

*Francis Hutcheson*

## ESEJ NA TEMAT NATURY NASZYCH UCZUĆ I KIEROWANIA NIMI

### Wstęp tłumaczkii

*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations of the Moral Sense* ukazał się w 1728 r. jako druga rozprawa autorstwa Francisca Hutchesona (1694–1746); trzy lata wcześniej wydał on *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Można uznać, że rozprawy te stanowią podstawę jego myśli filozoficznej; piszący na początku XX wieku historyk filozofii szkockiej Henry Laurie uważa nawet, że „reputacja Hutchesona jako autora opiera się głównie na tych dwóch publikacjach”<sup>1</sup>. Druga z prac powstała w reakcji na krytykę, z jaką spotkała się pierwsza rozprawa, a także stanowiła wyraz polemiki Hutchesona ze stanowiskiem Thomasa Hobbesa i Bernarda Mandeville’a, którzy głównego źródła motywacji do działania upatrywali w ludzkim egoizmie<sup>2</sup>. Adwersarzami Hutchesona byli także przedstawiciele racjonalizmu etycznego krytykujący pojęcie zmysłu moralnego, okreśłani mianem platoników z Cambridge, do których należeli: Ralph Cudworth, Henry More i Samuel Clarke<sup>3</sup>.

*Esej* składa się z dwóch traktatów, które zostały opublikowane łącznie: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions* oraz *Illustrations upon the Moral Sense*. W pierwszym z nich Hutcheson prowadzi rozważania natury psychologicznej, a także podkreśla znaczenie pojęcia życzliwości (*benevolence*) jako czynnika motywującego do podejmowania działań na rzecz innych, natomiast podstawowym celem drugiego traktatu było rozwinięcie i obrona systemu filozofii moralnej przedstawionego w *An Inquiry*.

<sup>1</sup> H. Laurie, *Scottish Philosophy in Its National Development*, J. Maclehose and Sons, Glasgow 1902, s. 13, (za:) S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia: Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej” t. 558: „Filozofia” nr 3, Gdańsk 1997, s. 95.

<sup>2</sup> W „Dublin Journal” ukazało się w 1725 r. sześć listów Hutchesona, zawierających jego polemikę z koncepcjami etycznymi Hobbesa i Mandeville’a. W 1728 r. odpowiedział na krytykę swego *Inquiry* zamieszczoną w „London Journal” (za:) S. Zabieglik, op. cit., s. 95.

<sup>3</sup> Zob. M. Rutkowski, *Dwa nurty w angielskiej myśli moralnej okresu Oświecenia*, (w:) idem, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wyd. UWr, Wrocław 2001, s. 14–42; szczegółowe omówienie założeń etyki Clarke’a można znaleźć w pracach Sławomira Raubego: *Metafizyka i etyka Samuela Clarke’a*, Wyd. UwB, Białystok 2010 oraz *Deus Explicatus. Stworzenie i Bóg w myśli Ralpha Cudwortha*, Wyd. UwB, Białystok 2000.

Można uznać, że pierwszy z tych traktatów, *Esej na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi*, którego fragment tutaj prezentujemy, stanowi jedną z najważniejszych prac z zakresu filozofii moralnej i psychologii z pierwszej połowy XVIII wieku. Z pewnością traktat ten wywarł ważny wpływ na rozwój psychologii uczuć i emocji, który ma obecnie historyczne znaczenie, stanowiąc istotne ogniwo łączące dwie inne koncepcje – Anthony’ego Ashleya Coopera Shaftesbury’ego (1671–1713) oraz Davida Hume’a (1711–1776). W myśli Hutchesona filozofia moralna i psychologia są ze sobą tak silnie powiązane, że wydają się niekiedy współzależać od siebie. Kwestie etyczne podejmowane w *Eseju* stanowiły z jednej strony odpowiedź na ówczesny kryzys wartości oraz były wyrazem próby opracowania nowego, bardziej stabilnego paradygmatu moralnego. Z drugiej zaś strony Hutcheson poszukiwał odpowiedzi na pytanie o to, co motywuje osobę do działań moralnych, jego badania koncentrowały się wokół natury czynników motywujących ludzkie działania<sup>4</sup>.

Próbując wskazać na pozycję Hutchesona na tle epoki Oświecenia, można stwierdzić, że był jednym z wybitnych przedstawicieli ówczesnej filozofii moralnej, a nawet niekiedy bywa określany mianem „ojca szkockiej filozofii”. Niektórzy historycy filozofii łączą bowiem początek szkockiego Oświecenia z objęciem przez niego katedry filozofii moralnej na Uniwersytecie w Glasgow w 1730 r.<sup>5</sup> Przez większą część swojego życia Hutcheson był związany z Irlandią, gdzie nastąpił najbardziej płodny okres w jego twórczości<sup>6</sup>, natomiast od momentu

---

<sup>4</sup> P. McReynolds, *An Introduction to an Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense by Francis Hutcheson*, Florida Scholars’ Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969, s. VI.

<sup>5</sup> Zob. M. Śliwa, *Teoria piękna w filozofii Francisca Hutchesona*, Wyd. UWM Olsztyn 2009, s. 7–15. William Scott uważa, że Hutcheson bardziej wpisywał się w nurt brytyjskiego niż szkockiego oświecenia, zaś do znamienitych cech jego filozofii zalicza jej eklektyczny charakter (podobnie jak Shaftesbury, inspirował się on filozofią klasyczną, głównie stoicką), czemu zawdzięcza ona swą popularność. Zob. W. Scott, *Francis Hutcheson*, Cambridge University Press, Cambridge 1900, s. 257–270.

<sup>6</sup> Hutcheson urodził się 8 sierpnia 1694 r. w Drumaling w Irlandii. Jego dziadek i ojciec byli prezbiteriańskimi ministrami. Dziadek, Alexander Hutcheson, miał powiedzieć do trzyletniego wówczas Francisca, że pewnego dnia stanie się on bardzo wybitnym człowiekiem (w oryg. „Francis, I predict, thou wilt one day be a very eminent man”, za: W. Scott, op. cit., s. 6). Alexander Hutcheson czuwał również nad pierwszymi latami edukacji swojego ulubionego wnuka. Francis uczęszczał do akademii, gdzie zapoznał się z podstawami filozofii scholastycznej. Mając 16 lat, rozpoczął studia na Uniwersytecie w Glasgow – został przyjęty od razu na trzeci rok. Wówczas zapoznał się z dziełami starożytnych (Homer, Wergiliusz, Cyceon i in.), na których często powołuje się w swoich rozprawach. Po powrocie do Irlandii pełnił funkcję duchownego w Kościele prezbiteriańskim, a następnie kierował akademią w Dublinie. Wówczas pracował nad *Inquiry* oraz *Esejem*. W 1729 r. senat Uniwersytetu w Glasgow wybrał Hutchesona na profesora filozofii moralnej, funkcję tę sprawował on od 1730 r. aż do swej śmierci w 1746 r. Zob. W. Scott, op. cit.; S. Zabieglik, op. cit., s. 94–111.



objęcia katedry zajął się głównie działalnością dydaktyczną<sup>7</sup>. Tematyka jego wykładów obejmowała religię naturalną, filozofię prawa i filozofię polityki. Jako wykładowca zdobył duże uznanie, uchodził bowiem nie tylko za sumiennego nauczyciela, ale nade wszystko za krasomówcę, którego wykłady cieszyły się dużą popularnością wśród studentów<sup>8</sup>. Dugald Stewart uważa nawet, że Hutcheson był zdecydowanie lepszym mówcą aniżeli pisarzem: „Wszyscy jego uczniowie, z którymi zdarzyło mi się spotkać [...], byli nadzwyczaj zgodni opisując wrażenie, jakie na słuchaczach Hutchesona wywierały jego wykłady. [...] Jego wielka i zasłużona sława opiera się obecnie głównie na tradycji nawiązującej do jego wykładów akademickich, które przyczyniły się bardzo do rozpropagowania w Szkocji zamiłowania do analitycznych rozważań i ducha liberalnych badań, któremu świat zawdzięcza najbardziej wartościowe dzieła osiemnastego wieku”<sup>9</sup>.

Największy wpływ Hutcheson wywarł na swojego ucznia, Adama Smitha (1723–1790), dzisiaj kojarzonego przede wszystkim z ekonomią i *Badaniami nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (1776), ale też uznanego filozofa moralnego (*Teoria uczuć moralnych*, 1756); wpływ ten dotyczył zarówno filozofii moralnej<sup>10</sup>, jak i teorii ekonomicznej. Ponadto myśl Hutchesona stanowiła wyraźne źródło inspiracji dla Hume’a, jeśli chodzi o rolę uczuć w teorii moralnej, a także pojęcie zmysłu moralnego, utożsamianego z uczuciem życzliwości (*benevolence*)<sup>11</sup>. Hume pisał o Hutchesonie w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*

<sup>7</sup> W okresie działalności akademickiej Hutchesona ukazały się po łacinie: *Metaphysicae Synopsis Ontologiam et Pneumatologiam complectens, Philosophae Moralis Institutio Compendiaria, Ethices et Jurisprudentiae Naturalis Elementa continens* (1742), a następnie ich angielski przekład pt. *A Short Introduction to Moral Philosophy* (1747), zaś po jego śmierci została opublikowana przez jego syna rozprawa napisana jeszcze w 1737 r. *A System of Moral Philosophy* (1755).

<sup>8</sup> Hutcheson był pierwszym nauczycielem na Uniwersytecie w Glasgow, który wykładał po angielsku, zamiast po łacinie. Wprowadził także w ramach zajęć dodatkowych specjalne seminaria, podczas których studenci czytali i komentowali dzieła autorów starożytnych, co było nowością na szkockich uczelniach, gdyż główną formą przekazywania wiedzy był wówczas wykład (zob. S. Zabieglik, op. cit., s. 96).

<sup>9</sup> D. Stewart, *An Account of the Life and Writings of Adam Smith*, LL.D. 1861, s. XIV, (w:) S. Zabieglik, op. cit., s. 97.

<sup>10</sup> Np. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. S. Jedynak, PWN, Warszawa 1989.

<sup>11</sup> Norman Kemp Smith twierdzi, że twórczość Hutchesona odegrała decydującą rolę w kształtowaniu się poglądów D. Hume’a. Zob. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, St. Martin’s Press, New York 1966, s. 23-51. Marta Śliwa wskazuje na podobieństwa i różnice w pojmowaniu życzliwości przez F. Hutchesona i D. Hume’a. Życzliwość rozumiana jako wartość etyczna pełni dla obu myślicieli nie tylko podstawową rolę w ramach filozofii moralnej, a także stanowi jej naczelną zalecenie. Jedną z głównych różnic pomiędzy nimi jest natomiast sposób uzasadnienia moralności. Hutcheson uważa, że podstawę obiektywności wydawania sądów moralnych stanowi przekonanie o najwyższej Bożej sprawiedliwości, natomiast według Hume’a moralność i obyczaje powstają w rezultacie procesu historycznego. Zob. M. Śliwa, *Analiza pojęcia życzliwości i jego miejsce w nowożytnej filozofii moralnej. Francis Hutcheson a David Hume*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 2, s. 53–63.

w następujący sposób: „Poczył nas [...] jeden z najnowszych filozofów za pomocą argumentów nader przekonujących, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy w całości od uczucia albo poczucia każdej poszczególnej istoty, podobnie jak różnice między słodkim i gorzkim, ciepłym i zimnym wynikają ze swoistych wrażeń każdego zmysłu czy organu. Nie należy zatem zaliczać percepcji moralnych do czynności rozumu, lecz do uczuć lub poczuć”<sup>12</sup>.

Aby właściwie odczytać koncepcję zawartą w *Eseju na temat natury uczuć*, należy wziąć pod uwagę zarówno główne stanowiska tych myślicieli, którzy stanowili źródła inspiracji Hutchesona, jak i jego adwersarzy. Hutcheson przejął od swojego nauczyciela Shaftesbury’ego koncepcję zmysłu moralnego, nadając jej społeczną interpretację. Shaftesbury w swoim zbiorze esejów wydanych pod wspólnym tytułem *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times* (1711) wskazywał, że człowiek posiada wrodzone poczucie dobra i piękna, podkreślając zbieżność zmysłu moralnego z przeżyciem estetycznym<sup>13</sup>. Obaj uznawali wrodzoną skłonność ludzi do życzliwego zachowania, ale myśl Hutchesona, zwłaszcza ta wyrażona w *Eseju* oraz w jego późniejszych pracach, różniła się znacznie od stanowiska Shaftesbury’ego. Nie akceptował bowiem utożsamienia zmysłu moralnego z estetycznym, rozwijając koncepcję dwóch odrębnych zmysłów wewnętrznych. Kolejnym źródłem wyraźnych inspiracji było stanowisko Josepha Butlera (1692–1752), którego wpływowe kazania (*Sermons*) ukazały się w 1726 r. Hutcheson posłużył się jego terminologią w swej klasyfikacji źródeł działania, takich jak pobudzenia (*affections*), uczucia i pragnienia<sup>14</sup>.

Optymistyczny pogląd Shaftesbury’ego i Hutchesona na naturę ludzką, zgodnie z którym człowiek jest istotą dobrą, motywowaną do działania przez uczucia życzliwe, był krytykowany przez Bernarda Mandeville’a (1670–1733) w jego *Bajce o pszczołach* opublikowanej w 1714 r. Mandeville, podobnie jak wcześniej Hobbes, przyjął, że ludzkim zachowaniem kierują wyłącznie motywy egoistyczne, zaś źródłem zachowań życzliwych jest ostatecznie własny interes jednostki. Przekonanie to stało się przedmiotem sporów toczonego po śmierci Shaftesbury’ego pomiędzy Hutchesonem a Mandevillem<sup>15</sup>.

Publikowany tu fragment *Eseju o naturze uczuć i kierowaniu nimi* stanowi pierwszą część dzieła, w którym zostały przedstawione samolubne i społeczne zmysły oraz pragnienia. Terminem podstawowym dla całego traktatu są uczu-

<sup>12</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, przypis na s. 13.

<sup>13</sup> Zob. Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014, s. 388–390; por. także A. Grzeliński, *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje Shaftesbury’ego i Burke’a*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2001, s. 22–36.

<sup>14</sup> Zob. W. Scott, op. cit., s. 199.

<sup>15</sup> P. McReynolds, op. cit., s. IX.



cia (*passions*), rozumiane bardzo szeroko i obejmujące swoim zakresem również emocje i motywy. Hutcheson, zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez stoików, wyróżnił cztery zasadnicze ich rodzaje, związane z doznaniem takimi jak: przyjemność, przykrość, pragnienie i strach. W prezentowanym tu fragmencie opracowuje schemat ludzkiego działania, dzieląc po pierwsze zmysły na zewnętrzne i wewnętrzne, a po drugie, w ramach zmysłów wewnętrznych wymieniając cztery rodzaje percepcji: wyobrażnię, zmysł społeczny (*publick sense*), zmysł moralny (*moral sense*) i poczucie honoru (*sense of honour*). W odniesieniu do każdej z tych klas pewne doświadczenia prowadzą do przyjemnych percepcji, podczas gdy inne wywołują przykre doznania. Hutcheson utrzymuje, że ludzi motywuje chęć uzyskania dla siebie lub innych przyjemnego doznania lub uniknięcia przykrego. To założenie prowadzi do wyszczególnienia pięciu pragnień i pięciu awersji, które odpowiadają naszym pięciu zmysłom (tj. zmysłowi zewnętrznemu oraz czterem rodzajom zmysłów wewnętrznych)<sup>16</sup>. W ramach podziału na pragnienia pierwotne i wtórne Hutcheson wskazuje, że pragnienia wtórne są rozumiane jako środki do spełnienia pragnień pierwotnych, jakimi mogą być bogactwo i sława, za pomocą których można zrealizować inne pragnienia. Dążenie do nich powinno według Hutchesona spotkać się z uznaniem – pod warunkiem, że służą szlachetnym czynom.

Inny, tytułowy dla tej części *Eseju*, podział dokonany przez Hutchesona dotyczy rozróżnienia pragnień na samolubne i społeczne, ze względu na zachowania podejmowane w oparciu o interes własny oraz zachowania społeczne; podział ten jest bardziej ogólny od poprzedniego. Zmysł społeczny umożliwia współodczuwanie nieszczęścia z innymi, a także w sposób naturalny wywołuje przykrość i współczucie. Co istotne, Hutcheson podkreśla, że pragnienia publiczne nie wywodzą się z samolubnych, i utrzymuje, że pragnienie szczęścia innych nie stanowi wyuczonej czy wyrachowanej motywacji, lecz jest instynktem najbardziej naturalnym (*a most natural instinct*)<sup>17</sup>: „Czyż nie zauważamy – czytamy w *Eseju* – że często pragniemy szczęścia innych bez jakiegokolwiek samolubnego zamiaru? Jak niewiele osób myślało o tej części naszej natury, którą określamy mianem zmysłu społecznego!”<sup>18</sup>.

\*

*Esej na temat natury naszych uczuć* nie doczekał się dotychczas przekładu na język polski. Obecnie prowadzone są prace translatorskie całości dzieła, których ukończenie jest zaplanowane na rok 2017. Podstawą przekładu części *Eseju na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi* jest trzecie wydanie: *An Es-*

<sup>16</sup> F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections...*, s. 7.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 24.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 22.

*say on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* z roku 1742. Przypisy w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczy.

Justyna Van den Abbeel

## Bibliografia i wybrana literatura

- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Tesznar, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005.
- Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, 3<sup>rd</sup> ed., Florida Scholars' Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969.
- Hutcheson F., *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis 2004.
- Jensen H., *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, Martinus Nijhof, The Hague 1971.
- Kuderowicz Z., *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa 2014.
- Kivy P., *The Seventh Sense: A Study of Francis Hutcheson's Aesthetics and its Influence in Eighteenth-Century Britain*, Burt Franklin, New York 1976.
- Mc Reynolds P., *An Introduction to an Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense* (3<sup>rd</sup> ed., 1742), Florida Scholars' Facsimiles & Reprints, Gainesville 1969, s. V–XVIII.
- Rutkowski R., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2001.
- Scott W.R., *Francis Hutcheson*, Cambridge University Press, Cambridge 1900.
- Smith N.K., *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*, St. Martin's Press, New York 1966.
- Spryszak P., *Joseph Butler i Francis Hutcheson o benewolencji i jej bezinteresowności*, (w:) *Znaczenie filozofii Oświecenia. Człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński, J. Żelazna, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016.
- Śliwa M., *Teoria piękna w filozofii Francisca Hutchesona*, Instytut Filozofii UWM, Olsztyn 2009.
- Śliwa M., *Analiza pojęcia życzliwości (benevolence) i jego miejsce w nowożytnej szkockiej filozofii moralnej. Francis Hutcheson a David Hume*, „Szkice Humanistyczne” 2012, t. XII, nr 2, s. 53–63.
- Zabieglik S., *Wiek doskonalenia: Z filozofii szkockiego Oświecenia*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Gdańskiej”, t. 558: „Filozofia” nr 3, Gdańsk 1997.



Francis Hutcheson

## ***Esej na temat natury naszych uczuć i kierowania nimi***

### **Część I**

#### **Opis poszczególnych zmysłów i pragnień, zarówno samolubnych, jak i społecznych**

Nie można w pełni zrozumieć natury ludzkich działań, jeśli nie weźmie się pod uwagę afektów i uczuć, czyli tych modyfikacji czy też czynności umysłu będących wynikiem ujmowania przezeń pewnych przedmiotów i zdarzeń, w których umysł na ogół dostrzega dobro bądź zło. W badaniu tym nie trzeba długiego rozumowania ani wywodu, gdyż pewność dana jest jedynie dzięki odrębnej uwadze, za pomocą której jesteśmy świadomi tego, co dzieje się w naszych umysłach.

Art. I. Przedmioty, działania i zdarzenia zyskują nazwę dobrych bądź złych zależnie od tego, czy u jakiejś obdarzonej zmysłami istoty są przyczynami, czy też okazjami, pośrednimi bądź bezpośrednimi pewnego przyjemnego bądź przykrego postrzeżenia. Dlatego też, aby zrozumieć różne rodzaje dobra i zła, musimy wskazać na naturalne dla nas władze postrzegania, czyli zmysły.

Idee przedmiotów, z którymi mamy do czynienia, otrzymujemy na początku dzięki pewnej władzy postrzeniowej, czyli zmysłowej, albo też dzięki pewnemu rozumowaniu na temat postrzeżonych wcześniej przedmiotów zmysłów. Dzięki doznaniu zmysłowemu nie tylko otrzymujemy obraz, czyli przedstawienie czegoś, ale także pewne doznania przyjemności bądź przykrości. Ponadto niekiedy samo postrzeżenie jest przyjemne bądź przykre, na przykład w przypadku zapachu, uczucia głodu czy pragnienia. Niekiedy też postrzegana przyjemność czy przykreść jest prosta, nie poprzedza ich żadna idea, obraz, nie towarzyszą im dodatkowe idee, poza ideami trwania bądź czasu, które towarzyszą każdemu postrzeżeniu zarówno zmysłowemu, jak i temu, którego jesteśmy wewnątrznie świadomi. Inne przyjemności powstają jedynie dzięki poprzedzającej je idei czy też obrazowi, bądź dzięki nagromadzeniu idei, albo też za sprawą ich porównania. Te przyjemności, które wymagają wcześniejszych idei, w poprzednim eseju<sup>19</sup> nazwano postrzeżeniami zmysłu wewnętrznego. W ten sposób regularność bądź jednorodność kształtów są nie mniej przyjemne niż pewne smaki czy zapachy, zaś muzyczna harmonia jest przyjemniejsza niż proste dźwięki<sup>20</sup>. W podob-

<sup>19</sup> Chodzi o *Inquiry into Beauty* [czyli pierwszą pracę Hutchesona: *Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony and Design, and Inquiry concerning Moral Good and Evil*, 1725].

<sup>20</sup> Nie jest łatwo dokonać podziału naszych rozmaitych doznań. Podział zmysłów zewnętrznych na pięć, które zazwyczaj się wskazuje, wydaje się bardzo niedoskonały. Niektórych doznań, które otrzymujemy bez żadnej wcześniejszej idei, albo nie można sprowadzić do żadnego z nich, tak jak głodu, pragnienia, zmęczenia czy nudności, albo też, jeśli wszystkie je sprowadzimy do

ny sposób afekt, temperament, uczucia i działania, które poddajemy refleksji w nas samych bądź dostrzegamy w zachowaniu innych, w stały sposób budzą przyjemne bądź nieprzyjemne postrzeżenia, które nazywamy aprobatą bądź dezaprobatą. Owe postrzeżenia moralne powstają w nas z taką samą koniecznością, jak wszelkie inne doznania zmysłowe; gdy wcześniejsza opinia czy też pojmowanie jakiegoś afektu, nastawienia czy czyjegoś zamiaru nie zmieniają się, nie możemy sami ich zmienić ani powstrzymać, tak samo jak nie możemy sprawić, by smak piołunu stał się słodki, a miodu gorzki.

Jeśli mianem zmysłu nazwiemy każdą zdolność (*determination*) naszego umysłu do otrzymania idei oraz postrzegania przyjemności i przykrości niezależnie od naszej woli, wówczas odkrywamy, że poza tymi zmysłami, o których zazwyczaj się mówi, posiadamy jeszcze wiele innych. Chociaż nie jest łatwo w takich sprawach dokonać dokładnych rozróżnień, możemy sprowadzić je do kilku rodzajów, pozostawiając innym przeprowadzenie takiego podziału, jaki uznają za stosowny. Trochę namysłu wystarczy, aby pokazać, że w ludzkim umyśle istnieją takie władze naturalne, niezależnie od tego, w jakim porządku je ujmujemy. Pierwszy rodzaj tworzą powszechnie znane zmysły zewnętrzne. Drugi

zmysłu odczuwania (*the sense of feeling*), znajdują się tam postrzeżenia takie jak zimno, gorąco, twardość, miękkość: tak różne od idei dotyku, jak idee smaku czy zapachu. Niektórzy sugerowali, że zmysł zewnętrzny jest czymś innym niż wszystkie one. Być może pożytecznie będzie zatem przedstawić kilka ogólnych uwag. (1) Ruchy wzbudzone w naszych ciałach dzięki pracom ogólnym stanowią okazję do powstania w umyśle postrzeżeń. (2) Owe postrzeżenia nigdy nie zjawiają się osobno, lecz towarzyszą im inne postrzeżenia. W ten sposób każdemu doznaniu zmysłowemu towarzyszy idea trwania, a przecież trwanie nie jest ideą zmysłową, gdyż towarzyszy ono także ideom wewnętrznej świadomości, czyli refleksji. Tak więc idea liczby może towarzyszyć idei zmysłowej, jak również każdej innej idei, podobnie jak doznaniom zewnętrznym. Kiedy zwierzęta mają przed sobą kilka przedmiotów, posiadają prawdopodobnie właściwe im idee wzroku, lecz nie ideę liczby. (3) Możemy zauważyć, że niektóre idee towarzyszą najróżniejszym doznaniom, lecz nie można ich postrzegać w oderwaniu od pewnych jakości zmysłowych, takich jak rozciągłość, kształt, ruch i spoczynek, które towarzyszą ideom wzrokowym, czyli kolorom, a przecież mogą być postrzegane bez nich, tak jak w ideach dotyku, przynajmniej wówczas, gdy dotykamy kolejnych części jakiegoś ciała. Wydaje się zatem, że stosowniej jest określać rozciągłość, kształt, ruch i spoczynek mianem idei towarzyszących doznaniom wzrokowym i dotykowym niż doznaniami któregośkolwiek z tych zmysłów, ponieważ mogą być one postrzegane bez idei koloru, a czasami bez idei dotyku, lecz nigdy bez żadnej z nich. Postrzeżenia, które są wyłącznie zmysłowe, otrzymywane za pośrednictwem danego zmysłu, to zapachy, smaki, kolory, dźwięk, chłód, gorąco i inne. Idee, które zawsze towarzyszą wszelkim innym ideom, to trwanie i liczba, zaś idee, które towarzyszą najbardziej nawet odmiennym doznaniom zmysłowym, to rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek. Wszystkie one powstają bez uprzedniego nagromadzenia czy porównywania idei. Owe idee towarzyszące uznaje się za obrazy czegoś zewnętrznego.

Na podstawie tego wszystkiego możemy wyróżnić owe przyjemności, które postrzega się dzięki wcześniejszemu przyjęciu i porównaniu różnych postrzeżeń zmysłowych z ideami towarzyszącymi, czyli ideami intelektu, gdy odnajduje się pomiędzy nimi jednolitość lub podobieństwo. Oto co rozumie się przez postrzeżenia zmysłu wewnętrznego.



– przyjemne postrzeżenia wywołane przez przedmioty regularne, harmonijne oraz jednorodne, a także to, co wspaniałe i oryginalne. Za Panem Addisonem możemy je nazwać przyjemnościami wyobraźni<sup>21</sup>, a władzę, dzięki której są odbierane, określić możemy mianem zmysłu wewnętrznego. Jeśli ktoś nie zgadza się z podanymi tu nazwami, może zastąpić je innymi. Kolejny rodzaj postrzeżeń możemy określić mianem zmysłu społecznego. Jest on naszą zdolnością czerpania przyjemności ze szczęścia innych oraz przykrości z powodu ich nieszczęścia. W pewnym stopniu jest on wspólny wszystkim ludziom i bywał niekiedy określany przez starożytnych mianem κοινονομοσύνη lub *sensus communis*. Nie można tego współczucia, które sprawia wewnętrzną przykrość, określić mianem doznania wzrokowego. Powstaje ono wyłącznie na podstawie przekonania o nieszczęściu odczuwanym przez inną osobę i nie bierze się w sposób bezpośredni z jakiegoś dającego się dostrzec kształtu. Wizualne przedstawienie, nawet w formie najbardziej dokładnego obrazu lub poprzez ukazanie działania sprawcy, nie jest w stanie wywołać przykrości wśród tych, którzy nie wiedzą o nieszczęściu. Kiedy ludzie dzięki wyobraźni uznają przykrość, jaką odczuwa osoba działająca, za rzeczywistą, zapominając, że to, co widzą, jest tylko udawane albo kiedy myślą, że przedstawiane są prawdziwe wydarzenia, wówczas mylne przekonanie o prawdziwości nieszczęścia wywołuje przykrość towarzyszącą współczuciu. Czwarty rodzaj możemy nazwać mianem zmysłu moralnego, dzięki któremu postrzegamy cnotę i przywarę w nas samych oraz u innych. Stąd, skoro losy innych ludzi mają tak silny wpływ na wiele osób, które rzadko zastanawiają się nad własną lub cudzą cnotą i przywarą, ten rodzaj postrzeżeń będzie wyraźnie różnić się od poprzednich: możemy je odnaleźć w afekcie naturalnym, współczuciu, przyjaźni albo nawet ogólnej życzliwości do ludzkości, która stanowi połączenie naszego szczęścia i przyjemności z tymi, które odczuwają inni, nawet jeśli nie są podobni do nas pod względem temperamentu ani nie zachwyca ich nasza własna cnota. Piąty rodzaj to zmysł honoru, który budzi aprobatę i wdzięczność innych za dobre uczynki, jakie spełniliśmy, będąc niewątpliwym źródłem przyjemności; ich niechęć, potępienie, resentment i urazy spowodowane działaniami, których jesteśmy sprawcami, stanowią przyczyny przykrego doznania zwanego wstydem, nawet jeśli nie musimy się już dłużej obawiać, że osoby te wyrządzą nam krzywdę.

Prawdopodobnie są także inne rodzaje postrzeżeń, odmienne od wskazanych powyżej rodzajów, takie jak idee przyzwoitości, godności, podążanie za ludzką naturą w pewnych działaniach i okolicznościach; a także idee nieprzyzwoitości, złośliwości i podłości, w przeciwnych działaniach i okolicznościach, niezależne

---

<sup>21</sup> [Esej Josepha Addisona (1672–1719) *Of the Pleasures of Imagination* ukazał się pierwotnie w kilku numerach „Spectatora” w roku 1711; polskie tłumaczenie: J. Addison, *O przyjemnościach wyobraźni*, przeł. P. Parszutowicz, „Terminus” 2004, nr 1, s. 179 i nast. Addison omawia w nim trzy odrębne kategorie estetyczne: piękno, okazałość (*greatness*) – odpowiednik późniejszej wzniosłości (*the sublime*) oraz nowość (oryginalność – *novelty*)].

od jakiegokolwiek pojęcia dobra lub zła moralnego. Stąd też przyjemności doznań wzrokowych i słuchowych są bardziej cenione niż smaku i dotyku, a przyjemności wyobraźni uznaje się za cenniejsze niż te, które pochodzą z prostych, zewnętrznych doznań. Platon w jednym ze swych dialogów<sup>22</sup> przedstawił tę różnicę na przykładzie stałego przekonania o niewinności, pojmowanego jako rodzaj przyjemności, którą można sprowadzić do zmysłu moralnego. Inni mogą sobie wyobrazić, że ta różnica nie powstała pod wpływem jakiegokolwiek namysłu nad niewinnością, ale że chodzi w tym przypadku o inny rodzaj postrzeżeń, które można uznać za odmienny rodzaj doznań.

Art. II. Pragnienia powstają w naszym umyśle za sprawą samej naszej natury, dzięki pojmowaniu dobra i zła w przedmiotach, działaniach i zdarzeniach budzą przyjemne doznanie w odniesieniu do nas samych bądź innych osób, jeśli przedmiot lub zdarzenie jest dobre lub zapobiega doznaniu przykrości, gdy przedmiot jest zły. Stąd nasze pierwotne pragnienia i awersje mogą być podzielone na pięć rodzajów, które odpowiadają rodzajom naszych zmysłów. 1. Pragnienie przyjemności zmysłowej (przez które rozumie się doznania zmysłów zewnętrznych, przede wszystkim smaku i dotyku) i niechęć do przeciwstawnych im przykrości. 2. Pragnienia przyjemności wyobraźni i zmysłu wewnętrznego<sup>23</sup> oraz niechęć do doznań niezgodnych z nimi. 3. Pragnienia przyjemności ze szczęścia społecznego i niechęć do przykrości z nieszczęścia innych. 4. Pragnienia cnoty i niechęć do przywary, rozumianych jako skłonności do działania na korzyść lub niekorzyść społeczności. 5. Pragnienia honoru i niechęć do wstydu<sup>24</sup>.

Jeśli jesteśmy zdolni do refleksji, pamięci, obserwacji i rozumowania o odległych skłonnościach przedmiotów i działań oraz nie ograniczamy się do tego, co aktualnie dane, nasze pierwotne pragnienia muszą stać się źródłem pragnień wtórnych, dotyczących rzeczy, co do których wyobrażamy sobie, że mogą zaspokoić każde pierwotne pragnienie; ich siła będzie proporcjonalna do pragnień pierwotnych oraz wyobrażonego pożytku lub przydatności upragnionego przedmiotu.

Tak więc, jeśli tylko w celu zaspokojenia kogoś z naszych pierwotnych pragnień będziemy wykorzystywać bogactwo lub władzę, one także muszą stać się przez nas pożądane. Stąd wynika powszechność pragnienia bogactwa i władzy, gdyż stanowią one środki zaspokajające wszystkie inne pragnienia. Skoro

<sup>22</sup> *Hippiasz większy*. Zob. także *Traktat II*, rozdz. 5, art. 7 [Wszystkie odwołania do Hutchesonowskich traktatów dotyczą pierwszej i drugiej części *An Inquiry into the Original of our Ideas of beauty and Virtue*, wydanego w 1725 r.; część pierwsza nosi tytuł *Treatise I Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, część druga: *Treatise II Concerning Moral Good and Evil*.]

<sup>23</sup> Zob. *Traktat I*.

<sup>24</sup> Zob. *Traktat II*, rozdz. 5, art. 3–8.



bogactwo i władza w sposób równie naturalny umożliwiają zaspokojenie naszych społecznych pragnień i służą cnotliwym celom w takiej samej mierze, jak samolubnym, jakże niemądry jest wniosek, który pewne osoby wyciągają na podstawie powszechności istnienia tych pragnień, zgodnie z którym natura ludzka jest całkowicie egoistyczna i że każdy zważa jedynie na własną korzyść.

Jakże kiepskie jest także rozumowanie naszych moralistów, którzy niczym pustelnicy potępiają wszelką pogoń za bogactwem czy władzą, uznając je za niegodne osoby o doskonale cnotliwym charakterze, skoro bogactwo i władza są najskuteczniejszymi środkami i najpotężniejszymi narzędziami przyczyniającymi się do najwspanialszych cnót i najszlachetniejszych czynów. Dążenie do nich jest godne pochwały, jeśli bierze się z cnotliwego zamiaru, zaś rezygnacja z nich, kiedy nadarza się zaszczytna okazja, jest w rzeczywistości słabością. Uzasadniają to słowa poety:

Hic onus horret,  
 Ut parvis Animis & parvo Corpore majus:  
 Hic subit & perfert: aut virtus nomen inane est,  
 Aut Decus & Pretium recte petit experiens Vir.  
 HOR. *Epist.* 17<sup>25</sup>

Ponadto prawa czy obyczaje jakiegoś kraju, nastrój panujący pośród naszych towarzyszy mogą sprawić, że zaczniemy kojarzyć idee w sposób inny niż zwykle, tak że pewne przedmioty, które same z siebie są dla każdego z naszych zmysłów obojętne, dzięki dodaniu jakiejś przyjemnej idei mogą stać się bardzo przez nas pożądane; podobnie też dzięki dodaniu jakiejś niemiłej idei mogą wzbudzić nasz najsilniejszy wstręt. Stąd, gdy mało znaczące rzeczy staną się punktem honoru, świadectwem życzliwości, pomnikiem jakiegoś wspaniałego czynu, mogą one stać się przedmiotem naszych usilnych dążeń. Kiedy jakaś okoliczność, ubiór, stan czy postawa uznane zostają za oznakę niesławy, mogą one w podobny sposób stać się przedmiotem awersji, choć same w sobie nie są dla naszych zmysłów wcale odrażające. Jeśli jakiś sposób życia, podejmowania towarzyszy, okazywania kurtuazji raz już się przyjął wśród osób cieszących się szacunkiem, wówczas ci, którzy nie są w stanie ponieść związanych z nimi kosztów, mogą zaniepokoić się o swe położenie, choć cieszą się większą swobodą niż osoby z wyższych warstw. Tak oto ubiór, świta, powóz, meble, odpowiednie zachowanie i rozrywki nabierają wielkiego znaczenia dzięki ideom, które się z nimi łączą<sup>26</sup>. Wcale nie na próżno najmądrzejsi i najwięksi z ludzi mają poważanie dla takich rzeczy. Chociaż bowiem sami mogą usiłować przerwać owo połączenie

<sup>25</sup> [Horacy, *Listy*, I, 17, w. 39–42; w polskim przekładzie O. Jurewicza: „Ten ciężar odrzuca, / Bo nad siły, bo barki ma stare i płuca; / Tamten bierze – i cnota jest pustą zabawą / Lub do czci i nagrody maż czynny ma prawo”, cyt. za: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, przeł. O. Jurewicz, PWN, Warszawa 2000, t. 2, s. 338–340.]

<sup>26</sup> Zob. *Traktat I*, rozdz. 1, art. 7 i *Traktat II*, rozdz. 6, art. 6.

idei we własnym umyśle, to jednak skoro ogół ludzi trwa przy nich, muszą zgodzić się z panującymi opiniami o rzeczach, które same są obojętne, jeśli oczekują, aby otoczenie darzyło ich szacunkiem, który ogólnie rzecz biorąc, jest niezbędny, aby ludzie mogli służyć społeczeństwu.

Czyż może wzbudzać zdziwienie skłonność naszej natury do ponownego łączenia wszelkich idei, które raz już ukazały się nam jako złączone ze sobą? Skoro jednak może ono zrodzić wielkie zło i spowodować zepsucie naszych afektów, pomocne może okazać się opisanie owej części naszej natury oraz uwaga, że na skłonności tej opiera się cały nasz język, a także duża część naszej pamięci. Tak więc, gdyby nie powstały takie skojarzenia, zniknąłby pożytek z naszych słów oraz wielka część naszej zdolności do przypominania sobie przeszłych zdarzeń, a także wiele cennych umiejętności i sztuk, które na niej się wspierają. Trzeba również zauważyć, że jeśli tylko uznamy to za stosowne, możemy w dużej części uchronić się przed tymi skojarzeniami albo odwracając od nich uwagę, albo koncentrując się na pojedynczych ideach dzięki zdolności abstrahowania.

Jeśli chodzi o nasze poczucie honoru, należy zauważyć, że skoro umysł nie potrafi zachować wielkiej różnorodności przedmiotów, wystarcza nowość bądź wyjątkowość czegoś konkretnego, aby nasza uwaga wyodrębniła go spośród wielu innych o podobnym dla nas znaczeniu. Dlatego też gdyby cnota była czymś wśród ludzi powszechnym, wówczas prawdopodobnie uwagę obserwatorów przyciągnęliby przede wszystkim ci, którzy odznaczają się jakąś szczególną zdolnością, czy też znajdują się w położeniu, w którym co prawda nie tkwi nic szczególnego, ale zazwyczaj łączą się z nim jakieś cenione idee, takie jak przepych, życzliwość i im podobne. Spokojne rozważenie cnót, które zazwyczaj napotykaemy u innych, być może powinno kazać nam jednakowo je kochać i szanować<sup>27</sup>. Mimo wszystko jednak naszą uwagę przyciągną prawdopodobnie ci, którzy wyróżniają się spośród większości. Stąd nasze naturalne umiłowanie honoru budzi w nas pragnienie wyróżniania się bardziej cnotliwym charakterem, a jeśli nie okaże się to zbyt łatwe i nie możemy mieć na to widoków, imamy się wówczas łatwiejszego sposobu, chwytając się każdych okoliczności, które dzięki pomieszananiu idei, uznaje się za godne zaszczytu.

Owo pragnienie wyróżniania się ma wielki wpływ na ludzkie przyjemności oraz przykrości i każe nam obierać za cele naszych działań rzeczy rzadkie, trudne w osiągnięciu czy też wymagające ponoszenia kosztów; to pomieszanie idei w naszej wyobraźni sprawia, że stają się one świadectwem szczodrości, zdolności lub delikatniejszego niż zwykle smaku, a przecież często dąży się z tego powodu do największych błahostek. Jakiś krój ubioru, sprowadzone z obcych krajów naczynie, jakiś tytuł, stanowisko, klejnot, jakiś nieprzydatny do niczego problem, omówienie rzadkiego słowa lub pochodzenia jakiejś bajki, umiejscow-

<sup>27</sup> Zob. *Traktat II*, rozdz. 3, ostatni paragraf.



wienie jakiegoś miasta, które już uległo zagładzie, mogą zająć wiele godzin wytężonej pracy.

Sic leve, sic parvum est, animum quod laudis avarum  
Subruit aut reficit.

Hor.<sup>28</sup>

Art. III. Przykład osób, na rzecz których działamy lub stronimy od jakiegokolwiek przedmiotu z nimi związanego, wskazuje, że istnieje też inny podział naszych pragnień. Pragnienia, ze względu na które ktoś ma zamiar coś uczynić lub czyni to, co uznaje za korzystne dla siebie, możemy nazwać samolubnymi; te zaś, w oparciu o które dążymy do tego, co choć nie przynosi korzyści dla nas, to jest korzystne dla innych, możemy nazwać pragnieniami społecznymi lub życzliwymi. Gdyby wskazać na podstawę tego podziału, to ma ona szerszy zakres od poprzedniego, ponieważ może mu podlegać każdy z wymienionych już rodzajów pragnień, w zależności od tego, czy pragniemy jakiegokolwiek z pięciu rodzajów przyjemności dla siebie lub dla innych. Stąd wcześniejszy podział może zostać uznany za wtórny wobec obecnego.

Podział ten jest kwestionowany już od czasów Epikura, który ze swoimi dawnymi, jak i niektórymi późniejszymi zwolennikami z niechęcią odnoszącymi się do innych części jego doktryny, utrzymywał, że wszystkie nasze pragnienia są egoistyczne: tym, co każdy ostatecznie planuje i zamierza zrobić swymi własnymi działaniami, jest uzyskanie własnej przyjemności lub uniknięcie własnej, osobistej przykrości<sup>29</sup>.

Obrona tego stanowiska wymaga wielkiej wnikliwości, gdyż wydaje się mu przeczyć zarówno naturalny afekt, przyjaźń, jak i miłość do własnego kraju i społeczności, które są mocno zakorzenione w ludzkich sercach. Powszechnie znane sposoby obrony tego stanowiska oraz doktryny z trudem mogą uwolnić jego zwolenników od oczywistego absurdu i przesady. Niektórzy jednak wskazują<sup>30</sup> na istnienie pewnego zmysłu społecznego, przejawiającego się zwłaszcza w naturalnym afekcie i współczuciu, dzięki którym widok szczęścia innych jest z konieczności przyjemny, zaś nieszczęście innych ludzi budzi wśród obserwujących dane zdarzenie przykrość. Zdolność do współdoznawania (*sympathy*) z innymi wynika z naszej natury i nie można jej wywołać poprzez dokonanie jakiegokolwiek wyboru, gdy mamy na widoku korzyść własną. Nawet jeśli można odnieść korzyść wynikającą ze współdoznawania szczęścia, to brak jej w przy-

<sup>28</sup> [Horacy, *Listy*, II, 1, w. 179-180; w polskim przekładzie O. Jurewicz: „Skupiony; czyli drobiazg w pogoni za chwałą / Przygnębienie albo cieszy!”, cyt. za: Kwintus Horacjusz Flakkus, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 382-384.]

<sup>29</sup> Zob. Cyceon, *de Finib.* ks. I.

<sup>30</sup> Zob. *Uwagi* Pana Clarke’a z Hull do *Traktatu II, Foundation of Morality in Theory and Practice*. [J. Clarke, *Foundation of Morality in Theory and Practice*, Thomas Gent, York 1726.]

padku współdoznawania nieszczęścia. Każdy z nas czuje, że ów zmysł społeczny nie zniknie z jego serca na skutek zmiany kolei losów jego dziecka lub przyjaciela ani też że nie jest on kwestią wyboru, niezależnie od tego, czy ktoś jest poruszony losem innych, czy też nie. Jeśli chodzi o ów zmysł publiczny zwolennicy Epikura twierdzą, że niewątpliwie dochodzi dzięki niemu do połączenia się interesów: szczęście innych staje się dla obserwatora środkiem do prywatnego doznania szczęścia; z tego też powodu albo też z myślą o własnej przyjemności osoba pragnie szczęścia ludzi. Inni z kolei nasze pragnienie szczęścia ludzi wywodzą z miłości własnej w sposób mniej zwodniczy.

Jeśli uznamy, że ludzie posiadają zmysł społeczny, dzięki któremu ich szczęście jest uzależnione od szczęścia innych, niezależnie od dokonywanych wyborów, stanowić to będzie rzeczywiście mocny dowód dobroci Stwórcy naszej natury. To jednak, czy doktryna ta faktycznie wyjaśnia naszą miłość lub dobroć względem innych, ukażą dalsze rozważania, które opierają się na tym, czego sami jesteśmy wewnątrznie świadomi, tak więc każdy sam najlepiej może je sprawdzić, kierując swoją uwagę na ich prawdziwość i pewność.

Przyjmijmy, że istnieje pewna przykrość lub niepokój towarzyszący naszym najbardziej gwałtownym pragnieniom. Choć przedmiot, do którego dążymy, jest dobry, a środki do niego prowadzące – przyjemne, pragnienie to zwykle występuje wraz z doznaniem niepokoju. Gdy jakiś przedmiot lub zdarzenie jawią się jako złe, pragniemy ich uniknąć lub im zapobiec. W tym pragnieniu ma swój udział zniecierpliwienie, również przykre. Doznanie to, bezpośrednio połączone z pragnieniem, jest czymś odrębnym od tych, których się boimy i staramy się ich unikać.

Skoro tak, to jest oczywiste:

1. Samo wyobrażenie usunięcia niepokoju towarzyszącego pragnieniu czegokolwiek nie potrafi wzbudzić w nas owego pragnienia. Doznania, które są uprzednie w stosunku do jakiegoś pragnienia lub nie są z nim związane, mogą wzbudzić pragnienie, jeśli uznamy je za konieczne do osiągnięcia lub przedłużenia doznania przyjemnego bądź usunięcia doznania nieprzyjemnego. Doznanie to, które jest z nim związane, samo nie może stanowić dla niego celu, a co za tym idzie, celem wzbudzenia go nie jest jego spełnienie lub kontynuowanie. Ponadto, pragnienie, które powstaje w celu usunięcia doznania niepokoju, jest uprzednie względem niego. Odnosi się to do wszystkich pragnień dotyczących sfery społecznej i prywatnej.

Istnieje również pewne i przyjemne doznanie radości, które odgrywa rolę w spełnianiu wszelkich pragnień poza doznaniem pochodzącym od samego przedmiotu, który był naszym celem. Ale pragnienie nigdy nie powstaje w wyniku doznania radości połączonego z powodzeniem lub spełnieniem pragnienia, gdyż w przeciwnym razie najsilniejsze pragnienia mogłyby być wzbudzone przez rzeczy najdrobniejsze lub zdarzenia, które są pod każdym względem obojętne. Jeśli bowiem z tego powodu powstałoby pragnienie, wówczas im byłoby ono sil-



niejsze, tym większa przyjemność płynęłaby z jego zaspokojenia; dlatego też równie mocno moglibyśmy zapragnąć obrócić w palcach słomkę, jak moglibyśmy pragnąć bogactwa lub władzy. Oczekiwanie przyjemności, która pochodzi z samego zaspokojenia pragnienia, w równym stopniu wzbudzałoby w nas pragnienie nieszczęścia innych, jak ich szczęścia, skoro oba te zdarzenia mogłyby być źródłem podobnej przyjemności.

2. Jest rzeczą pewną, że pragnienie szczęścia tych, których uważamy za cnotliwych, nie jest bezpośrednio wzbudzane przez wzgląd na jakieś doczesne korzyści, bogactwo, władzę, zmysłową przyjemność, pochodzącą od Boga nagrodę albo też przyszłe przyjemności płynące z aprobaty samego siebie. Aby to udowodnić, weźmy pod uwagę, że żadne pragnienie ani zdarzenie nie może powstać natychmiast i bezpośrednio na podstawie przekonania osoby, że posiadane przez nią pragnienie stanie się środkiem do osiągnięcia własnego dobra. Owo przekonanie kazałoby nam pragnąć lub pożądać pragnienia lub afektu, który jest korzystny i skłaniałoby nas do posłużenia się wszelkimi środkami znajdującymi się w naszej mocy, aby wzbudzić ów afekt, jednakże samo pragnienie lub chcenie nie może wzbudzić żadnego afektu ani pragnienia. Jedynie przekonanie, że zdarzenie to jest środkiem do osiągnięcia osobistego dobra, może obudzić w nas pragnienie jakiegokolwiek zdarzenia za sprawą miłości własnej. Pragnienie owego zdarzenia powstaje bezpośrednio po pojawieniu się tego przekonania. Jeśli jednak wyobrazimy sobie, że posiadanie owego pragnienia lub samego afektu jest środkiem do osiągnięcia dobra osobistego, a nie do zaistnienia pożądanego zdarzenia, wówczas miłość własna nie sprawi nic ponadto, iż zapragniemy albo będziemy życzyć sobie, abyśmy owego zdarzenia zapragnęli, skoro samo owo zdarzenie nie jest uważane za środek do osiągnięcia dobra.

Załóżmy przykładowo, że Bóg odkrył przed nami, iż pragnie obdarzyć nas szczęściem, jeśli tylko nasz kraj będzie szczęśliwy; wówczas miłość własna natychmiast wzbudziłaby w nas zależne od niej pragnienie szczęścia naszego kraju jako środka wiodącego do naszego własnego szczęścia. Gdyby jednak zapewniono nas, że to, czy kraj nasz będzie szczęśliwy, czy nie, nie będzie miało żadnego wpływu na przyszłe szczęście nas samych, wówczas nigdy miłość własna nie sprawiłaby, że zapragnęlibyśmy szczęścia naszego kraju, skoro nie byłoby ono uważane za środek wiodący do naszego przyszłego szczęścia, lecz byłoby całkowicie względem niego obojętne. Skoro środkiem do osiągnięcia naszego szczęścia jest posiadanie pragnienia szczęścia naszego kraju, na podstawie miłości własnej powinniśmy sobie jedynie życzyć, abyśmy tego pragnęli.

W rzeczywistości prawdą jest, że ponieważ życzliwość jest dla nas naturalna, owa odrobina uwagi, jaką obdarzamy inne istoty, wzbudzi w nas w stosunku do nich życzliwość, jeśli na podstawie jakichś opinii będziemy pewni, że nie zachodzi między nami rzeczywisty konflikt interesów. Gdybyśmy jednak nie posiadali żadnego afektu różnego od miłości własnej, nic nie mogłoby wzbudzić

naszego pragnienia szczęścia innych poza uznaniem, że ich szczęście jest dla nas sposobem osiągnięcia szczęścia własnego. Przekonanie, że posiadanie przez nas życzliwych afektów stanowi środek do osiągnięcia własnego szczęścia, sprawiłoby, że pragnęlibyśmy posiadać jedynie te afekty. To jednak, że afekty nie powstają wskutek naszego ich pragnienia ani chcenia, gdy pojmujemy, że one same są sposobami osiągania osobistego dobra, jest jasne stąd, że jeśliby mogły one w ten sposób powstawać, wówczas przekupstwem moglibyśmy wzbudzić pragnienie jakiegokolwiek zdarzenia, albo też afekt ku jakiemuś niewłaściwemu przedmiotowi. Można by nam wówczas zapłacić za to, że pokochalibyśmy bądź zniechęcili dowolną osobę, albo abyśmy czuli złość, zazdrość czy współczucie, tak samo jak za podjęcie jakiegoś działania zewnętrznego, a to przecież, jak wszyscy dostrzegamy, jest czymś niedorzecznym. Tak więc ci, którzy twierdzą, że powodem powstania naszej życzliwości może być wzgląd na jakąś doczesną korzyść, honor, aprobatę dla samego siebie albo przyszłe korzyści, muszą przyznać, że pierwsze dwa są motywami wiodącymi tylko do działań zewnętrznych, podczas gdy dwa ostatnie ukazują jedynie, że posiadanie pragnienia szczęścia innych osób mogłoby być środkiem do zapewnienia osobistego dobra, natomiast o fakcie, będącym przedmiotem pragnienia, tj. szczęściu innych, nie twierdzi się, że jest środkiem do jakiegokolwiek dobra własnego. Nawet najwięksi obrońcy tej części doktryny Epikura przyznają, że pragnień nie można wzbudzić chceniem.

3. W ludziach tkwi pragnienie szczęścia innych, którego to szczęścia nie uznają oni za środek wiodący do osiągnięcia jakiegokolwiek szczęścia własnego. Uznanie dla samego siebie czy też nagroda dana przez Boga mogą stanowić cel, i aby go osiągnąć, moglibyśmy za sprawą miłości własnej pragnąć lub chcieć wzbudzić w nas samych życzliwe afekty, jednak miłość własna nie może wzbudzić w nas pragnienia szczęścia innych, chyba że wyobrażamy sobie, iż ich szczęście jest środkiem do osiągnięcia naszego szczęścia własnego. Jest więc pewne, że możemy niekiedy posiadać owo zależne od miłości własnej pragnienie szczęścia innych, pojmowanego jako środek do szczęścia własnego. Załóżmy, że ktoś położył na szali szczęście kogoś na tyle prawdopodobnego, że szczerze przyznałby, czy jest szczęśliwy, czy też nie; załóżmy też, że ludzie ci dzielą ten sam los i że razem tylko zyskują coś i tracą: każdy z nich ma nadzieję na powodzenie, gdy ma jakiś udział w powodzeniu drugiego, albo też Bóg zagroziłby, tak samo, jak Telamon zagroził swoim synom, gdy wyruszyli na wojnę: że nagrodzi lub ukarze jednego z nich zależnie od tego, czy pozostali są szczęśliwi czy też nie. W takich przypadkach ktoś mógłby pragnąć szczęścia innych za sprawą miłości własnej. Ponieważ jednak jesteśmy pewni, że Bóg nie mógłby być sprawcą takiej groźby, jesteśmy często świadomi pragnienia szczęścia innych, bez uznawania go za środek do szczęścia osobistego i rozważnie przyjmujemy, że to zależne pragnienie nie jest cnotliwym afektem, który pochwalamy. Cnotli-



wa życzliwość musi być pragnieniem ostatecznym, które mogłoby istnieć bez uznania dobra osobistego za cel. Często odczuwamy takie pragnienia społeczne, przy czym nie pojawia się chęć, aby potraktować je jako środek do osiągnięcia dobra osobistego. Zależne pragnienie może czasem, a nawet często być zgodne z pragnieniem ostatecznym i wtedy rzeczywiście wspólne oddziaływanie tych pragnień może być większe niż w przypadku pragnienia pojedynczego. Jednak pragnienie zależne samo nie stanowi afektu, który uznajemy za cnotliwy.

Art. IV. Łatwiej nam teraz odpowiedzieć na główną trudność: Czyż naszej życzliwości, gdy pragniemy szczęścia innych, nie można uznać co najwyżej za środek do uzyskania przyjemności zmysłu społecznego, wynikającej z namysłu nad owym szczęściem? Jeśli by tak było, to niezwykle trudno byłoby zrozumieć, że powinniśmy uznawać zależne pragnienie za cnotliwe, a z drugiej strony nie kłaść tego pragnienia na szali lub postępować, kierując się innymi względami. Obydwa pragnienia w jednakowy sposób wywodzą się z miłości własnej. W drugim przypadku, jeśli ktoś działa impulsywnie, przedmiot pragnień może ulec zwielokrotnieniu i jeśli zwiększy się sumę leżącą na szali, wówczas pragnienie zysku, któremu towarzyszy wiele pokus, może być mocniejsze niż to, które powstało za sprawą przyjemności zmysłu społecznego.

Czyż nie zauważamy, że często pragniemy szczęścia innych bez jakiegokolwiek samolubnego zamiaru? Jak niewiele osób myślało o tej części naszej natury, którą określamy mianem zmysłu społecznego! Czy gdyby naszym jedynym celem było uwolnienie się od przykrości zmysłu społecznego, jaka pojawia się, gdy doznajemy współczucia, Bóg nie powinien dać nam możliwości wyboru: pozabawić osobę doznającą niepokoju wszystkich idei, aby umocnić nasze serca przed jakimikolwiek doznaniem współczucia, gdy ktoś inny pograża się w nieszczęściu, albo – z drugiej strony – uwolnić go od niego? Czy zgodnie z taką koncepcją nie powinniśmy pozostać całkowicie obojętni co do wyboru pierwszej bądź drugiej możliwości? Gdyby Bóg zapewnił nas, że po śmierci ulegniemy rozkładowi, przez co nie będziemy mogli doznawać przyjemności i przykrości, to czy zgodnie z taką wizją nie powinno nam być całkiem obojętne, czy nasze dzieci, przyjaciele albo nasz kraj są szczęśliwi, czy też nie? Albo jeśli nawet pragnęlibyśmy w naszej ostatniej chwili przyjemnej myśli o ich szczęściu, czy to pragnienie nie będzie najłagodniejszym pragnieniem, jakie możemy sobie wyobrazić?

To prawda, że w ostatnich chwilach naszego życia nasz zmysł społeczny może być równie wrażliwy, jak kiedykolwiek wcześniej, podobnie jak smak mięsa lub wody oraz doznania głodu i pragnienia przed śmiercią mogą być odczuwane z taką samą mocą, jak w każdym innym momencie życia. Ale czy jakikolwiek człowiek miałby tak silne pragnienia posiadania środków do uzyskania tych przyjemności, myśląc jedynie o sobie na chwilę przed śmiercią? Czy można przypuszczać, że jakiegokolwiek pragnienie posiadania środków do uzyskania osobistej

przyjemności może być tak samo silne, gdy możemy się spodziewać radości przez minutę, jak wtedy, gdy oczekujemy jej trwania przez wiele lat? A jednak jest pewne, że każdy dobry człowiek mógłby przed swoją śmiercią tak silnie pragnąć szczęścia innych, jak w każdym innym momencie swojego życia, co musi mieć miejsce w przypadku tych, którzy dobrowolnie ryzykują własne życie albo umierają za swój kraj i przyjaciół. Dlatego owego dobra nie pragniemy jako środka do osobistej przyjemności.

Ktokolwiek może twierdzić, że to pragnienie szczęścia innych po naszej śmierci jest rodzajem pewnego niejasnego kojarzenia idei, na przykład gdy skąpiec, który nikogo nie kocha, może zapragnąć, aby po jego śmierci jego bogactwo jeszcze się powiększyło lub gdy ktoś inny odczuwa odrazę przed uszkodzeniem swego ciała po śmierci lub rzucenia go na pastwę psów. Niech każdy, kto jest uczciwy, spróbuje w głębi serca zapobiec temu skojarzeniu (jeśli takie istnieje), które powinno wzbudzić owo pragnienie. Wnikliwy namysł tylko je wzmocni. Oto ktoś, kto u kresu życia pozostaje całkowicie na wszystko obojętny i nie stać go nawet na to, aby otworzyć usta i życzyć szczęścia potomnym: jakże jego widok miałby wzbudzić u kogokolwiek uznanie?

Czy będziemy go cenić za wyrafinowaną mądrość lub doskonałość umysłu bardziej niż za jego hulaszczę przygody? Z pewnością czujemy, że to ostateczne pragnienie szczęścia innych jest najbardziej naturalnym instynktem, oczekiwanym także od nich, który nie wywodzi się z jakichkolwiek niejasnych idei.

Pozorna trudność, jaka towarzyszy pojęciu bezinteresownych pragnień, wynika prawdopodobnie z usiłowania zdefiniowania owej prostej idei, jaką jest pragnienie. Można ją określić jako doznanie przykrości z powodu braku dobra<sup>31</sup>. Pragnienie jest tak różne od wszelkich innych doznań, jak wola różna jest od rozumu lub zmysłów. Zgodzi się z tym każdy, kto mówi o pragnieniu usunięcia przykrości lub bólu.

Być może przekonamy się, że nasze pragnienia nie zawsze zmierzają w kierunku dobra własnego i często dotyczą też sytuacji innych osób. Mało tego, możemy też odczuwać skłonność do dokonania jakiegoś czynu, który wedle naszego rozeznania nie jest środkiem do osiągnięcia ani dobra prywatnego, ani społecznego. Tak więc epikurejczyk, który zaprzecza istnieniu życia przyszłego, albo też ktoś, komu Bóg objawił, że po śmierci ulegnie rozkładowi, mógłby u samego kresu zapragnąć przyszłej sławy, która nie przyniosłaby przyjemności ani jemu samemu, ani innym. Jeśli ktoś potrafiłby kształtować własną naturę, wzbudziłby w sobie takie pragnienia, które w rzeczywistości byłyby samolubne. Skoro jednak nie jest to w naszej mocy, musimy zadowolić się tym, że, jak ma-

<sup>31</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, rozdział na temat uczuć. [Chodzi o rozdział *Rozważań* zatytułowany *Odmiany przyjemności i przykrości*, wyd. polskie w przekł. B. Gaweckiego, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 312.]



wia pewien znakomity autor, natura nas przechytrzyła i kazała kierować się interesem publicznym wbrew naszej woli.

Wzgląd na jakąś korzyść może stanowić motywację, abyśmy pragnęli tego wszystkiego, co uznajemy za środki do jej osiągnięcia. Jeśli ci, którzy posiadają cnotliwe afekty, mogą oczekiwać jakichś nagród, wówczas tym bardziej budzi się w nas pragnienie posiadania tychże afektów, a także skłonność do tego, aby użyć wszelkich środków do wzbudzenia ich w sobie, zwłaszcza zaś zwrócenia się ku tym przymiotom Boga i naszych bliźnich, które w sposób naturalny budzą te afekty. Tak oto jakiś interes może pośrednio skierować nas ku cnotcie, zaś nagrody mogą w łatwy sposób przeważać szalę na korzyść występu.

Możemy dzięki temu przekonać się, że ukazane w Ewangelii nagrody i kary nie są nakładane bezcelowo i bez konieczności, nawet jeśli uznamy, że afekty cnotliwe mają charakter bezinteresowny, albowiem możliwy motyw interesowny musi skłaniać każdą osobę do pragnienia posiadania cnotliwych afektów i kierowania się ku wszystkiemu, co z natury rzeczy może je wzbudzić; musi ona także przeciwstawić się każdemu innemu interesownemu motywowi, który jest z nimi spreczny i mógłby skłaniać ludzi do tego, aby afekty te w sobie zdusili lub im przeciwdziałali.

*Przeł. Adam Grzeliński (UMK) i Justyna Van den Abbeel (KUL)*