Doskonałość 31-33, 453; probierz d. 33, 369-373, 412
- Doznanie 7, 8, 483-489
- Duchowieństwo 299-300, 478, 503-505
- Duma 223, 381-389, 391-392; a próżność 169, 381-389, 391-392
- Dzicy ludzie 303-306, 308-309, 310-311, 430
- Dzieci 208, 325-326, 488; i rodzice 204-205, 251, 325-329; porzucanie d. 311-312; a wychowanie 208-209, 329-330; a łatwość 506; p. też Niemożliwość
- Eklektycy 449
- Estetyka, i zwyczaj 286-292, 295; a użyteczność 491; a piękno 23-24, 264, 266, 276-278, 284, 292, 294-295, 474, 484, 491; piękno gatunku 292-294
- Etyka, jako nauka 495, 513
- Filozofia 239, 252, 270, 277
- Frakcje (partie), intrygi i spiski 184-185, 219, 222, 226-227, 245-247, 423
- Gniew 9, 30, 487-488
- Indukcja i dedukcja 232-233, 480
- Kara 85-86, 96-99, 101-107, 112, 114, 116, 119, 125, 130, 133-135, 149, 151, 153, 156-157, 166, 176, 249-250, 253, 518-522; kara śmierci 130, 134, 149, 153
- Kazuistyka 338, 452, 456, 496-505, 511-513
- Klasy społeczne (grupy i społeczności) 343-344
- Kłamstwo 230, 246; p. też Prawdomówność, wiarygodność
- Korzyść, interes, pożytek 195-197, 199-200, 203, 214, 250, 254-255, 264, 272, 351, 364, 368, 399, 458, 475; p. też Samolubstwo, Użyteczność
- Krzywda 365-366 i *passim*
- Ludzkość (poczucie ludzkości) 5-6, 28-29, 31, 53, 57, 120, 131, 221-223, 244, 281, 303, 306, 347; p. też Życzliwość
- Matematycy (przyrodnicy) 183-184
- Mądrość 277, 324, 337, 379
- Mechanizm 266, 270, 275-276, 474

- Miłość 15, 31, 42-45, 52, 54, 83, 97, 108, 125-126, 133, 144, 166-167, 231, 516; m. między kobietą i mężczyzną 36, 41-43, 45, 55, 304-305; ludzkości 342; ojczyzny 340, 342, 344-345, 355; a przyjaźń 54; w rodzinie 55, 325-332; m. siebie 141, 454-456
- Moda p. Zwyczaj i moda
- Motywy 20, 103-107, 109, 114
- Nagroda 96-99, 114, 166, 253 i *passim*, p. też Kara
- Natura 121, 126, 313, 429; doskonałość n. ludzkiej 31; a filozofia moralna 398; a odwet 120; przyczynia się do życia w społeczności 126-128; uczy podziwiać mądrych i bogatych 336-337
- Nauka 23-24
- Niedbalstwo 152-155
- Niemowłota 310-312
- Niewidzialna ręka 272
- Niezależność charakteru 29
- Obowiązek p. Powinność
- Obserwator 25-27, 29, 34, 53-54, 64-67, 70, p. też Bezstronny obserwator
- Odwet, zemsta 111, 120, 142, 253-254, 520
- Oficerowie p. Żołnierze, oficerowie
- Oszczędność 302, 315, 317-318
- Panowanie nad uczuciami 30-32, 208, 211-212, 220-223, 227, 354-397, 400-401, 439; jako cnota 31, 303, 400
- Państwo, monarchia, władza państwowa 4, 247, 323, 514; porządek w p., spokój 118-119, 346-350, 477; szczęście p. 339
- Partie polityczne p. Frakcje ...
- Perypatetycy 411
- Piękno p. Estetyka; p. też Użyteczność
- Pitagorejczycy 404
- Platończycy 499
- Platończycy z Cambridge 150
- Pochwała i nagana, czyn chwalebny i naganny 23, 32, 117, 137, 167-170, 186-189, 194, 286, 464-465; p. niezasłużona 169-173, 176, 179-180, 189
- Poczucie ludzkości p. Ludzkość
- Poczucie moralne 230, 240-241, 482, 487, 491; p. też Zmysł moralny, p. też Sumienie
- Poczucie obywatelskie 273-276, 346-347
- Podtrzymanie gatunku ludzkiego 112-113, 128, 204, 272
- Podziw 23, 31-32, 37, 76-78, 83, 87, 169, 173, 207, 231, 256, 269, 355, 374-376 p. też Pochwała
- Poezja, poeci, powieściopisarze 182-185, 205, 290-291
- Pokuta 116, 155, 159, 519
- Policja 152, 516
- Polska, Polacy 302, 310
- Porządek publiczny 4, 76, 273, 275, 336-337 i *passim*
- Powinność, obowiązek 3, 236-237, 240, 250-251, 253, 261-263, 318-319, 354, 368, 436-437, 503, 505

- Powściągliwość 37
- Pragnienie zmysłowe 36-37
- Prawda 472, 479, 508
- Prawdomówność, wiarygodność 3, 506-508
- Prawo 4, 334, 478; boskie 157, 239, 242, 249; p. narodów 225, 341, 516; naturalne i pozytywne 514-515, sprawiedliwości 118, 123-124, 131; Szkocji 148; p. a reguły ogólne moralności 131; jako próbiez moralności 478-479
- Prawoznawstwo 4, 323, 496-502, 513-516, 520
- Próżność 187, 216-217, 343, 359, 374
- Przezorność 256, 260, 314 p. też Rozwaga
- Przyczyna sprawcza i celowa 21, 128-129, 155-160, 438
- Przyjaźń, przyjaciel 18, 28-29, 41, 54, 58, 115, 117, 126, 144, 223, 256, 307, 326, 335, 494-495
- Przyjemność i przykrość 13, 15, 142, 172, 217, 265, 273, 440-443, 448
- Przypadek, traf, wpływ p. na uczucia 137, 143-153, 155, 159-160
- Przyrzeczenie 497-499
- Przywara, występki (*vice*) 50, 110, 245, 277, 334, 474, 518
- Przywileje i immunitety 343-344
- Racjonalizm etyczny p. Rozum
- Radość i smutek 7, 8, 10, 14-18, 56-57, 59-60, 62-63, 170, 215
- Reguły moralne p. Zasady ogólne
- Religia 135, 178, 240, 250-251, 260, 376, a obowiązek 251
- Resentyment (uraza, odraza, niechęć) 28, 36, 46-50-53, 56, 77, 99, 110-111, 116, 125, 277; i kara 96-99, 149, 175, 254, 323, 520, 522; i sympatia 8, 15, 17, 21, 25, 46, 102, 104-107, 109, 111, 115, 123; przyczyny i okoliczności 21, 138-143 i *passim*
- Rozum, rozsądek 252, 261, 289, 402, 472, 479-481
- Rozwaga 37, 216, 313-322, 354-397, 400, 440, 444, 460
- Samobójstwo 421-422, 425-430
- Samolubstwo 31, 121, 195, 198-199, 231, 399, 451, 454-455, 472-477
- Sąd 24, 31; moralny 188-189, 235, 480-482, 486; w estetyce 286; o sobie i innych 188-189; p. też Bezstronny obserwator; p. też Sympatia
- Scholastycy 405, 521
- Smak 23, 25, 31, 285, 291
- Smutek p. Radość
- Spokój 30, 52, 125-126, 215-216, 219, 268, 336-338
- Spółczeństwo, społeczność 214, 223, 239, 261, 276, 351, 456, 519; s. zwierciadłem dla aprobaty siebie 163-166, 172, 284-285; a bezstronny obserwator 338; a dobroczynność 126-127; a sprawiedliwość 127, 129, 133; a użyteczność 343, 473-474; s. jako szachownica 348-349; ład i stabilność s. 27, 126-127, 130, 132, 263, 473, 477
- Sprawiedliwość 114-120, 137, 256.

- 258-259, 281, 323, 354, 359, 479, 497, 520-521; jako cnota 116, 244; s. i prawo narodów 225, 341; s. naturalna 514-516; nie oznacza dobroczynności 117; s. w społeczeństwie i państwie 4, 128, 131; s. i kara 116, 129-130, 132; s. i kazuistyka 497-499, 502-505, 511-513; s. i prawnawstwo 493, 502, 514; s. i rozważa 216; dokładne reguły s. 516; s. u Arystotelesa 405-409, 411; u Epikteta 412-413, 419-421; u Home'a 116; u Platona 404-406; u Hume'a 278 nn, 491-492; u Zenona z Kiton 409; p. też Prawa
- Stoicy 49, 202-203, 324 i *passim*; zalecenie filozofii s. 412-414; apatia 205; a obowiązek 412; o cnocie jako słusznym działaniu 411, 436; o szczęściu 49, 213, 215; o samobójstwie 425-427; o życiu jako grze 417-419, 422; paradoksy s. 432-435
- Stosowność (słuszność, właściwość) działania 5, 35-36, 95, 401-403, 436, 439-440, 451, 457, 459, 478, 521-522; i *passim*; jako probierz cnoty 400; zakłada przeciętny wymiar uczucia 34-41, 458
- Sumienie (człowiek wewnętrzny) 125, 150, 174, 176, 189-190, 194-195, 198-199, 490
- Sympatia 5-17, 475; definicja 8, 62, 327; wynika z obserwowanej sytuacji 8, 476; s. podzielona 46-48, 50, 53; s. zdwojona 53; wobec dzieci 11, 325-329, wobec rodziny 325-329, 331-332; ze zmarłymi 11-72; ze smutkiem i radością 8-10, 14, 56-60, 62-63; z doznaniem cielesnymi 7-8, 37; z życzliwością 57, 475; s. a aprobatą siebie 163; s. a samolubstwo 56, 476; s. a słuszność postępowania 34, 103; s. a użyteczność 285; s. a współczucie 82-83; s. a wyobraźnia 6, 8-9, 12, 476; s. a zasługa 285; s. a zazdrość 57; s. z życzliwością 57, 475; u Hume'a 66
- System 273-275; s. etyczny 398-516; wszechświat jako system 49
- Sytuacja ludzi 6, 9-12, 22, 25-26, 75, 215-216, 412, 476
- Szczęście i nieszczęście (niedola) 8, 52, 57, 121, 120, 132, 200, 215, 218, 243, 270, 274, 276, 313-314, 323, 327, 350, 424, 449, 452, 458, 491
- Śmierć 11-12, 121, 123, 175, 178, 203-204, 206, 270, 306, 356-357, 421, 443; pieśń śmierci 305-306
- Środki do osiągnięcia celu moralnego 398-399
- Tragedia (utwór teatralny) 8, 40, 44, 46-47, 67, 330
- Uczucie, doznanie wewnętrzne 5-7, 17-29; u. powstaje z wyobraźni 6, 41-45, 473; jako czynnik aprobaty 20, 23, 472, 481-491; u. podstawą moralności 231, 458, 481, 486, 490, 494; harmonia u. 22, 26, 31, 63-64;