ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 16, številka 4, december 2012 · ISSN 1408-2969

HUME: UM JE SUŽENJ UTRPEVANJ

David Hume

Razprava o človekovi naravi, II. knjiga: O utrpevanjih, III. del: O volji in neposrednih utrpevanjih

prevedel Božidar Kante

Citiranje: David Hume, »Razprava o človekovi naravi, II. knjiga: O utrpevanjih, III. del: O volji in neposrednih utrpevanjih«, *Analiza: časopis za kritično misel* 16, št. 4 (2012): 91–123.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

David Hume
Prevedel Božidar Kante

Razprava o človekovi naravi*

II. knjiga

O utrpevanjih*

III. del

O volji in neposrednih utrpevanjih

* Prevedeno po David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 2. izd. s popravljenim besedilom in opombami P. H. Nidditcha. Oxford: Oxford University Press, str. 399–454.

* Kot prevajalec sem se moral soočiti z dvomi in omahovanji ter streti trd oreh glede tega, kako posloveniti besedo »passion« iz angleškega jezika. To je ena izmed tistih besed, kjer se sodobna raba v mnogo čem in v prefinjenih pomenskih odtenkih razhaja z njenim prvobitnim pomenom. Nekateri viri navajajo, da se je izraz prvič pojavil v angleščini okrog leta 1175. Beseda ima latinski koren »patior«, ki pomeni trpeti. Iz mnogih sodobnih rab te besede ni mogoče nič več razbrati ideje trpljenja. Njena prevladujoča sedanja raba v smislu strasti je raba, ki opisuje intenzivno željo. Pogosto recimo govorimo o strastnem spolnem odnosu, strastni ljubezni, strasti do cigar itn. Ta sodobna raba tudi opredeli »passion« kot iracionalna silo, ki se ji ni mogoče upreti. Starejša raba se o tem ni izrekala, torej ni opredeljevala, ali je sila, ki nas prisiljuje v neko delovanje racionalna ali iracionalna, niti ni podrobno določala, ali se ji je mogoče upreti ali ne. Sprememba pomena je povečala moč zunanje sile preko meje, ki je je imela v prvotnem pomenu besede. Koren te besede je vseboval idejo, da je »passion« povezana z zunanjo silo, ki nas je pripravila do tega, da smo nekaj naredili ali utrpevali. Sodobna raba te besede ni jasna gleda tega, ali tista gonilna sila izvira znotraj nas ali pa na nas deluje zunanja sila. In prav v smislu delovanja zunanja sile na nas je treba razumeti Huma in še kakšnega drugega filozofa (na primer, Descartesa in Spinozo), ko uporablja ta izraz. Gre torej za neko delovanje, ki nas zadeva, ki smo mu podložni in podvrženi. Kar pa še ne pomeni, da so ta utrpevanja zgolj trpljenja in trpne narave. Poudarili smo že, da so lahko še kako dejavna in da so lahko sprožilec silovitih odzivov in dejanj. Zato se mi je zdelo, da je nemara najbolj primerno, če »passion« poslovenim z »utrpevanjem«. Tu je še nekaj drugih predlogov slovenjenja: »trpnost«, »trpečnost«. S takim prevodom lahko potem delamo prefinjene razlike med utrpevanjem (»passion«), čustvom (»emotion«), afektom (»affect«) in afekcijo (»affection«) – vse to so izrazi, ki jih Hume uporablja v prevedenem odlomku. »Passion« je kaj pada v ustreznem kontekstu še vedno lahko tudi »strast«; tej rabi se v pričujočem odlomku ne odpovedujemo niti mi. Strast je vključena v intenzivno željo do tiste točke, kjer boli. Ko ste res strastni, vas želja potisne do točke, kjer ste pripravljeni trpeti in izgubiti objekt, ki je žarišče vaše pozornosti. – Op. prev.

I. razdelek

O svobodi in nujnosti

Zdaj prihajamo k pojasnitvi *neposrednih* utrpevanj ali vtisov, ki nastanejo neposredno iz dobrega ali zla, iz bolečine ali ugodja. Te vrste so *želja* in *odpor, žalost* in *veselje, upanje* in *strah.*

Od vseh neposrednih učinkov bolečine in ugodja ni bolj omembe vrednega, kot je VOLJA; in četudi, če povemo po resnici, je ne gre vključiti med utrpevanja, jo bomo vendar – ker je popolno razumevanje njene narave in lastnosti nujno za njeno pojasnitev – tu naredili za predmet naše raziskave. Prosim, da bi smel pripomniti, da z *voljo* ne menim nič drugega kot *notranji vtis, ki ga čutimo in se ga zavedamo, ko vedoč povzročimo kakršnokoli novo gibanje našega telesa ali novo zaznavo našega duha.* Tega vtisa, podobno kot prejšnjih vtisov ponosa in ponižnosti, ljubezni in sovraštva, ni mogoče definirati in ni potrebe, da bi ga nadalje opisali; zaradi tega razloga bomo odrezali vse tiste definicije in razločke, s katerimi imajo filozofi navado, da to vprašanje zapletejo, ne pa razvozlajo; in ko se prvič lotevam tega predmeta, bom preučil tisto dolgo sporno vprašanje, ki zadeva *svobodo* in *nujnost* in se tako naravno pojavlja pri obravnavanju volje.

Splošno je priznano, da so delovanja zunanjih teles nujna in da pri sporočanju njihovega gibanja, privlačnosti in vzajemne kohezije, ni niti najmanjših sledi ravnodušnosti ali svobode. Vsak objekt absolutna usoda prisili v določeno stopnjo in smer njegovega gibanja in se ne more nič bolj odkloniti od te natančne linije, po kateri se giblje, kot se lahko spremeni v angela, v duh ali kako višjo substanco. Delovanja materije je zato treba obravnavati kot primere nujnih delovanj in za vse, kar je v tem pogledu na isti ravni kot materija, je treba priznati, da je nujno. Da bi lahko vedeli, ali to velja tudi za dejanja duha, bomo začeli s preučevanjem materije in premislili, na čem temelji ideja nujnosti v njenem delovanju in zakaj sklepamo, da je eno telo ali dejanje nezgrešljiv vzrok drugega. Opaženo je že bilo, da bodisi naši čuti bodisi um ne morejo niti v enem posameznem primeru odkriti poslednje povezave kakršnihkoli objektov in da ne moremo nikoli prodreti tako daleč v bistvo in zgradbo teles, da bi zaznali načelo, od katerega je odvisen njihov vzajemni vpliv. Zgolj njihova nenehna povezava je tista, s katero smo seznanjeni, nujnost pa vznikne prav iz te nenehne povezave. Ce objekti ne bi imeli niti enolične niti regularne konjunkcije drug z drugim, ne bi nikoli prišli do ideje vzroka in učinka; in naposled, nujnost, ki se zapiše v to idejo, ni nič drugega kot odločnost duha, da preide od enega objekta k njegovemu običajnemu spremljevalcu in da sklepa o eksistenci enega iz eksistence drugega. Tu imamo potem dve posameznosti, ki ju moramo imeti za bistveni za nujnost, to je stalno *povezavo* in *sklepanje* duha, kadarkoli pa ju odkrijemo, moramo priznati nujnost. Ker pa delovanja materije nimajo nobene nujnosti razen tiste, ki je izpeljana iz teh posameznosti, in ker njihove povezave ne odkrijemo z nobenim vpogledom v bistvo teles, odsotnost tega vpogleda, medtem ko povezava in sklepanje ostajata, ne bo nikoli v nobenem primeru odstranila te nujnosti. Opažanje povezave je tisto, ki ustvari sklepanje; zaradi tega razloga se utegne misliti, da za to – da bi vzpostavili sklepanje skupaj z

nujnostjo teh delovanj zadostuje, če dokažemo stalno povezavo v delovanjih duha. Toda da bi dal večjo moč svojemu sklepanju, bom preučeval te posameznosti ločeno in bom iz izkustva najprej dokazal, da imajo naša delovanja stalno povezavo z našimi motivi, čudmi in okoliščinami, preden bom obravnaval sklepe, ki jih iz tega izpeljemo.

V ta namen bo dovolj zelo bežen in splošen pogled na običajen potek človekovih zadev. Ni nobene luči, v kateri jih lahko obravnavamo, ki ne bi potrjevala tega načela. Če obravnavamo človeštvo v skladu z razliko v spolu, starosti, vladavini, življenjskih okoliščinah ali metodah izobrazbe, je mogoče vselej opaziti isto enoličnost in regularno delovanje naravnih načel. Enaki vzroki še vedno ustvarijo enake učinke na isti način kot v vzajemnem delovanju elementov in sil narave.

Obstajajo različna drevesa, ki regularno ustvarijo plod, katerega okus je drugačen drug od drugega, in za to regularnost se bo dopustilo, da je primer nujnosti in vzrokov v zunanjih telesih. Toda ali so produkti *Gvajane* in *Šampanje* bolj regularno različni kot sentimenti, delovanja in afekti obeh spolov, od katerih se eden odlikuje po svoji moči in zrelosti, drugi pa po svoji nežnosti in mehkobi?

Ali so spremembe našega telesa od otroštva do starosti bolj regularne in gotove kot spremembe našega duha in obnašanja? In ali bi bil človek, ki bi pričakoval, da bo štiri leta star otrok dvignil težo tristotih funtov, bolj smešen od tistega, ki bi pri osebi iste starosti iskal filozofsko sklepanje ali razsodno in dobro usklajeno delovanje?

Gotovo moramo dopustiti, da kohezija delov materije vznikne iz naravnih in nujnih načel, kakorkoli težavna se nam že utegne zdeti njihova pojasnitev; in zaradi enakega razloga moramo dopustiti, da človeška družba temelji na enakih načelih. Naš razlog v zadnjem primeru pa je celo boljši od razloga v prvem, saj ne zgolj opažamo, da ljudje *vselej* iščejo družbo, temveč lahko tudi pojasnimo načela, na katerih temelji to splošno nagnjenje. Ali je bolj gotovo, da se bosta dva dela marmorja spojila skupaj, kot da se bosta sparila dva mlada divjaka različnega spola? Ali nastanejo iz te paritve otroci bolj enolično, kot starši skrbijo za njihovo varnost in ohranitev? In ko so po skrbi svojih staršev dosegli razsodno starost, ali so neprijetnosti, ki spremljajo njihovo ločitev, bolj gotove od njihovega predvidevanja teh neprijetnosti in njihove skrbi, da bi se jim izognili s tesnim združevanjem in povezavo?

Koža, pore, mišice in živci dninarja so drugačni od tistih, ki jih ima odličen mož: taki so tudi njegovi sentimenti, dejanja in manire. Različni družbeni položaji vplivajo na celoten ustroj, zunanji in notranji; različni družbeni položaji pa vzniknejo nujno, zato, ker enolično, iz nujnih in enoličnih načel človekove narave. Ljudje ne morejo živeti brez družbe in ne morejo biti povezani brez vlade. Vlada naredi razlike v lastnini in vzpostavi različne sloje ljudi. To ustvari industrijo, trgovino, manufakture, pravde, vojne, zveze, zavezništva, potovanja po morju, turistični promet, mesta, flote, pristanišča in vsa tista druga dejanja in objekte, ki povzročajo tako različnost in hkrati ohranjajo tako enoličnost v človekovem življenju.

Če bi nam popotnik, ki se vrača iz daljne dežele, povedal, da je na petdesetih stopinjah severne širine naletel na klimo, kjer vsi sadeži dozorijo in se razvijejo do popolnosti pozimi in razpadejo poleti, ravno tako kot v *Angliji* zrastejo in razpadejo v nasprotnih letnih časih, bi našel malo tistih tako lahkovernih, ki bi mu verjeli. Nagnjen sem misliti, da bi popotnik, ki bi nam poročal o ljudeh z natanko enakim značajem, kot ga imajo ljudje v *Platonovi Državi* na eni strani, ali tisti v *Hobbsovem Leviatanu* na drugi strani, naletel na enako malo vere. Obstaja splošen tok narave v človekovih dejanjih kot tudi v delovanju sonca in klime. Obstajajo tudi značaji, ki so posebni za različna ljudstva in posamezne osebe, kot tisti, ki so skupni človeštvu. Poznavanje teh značajev temelji na opazovanju enoličnosti v delovanjih, ki vzniknejo iz njih, ta enoličnost pa tvori samo bistvo nujnosti.

Lahko si zamislim zgolj en način, kako se izogniti temu argumentu, ki je zanikanje tiste enoličnosti človekovih dejanj, na kateri so utemeljena. Dokler imajo dejanja stalno povezavo in navezavo na položaj in značaj delujočega, kakorkoli že z besedami lahko zanikamo, da bi priznavali to nujnost, dejansko dopuščamo to stvar. Zdaj bi nekateri utegnili morda najti pretvezo za zanikanje te regularne povezave in navezave. Kajti kaj je bolj muhasto kot človekova dejanja? Kaj bolj nestalno od želja človeka? In katera bitja se bolj oddaljijo ne le od pravega uma, temveč tudi od svojega lastnega značaja in nagnjenja? Ena ura, trenutek je dovolj, da se spremeni iz ene skrajnosti v drugo in preobrne, kar ga je stalo največjega trpljenja in truda, da je to dosegel. Nujnost je regularna in gotova. Človekovo obnašanje pa je neregularno in negotovo. Zato eno ne izvira iz drugega.

Na to odgovarjam, da moramo pri presojanju dejanj ljudi ravnati po enakih maksimah, kot ko razmišljamo o zunanjih objektih. Ko so katerikoli pojavi stalno in nespremenljivo povezani skupaj, dosežejo tako navezavo v domišljiji, da ta preide od enega k drugemu brez kakršnegakoli dvoma ali omahovanja. Toda pod tem obstaja mnogo nižjih stopenj evidence in verjetnosti, niti ne en sam nasproten eksperiment popolnoma uniči vsega našega sklepanja. Duh tehta nasprotne eksperimente in izpeljuje nižje iz višjih, in se ravna po tisti stopnji gotovosti ali evidence, ki ostaja. Celo ko so ti nasprotni eksperimenti popolnoma enaki, ne odstranimo pojem vzrokov in nujnosti, temveč ob predpostavki, da običajno nasprotje izvira iz delovanja nasprotnih in skritih vzrokov, sklepamo, da je naključje ali ravnodušnost zgolj v naši sodbi na račun naše nepopolne vednosti, ne pa v stvareh samih, ki so v vsakem primeru nujne, četudi na videz ne enako stalne ali gotove. Nobena povezava ne more biti bolj stalna in gotova od povezave nekaterih dejanj z nekaterimi motivi in značaji; če pa je v drugih primerih povezava negotova, ni nič bolj kot pri tistem, kar se zgodi v delovanjih telesa, niti ne moremo karkoli sklepati iz ene neregularnosti, kar ne bi enako sledilo iz druge.

Običajno se sprejema, da norci nimajo nobene svobode. Toda če bi presojali njihova dejanja, imajo ta manj regularnosti in stalnosti od dejanj modrih ljudi in so zato bolj oddaljeni od nujnosti. Naš način razmišljanja je zato v tej podrobnosti popolnoma protisloven, vendar je naravna posledica teh zmedenih

idej in nedefiniranih izrazov, ki jih tako običajno uporabljamo v naših razmišljanjih, posebej o sedanjem predmetu.

Zdaj moramo pokazati, da tako kot ima *povezava* med motivi in dejanji enako stalnost kot povezava v vsakršnih naravnih delovanjih, je tudi njen vpliv na razum enak pri *odločanju*, da izpeljemo eksistenco ene iz druge. Če se bo to po kazalo, ni nobene znane okoliščine, ki postane del navezave in ustvarjanja delovanj materije, ki je ne bi bilo najti v vseh delovanjih duha. Zato pa ne moremo – brez očitnega nesmisla – pripisati nujnosti eni in jo zavrniti drugemu.

Ni nobenega filozofa, čigar sodba bi bila tako prikovana na ta fantastični sistem svobode, ki ne bi priznal moči *moralne evidence* in se tako v mišljenju kot v praksi ravnal po njej kot razumnem temelju. Moralna evidenca zdaj ni nič drugega ko sklep, ki zadeva dejanja ljudi, izpeljana iz njihovih motivov, temperamenta in položaja. Ko torej vidimo neke črke ali številke, zapisane na papirju, sklepamo, da bo oseba, ki jih je ustvarila, potrdila taka dejstva, kot so *Cezarjeva* smrt, *Avgustovo* nasledstvo, *Neronova* krutost; ko pa se spominjamo mnogih drugih hkratnih pričevanj, sklepamo, da so ta dejstva enkrat realno obstajala in da se tako veliko ljudi brez kakršnegakoli interesa ne bi nikoli zarotilo, da bi nas varalo, še posebej ne zato, ker bi se morali pri tem poskusu izpostaviti posmehu vseh svojih sodobnikov, ko so bila ta dejstva potrjena, da so sveža in splošno znana. Enaka vrsta sklepanja poteka v politiki, vojni, trgovini, ekonomiji in se pravzaprav tako popolnoma pomeša v človekovo življenje, da je nemogoče delovati ali preživljati trenutek, ne da bi se nanj sklicevali. Princ, ki nalaga davke svojim podložnikom, pričakuje njihovo privolitev. General, ki vodi armade računa na neko stopnjo poguma. Trgovec išče zvestobo in veščino pri svoje posredniku ali nadzorniku vkrcavanja. Človek, ki daje ukaze za svoj obed, ni dvomi o poslušnosti svojih služabnikov. Skratka, ker nas še zdaleč nič bolj ne zanima kot naša dejanja in dejanja drugih, največji del naših sklepanj uporabljamo pri sodbah, ki zadevajo ta dejanja. Zdaj zatrjujem, da kdorkoli sklepa na tak način, *ipso facto* verjame, da dejanja volje vzniknejo iz nujnosti in da ne ve, kaj meni, ko to zanika.

Vsi tisti objekti, od katerih ene imenujemo *vzrok*, druge pa učinek – če jih obravnavamo same po sebi –, so tako različni in ločeni drug od drugega kot katerikoli dve stvari v naravi, niti ne moremo nikoli z najbolj natančnim njihovim pregledom sklepati na eksistenco enega iz eksistence drugega. Ta sklep smo zmožni oblikovati zgolj iz izkustva in opazovanja njihove stalne povezave; in naposled tudi ta sklep ni nič drugega kot učinek navade na domišljijo. Tu se ne smemo zadovoljiti, rekoč, da ideja vzroka in učinka vznikne iz stalno povezanih objektov, temveč moramo zatrditi, da se enako dogaja z idejo tistih objektov in da *nujne povezave* ne odkrije sklep razuma, temveč je zgolj zaznava duha. Kjerkoli torej opazimo enako povezavo in kjerkoli povezava deluje na enak način na verjetje in mnenje, imamo idejo vzrokov in nujnosti, četudi se utegnemo izogibati tem izrazom. Gibanju enega telesa v vseh preteklih primerih, ki smo jih opazili, sledi po trku gibanje drugega telesa. Duh ne more prodreti dlje. Iz te stalne povezave *tvori* idejo vzroka in učinka in z njenim vplivom čuti to nujnost. Ker enaka stalnost in enak vpliv obstajata v

tistem, kar imenujemo moralna evidenca, ne zahtevam nič več. Kar ostane, je lahko zgolj spor glede besed.

In res, ko preučujemo, kako prikladno se zlepita skupaj *naravna* in *moralna* evidenca in tvorita druga z drugo zgolj eno verigo argumenta, ne bomo ustvarili nobenega predsodka, če dopustimo, da sta enake narave in izpeljani iz istih načel. Zapornik, ki nima niti denarja niti zanimanja, odkrije nemožnost svojega pobega tako iz trdovratnosti paznika kot iz zidov in rešetk, s katerimi je obkrožen, in pri vseh poskusih za svojo osvoboditev raje izbere, da bo deloval na kamen in železo enega, ne pa na neprilagodljivo naravo drugega. Isti zapornik, ko ga vodijo na morišče, predvideva svojo smrt kot gotovo na podlagi stalnosti in zvestobe svojih paznikov kot delovanja sekire ali kolesa. Njegov duh se giblje po nekem nizu idej: zavrnitvijo vojakov, da bi pristali na njegov pobeg, dejanju rablja, ločitve glave od telesa, krvavenju, krčevitih gibanjih in smrti. Tu je povezana veriga naravnih vzrokov in voljnih dejanj, vendar duh ne čuti nobene razlike med njimi, ko gre od enega člena k drugemu, niti ni manj gotov prihodnjega dogodka, kot če bi bil povezan s sedanjimi vtisi spomina in čutov z nizom vzrokov, ki jih lepi skupaj tisto, kar z zadovoljstvom imenujemo *fizična nujnost*. Enaka izkustvena povezava ima enak učinek na duh, pa naj bodo povezani objekti motivi, akti volje in dejanja ali lik in gibanje. Lahko spremenimo imena stvari, vendar se njihova narava in njihovo delovanje na razum nikoli ne spremeni.

Drznem si pritrditi, da si nihče ne bi nikoli prizadeval zavrniti teh razmislekov drugače, kot da bi spremenil moje definicije in pripisal drugačen pomen izrazom *vzroka* in *učinka* in *nujnosti* ter *svobode* in *naključja*. V skladu z mojimi definicijami nujnost tvori bistveni del vzročnosti; svoboda pa zato z odstranitvijo nujnosti odstrani tudi vzroke in je ista stvar kot naključje. Ker se za naključje običajno misli, da implicira protislovje in je vsaj neposredno nasprotno izkustvu, so vselej enaki argumenti proti svobodi ali svobodni volji. Če kdo spremeni definicije, se ne morem pretvarjati, da se z njim prepiram, dokler ne poznam pomenov, ki jih pripisuje tem izrazom.

II. razdelek

Nadaljevanje iste teme

Verjamem, da lahko pripišemo tri naslednje razloge za prevlado nauka o svobodi, kakorkoli nesmiseln utegne biti v enem pomenu in nerazumljiv v kateremkoli drugem pomenu. Prvič, potem ko smo storili neko dejanje, četudi priznamo, da so na nas vplivala posamezna stališča in motivi, je težko prepričati same sebe, da nas je vodila nujnost in da nismo mogli delovati drugače; zdi se, da ideja nujnosti implicira nekakšno moč in silo ter omejitev, ki se je ne zavedamo. Redki so zmožni razlikovati med svobodo spontanosti, kot jo imenujejo v šolah, in svobodo ravnodušnosti; med tistim, ki je v nasprotju s silo, in onim, ki pomeni zanikanje nujnosti in vzrokov. Prva je celo najbolj običajen pomen te besede in zgolj ta vrsta svobode je tista, za katero skrbimo, da bi jo

ohranili in h kateri so predvsem obrnjene naše misli ter smo jo domala univerzalno zamenjali z drugo.

Drugič, obstaja celo *zmotno občutje* ali *izkustvo* svobode ravnodušnosti, kar se šteje kot argument za njeno realno eksistenco. Nujnost vsakršnega delovanja, bodisi materije bodisi duha, pravzaprav ni lastnost v agentu, temveč v vsakršnem mislečem ali razumnem bitju, ki utegne to dejanje motriti, in sestoji iz odločenosti njegove misli, da bo sklepal na njeno eksistenco na podlagi nekih prejšnjih objektov, kot svoboda ali naključje po drugi strani ni nič drugega kot manko te odločenosti in neka ohlapnost, ki jo čutimo, ko preidemo ali ne preidemo od ideje enega objekta k ideji drugega. Zdaj lahko pripomnimo, da četudi pri premisleku o človekovih dejanjih redko čutimo tako ohlapnost ali ravnodušnost, se vendarle zelo običajno zgodi, da se pri opravljanju samih dejanj zavedamo nekaj podobnega: ker pa se vsi sorodni ali podobni objekti zlahka zamenjujejo drug z drugim, je bilo to uporabljeno kot demonstrativen ali celo intuitiven dokaz človekove svobode. Čutimo, da so naša dejanja v večini priložnosti podvržena naši volji in si domišljamo, da čutimo, da sama volja ni podvržena ničemur, saj ko smo z njenim zanikanjem izzvani, da naredimo poskus, čutimo, da se zlahka giblje v vse smeri in ustvari podobo sebe celo v tisti smeri, v katero se ne spusti. Ta podoba ali rahlo gibanje, se prepričujemo, bi se lahko dopolnilo v samo voljo, ker – če bi to zanikali –, po drugem poskusu ugotovimo, da je to dejansko mogoče. Toda ta prizadevanja so vsa zaman in katerokoli muhasto in neregularno dejanje lahko že opravimo, ker je želja pokazati svojo svobodo edini motiv naših dejanj, se ne moremo nikoli osvoboditi okovov nujnosti. Lahko si domišljamo, da čutimo svobodo v samih sebi, toda opazovalec lahko običajno sklepa na naša dejanja na podlagi naših motivov in značaja; in celo tam, kjer tega ne more storiti, sklepa, da bi to lahko storil, *če* bi bil v celoti seznanjen z vsako okoliščino našega položaja in temperamentom ter najbolj skritimi vzgibi našega značaja in nagnjenja. To je zdaj pravo bistvo nujnosti skladu s prej omenjenim naukom.

Tretji razlog, zakaj je bil ta nauk o svobodi splošno bolje sprejet v svetu kot nje gov nasprotnik, izvira iz religije, ki jo je to vprašanje po nepotrebnem zanimalo. Ni nobene bolj pogoste metode mišljenja, pa vendar tudi nobene bolj graje vredne, kot si v filozofskih razpravah prizadevati zavrniti vsako hipotezo pod pretvezo njenih nevarnih posledic za religijo in moralo. Ko nas kako mnenje vodi v nesmisle, je gotovo zmotno, vendar ni gotovo, da je mnenje zmotno, ker ima nevarne posledice. Takim temam bi se morali torej v celoti izogniti, saj v ničemer ne prispevajo k odkrivanju resnice, temveč zgolj naredijo osebo tekmeca osovraženo. To pripominjam na splošno, ne da bi si iz tega prizadeval potegniti kakršnokoli korist. Sam se iskreno uklanjam preiskavi te vrste in si drznem trditi, da nauk o nujnosti, v skladu z mojim tolmačenjem le-tega, ni zgolj nedolžen, temveč celo koristen za religijo in moralo.

Nujnost definiram na dva načina, ki sta skladna z dvema definicijama *vzroka*, katerih bistveni del je. Umeščam jo bodisi v stalno povezavo in navezavo podobnih objektov bodisi v sklepanje, ko duh iz enega objekta izpelje drugega. Za nujnost v obeh teh pomenih je bilo zdaj na splošno, četudi molče, v šolah, na prižnicah in v vsakdanjem življenju priznano, da sodi k volji človeka in nihče si

ni nikoli prizadeval zanikati, da lahko izpeljemo sklepe, ki zadevajo človekova dejanja, in da ti sklepi temeljijo na izkustveni povezavi podobnih dejanj s podobnimi motivi in okoliščinami. Edina podrobnost, kjer bi se kdo lahko razlikoval od mene, je – kakorkoli –, da bo morda zavrnil, da bi to imenoval nujnost. Toda dokler je pomen razumljen, upam, da ta beseda ne more narediti nobene škode. Ali da bo trdil, da je še kaj drugega v delovanju materije. Ali torej to je tako ali ne, nima nobene posledice za religijo, kakršnekoli že utegne imeti za filozofijo narave. Morda se motim pri zatrjevanju, da nimamo nobene ideje o kaki drugi povezavi v delovanjih telesa in bom vesel, če bom o tej postavki dalje poučen, vendar sem gotov, da delovanjem duha ne pripisujem ničesar razen tistega, kar je zlahka dopuščenega. Naj si torej nihče škodoželjno ne razlaga mojih besed, tako da preprosto reče, da zatrjujem nujnost človekovih dejanj in da jih postavljam na enako raven kot delovanja brezčutne materije. Volji ne pripisujem tiste nerazumne nujnosti, za katero se predpostavlja, da leži v materiji. Toda materiji pripisujem tisto razumno lastnost, imenujte jo nujno ali ne, za katero večina stroge ortodoksije dopušča ali mora dopustiti, da sodi k volji. Torej ničesar ne spreminjam v sprejetih sistemih glede na voljo, temveč zgolj glede na materialne objekte.

Ne samo to, šel bom še dlje in zatrdil, da je ta vrsta nujnosti tako bistvena za religijo in moralo, da brez nje mora slediti popolno zrušenje obeh in da je vsaka druga predpostavka v celoti uničujoča tako za *božje* kot *človekove* zakone. Res je gotovo, da se predpostavlja – ker so vsi človekovi zakoni utemeljeni na nagradah in kaznovanjih –, kot temeljno načelo, da imajo ti motivi vpliv na duh in tako ustvarijo dobra, kot preprečijo zla dejanja. Temu vplivu lahko damo, katerokoli ime se nam že zljubi, ker pa je običajno povezan z dejanjem, zdrav razum zahteva, da ga je treba imeti za vzrok in registrirati kot primer tiste nujnosti, ki jo bom dognal.

Tako sklepanje je enako trdno, ko se nanaša na *božje* zakone, kolikor božanstvo velja za zakonodajalca in se predpostavlja, da nalaga kazen in podeljuje nagrade z namenom, da bi ustvaril poslušnost. Vendar tudi trdim, da celo tam, kjer ne deluje v svoji sodniški pristojnosti, temveč se šteje kot maščevalec zločinov zgolj na račun njihove osovraženosti in izprijenosti, ne le da ni mogoče – brez nujne povezave vzroka in učinka v človekovih dejanjih –, da bi lahko naložil kazni, ki bi bile združljive s pravičnostjo in moralno enakostjo, temveč tudi, da bi lahko sploh prodrl v misli nekega razumnega bitja, da bi jih naložil. Stalen in univerzalen objekt sovraštva ali jeze je oseba ali bitje, obdarjeno z mišljenjem in zavestjo, in ko kakšna zločinska ali škodljiva dejanja vzbudijo to strast, se to zgodi zaradi njihovega odnosa do te osebe ali povezave z njo. Toda v skladu z naukom o svobodi ali naključju je ta povezava zreducirana na nič, niti niso ljudje bolj odgovorni za tista dejanja, ki so naklepna in vnaprej premišljena, kot za ona, ki so najbolj nenaklepna in naključna. Dejanja so po svoji pravi naravi začasna in minljiva in tam, kjer ne izvirajo iz nekega vzroka v značaju in nagnjenju osebe, ki jih je opravila, se vanjo ne vtisnejo in niti ne morejo prispevati k njeni časti, če so dobra, niti k njeni sramoti, če so zla. Samo dejanje je mogoče graje vredno; lahko nasprotuje vsem pravilom morale in religije, vendar oseba zanj ni odgovorna in ker ne izvira iz ničesar v njej, kar je trajno ali stalno, in ne pusti za

sabo nič, ki bi imelo tako naravo, ni mogoče, da bi lahko na svoj račun postala objekt kaznovanja ali maščevanja. V skladu s hipotezo o svobodi je človek torej tako čist in neomadeževan, potem ko je storil najbolj strašne zločine, kot v prvem trenutku svojega rojstva, niti njegovega značaja nikakor ne skrbijo njegova dejanja, saj niso izpeljana iz njega, grešnosti enega pa ni mogoče nikoli uporabiti kot dokaz za izprijenost drugega. Zgolj načela nujnosti so tista, na osnovi katerih oseba pridobi kakršnokoli vrednost ali nevrednost iz svojih dejanj, kakorkoli se splošno mnenje lahko nagiba k nasprotnemu.

Toda ljudje so tako neskladni sami s seboj, da četudi pogosto trdijo, da nujnost izrecno uničuje vse vrednosti ali nevrednosti bodisi glede človeštva bodisi glede višjih sil, pa vendar še naprej razmišljajo po teh samih načelih nujnosti v vseh svojih sodbah, ki zadevajo to stvar. Ljudi ne krivijo za taka zla dejanja, ki jih storijo nevede in naključno, kakršnekoli že utegnejo biti njihove posledice. Zakaj? Le zato, ker so vzroki teh dejanj zgolj trenutni in se zgolj z njimi tudi končajo. Ljudi krivijo manj za taka zla dejanja, ker so storjena v naglici in nepremišljeno, kot za tista, ki izvirajo iz razmišljanja in preudarka. Iz kakšnega razloga kot le zato, ker nagel temperament, četudi stalen vzrok v duhu, deluje zgolj v intervalih in ne okuži celotnega značaja. Spet, kesanje izbriše vsak zločin, še posebej če ga spremlja očitna izboljšava življenja in manir. Kako gre to razložiti kot tako, da zatrdimo, da dejanja naredijo iz neke osebe zločinca zgolj zato, ker so dokaz zločinskih strasti ali načel v duhu, in ko s kakršnokoli spremembo teh načel nehajo biti utemeljeni dokazi, nehajo biti tudi zločinska? Toda v skladu z naukom o svobodi ali naključju niso nikoli bila utemeljeni dokazi in zato tudi nikoli zločinska.

Tu se zdaj obračam na mojega nasprotnika in si želim, da bi svoj sistem osvobodil teh osovraženih posledic, preden jih naprti drugim. Ali če ima raje, da bi to vprašanje morali odločiti pošteni argumenti v prisotnosti filozofov kot pa deklamacije pred ljudmi, naj se vrne k tistemu, kar sem predlagal dokazati, da sta svoboda in naključje sinonimna, in k tistemu, kar zadeva naravo moralne evidence in regularnosti človekovih dejanj. Po pregledu teh razmišljanj ne morem dvomiti o popolni zmagi in torej potem ko sem dokazal, da imajo vsa delovanja volj posamezne vzroke, prehajam k pojasnitvi, kaj so ti vzroki in kako delujejo.

III. razdelek

O vplivajočih motivih volje

Nič ni bolj običajnega v filozofiji in celo v vsakdanjem življenju od govora o boju utrpevanj in uma, da bi dali prednost umu in trdili, da so ljudje vrli le toliko, kolikor se prilagajajo njegovim narekom. Vsako racionalno bitje, je rečeno, je prisiljeno uravnavati svoja dejanja z umom in če katerikoli drug motiv ali načelo oporeka smeri njegovega obnašanja, mu mora tako dolgo nasprotovati, dokler ni popolnoma podvrženo ali vsaj pripeljano v sklad s tem višjim načelom. Zdi se, da na tej metodi mišljenja temelji največji del antične in sodobne moralne

filozofije, niti ni širšega polja, tako za metafizične argumente kot za popularne deklamacije, od te domnevne superiornosti uma nad utrpevanjem. Večnost, nespremenljivost in božji izvor prvega so se izkazali za najboljšo prednost prvega, na slepoti, nestalnosti in varljivosti zadnjega se je strogo vztrajalo. Da bi pokazal zmoto vse te filozofije, si bom prizadeval dokazati, *prvič*, da sam um ne more biti nikoli motiv za katerokoli dejanje volje, in, *drugič*, da ne more nikoli nasprotovati utrpevanju glede volje.

Razum se kaže na dva različna načina: sodi po demonstraciji ali verjetnosti, ko obravnava abstraktne relacije naših idej ali tiste relacije objektov, o katerih nas informira zgolj izkustvo. Verjamem, da se bo le stežka zatrjevalo, da je zgolj prva vrsta razmišljanja kdajkoli vzrok kateregakoli dejanja. Ker je njeno pravo področje svet idej in ker nas volja vselej postavlja v svet realitet, se zdi, da sta demonstracija in hotenje po tej razlagi popolnoma oddaljena drug od drugega. Matematika je res koristna v vseh mehanskih delovanjih, aritmetika pa v domala vsej umetnosti in poklicih, vendar sami na sebi ne pripravita nekoga, da nekaj stori: mehanika je umetnost uravnavanja gibanja teles *k nekemu načrtovanemu cilju ali smotru*, razlog, zakaj uporabljamo aritmetiko pri določanju sorazmerij števil pa je zgolj ta, da utegnemo odkriti sorazmerja njihovega vpliva in delovanja. Trgovec si želi poznati celotno vsoto svojih računov z neko osebo. Zakaj? Ker utegne zvedeti, katera vsota bo imela enake učinke pri plačilu njegovega dolga kot – ko gre na trg –, vsi njegovi posamezni artikli, vzeti skupaj. Abstraktno ali demonstrativno razmišljanje torej nikoli ne vpliva na katerokoli naše dejanje drugače kot takrat, ko usmerja našo sodbo, ki zadeva vzroke in učinke, kar nas vodi k drugemu delovanju razuma.

Očitno je, da ko od nekega objekta pričakujemo bolečino ali ugodje, čutimo čustvo, ki iz tega izvira, in smo nošeni, da se izognemo ali sprejmemo tisto, kar nam bo dalo to nelagodje ali zadovoljstvo. Očitno je tudi, da to čustvo ne ostane tu, temveč stori, da naš pogled vržemo na vse strani in zajamemo vse objekte, ki jih relacija vzroka in učinka povezuje s svojim izvirnim objektom. Tu potem nastane razmišljanje, da bi odkrilo to relacijo, in kot se spreminjajo naša razmišljanja, se ustrezno spreminjajo tudi naša dejanja. Vendar je v tem primeru očitno, da vzgib ne vznikne iz uma, temveč ga um zgolj usmerja. Pričakovanje bolečine ali ugodja je tisto, iz katerega vznikne odpor ali naklonjenost do kateregakoli objekta; ta čustva pa segajo do vzrokov in učinkov tega objekta, kot nam jih kažeta um in izkustvo. Nikoli nas niti najmanj ne bi smelo skrbeti, da bi vedeli, da so taki objekti vzroki in taki drugi objekti učinki, če naj nam bodo tako vzroki kot učinki neopredeljeni. Kjer nas sami objekti ne prizadevajo, jim njihova povezava ne more podeliti nobenega vpliva; jasno pa je, da se ne more – ker um ni nič drugega kot odkritje te povezave –, zgoditi, da bi nas z njegovo pomočjo objekti bili zmožni prizadeti.

Ker sam um ne more nikoli ustvariti nobenega dejanja ali iz njega ne more nikoli vznikniti hotenje, sklepam, da ista zmožnost ravno tako ni sposobna, da bi preprečila hotenje ali da bi se prerekala o preferenci s katerimkoli utrpevanjem ali čustvom. Ta posledica je nujna. Ni mogoče, da bi um lahko imel slednji učinek preprečitve hotenja kot tako, da da impulz v nasprotno smer našega utrpevanja, ta impulz, če bi deloval sam, pa bil zmožen ustvariti hotenje. Nič ne

more nasprotovati ali zavreti impulza utrpevanja kot zgolj nasproten impulz in če ta impulz kdajkoli sploh vznikne iz uma, mora ta zadnja zmožnost imeti prvotni vpliv na voljo in mora biti zmožna povzročiti kot tudi zadrževati vsakršno dejanje hotenja. Če pa um nima nikakršnega prvotnega vpliva, ni mogoče, da bi se lahko uprl vsakršnemu načelu, ki je tako učinkovito, ali celo duh držal za trenutek v negotovosti. Tako se zdi, da načelo, ki nasprotuje našemu utrpevanju, ne more biti enako samemu umu in ga tako imenujemo zgolj v nepravem pomenu. Ko govorimo o boju utrpevanja in uma, ne govorimo v natančnem smislu in filozofsko. Um je in bi moral biti zgolj suženj utrpevanj in si ne more nikoli lastiti kakšne druge zaposlitve, kot da jim služi in jim je poslušen. Ker se to mnenje utegne zdeti nekako izjemno, ne utegne biti neprimerno, če ga potrdimo z nekaterimi drugimi obravnavami.

Utrpevanje je izvirna eksistenca ali, če hočete, modifikacija eksistence in ne vsebuje nobene reprezentacijske lastnosti, ki bi ga naredila za posnetek katerekoli druge eksistence ali modifikacije. Ko sem jezen, me utrpevanje dejansko ima v lasti, v tem čustvu pa ni nič več nanašanja na kakršnekoli objekt kot takrat, ko sem žejen ali bolan ali visok pet čevljev. Torej ni mogoče, da je to utrpevanje mogoče postaviti v nasprotje z ali da je protislovno z resnico in umom, ker to protislovje sestoji iz neujemanja idej, obravnavanih kot posnetkov, s tistimi objekti, ki jih predstavljajo.

Kar utegne najprej priti na misel o tem predmetu, je, da ker nič ne more biti v nasprotju z resnico ali umom, razen tistega, kar se nanj nanaša, in ker sodbe našega razuma imajo zgolj to nanašanje, mora slediti, da so utrpevanja lahko v nasprotju z umom le toliko, kolikor jih *spremlja* neka sodba ali mnenje. V skladu s tem načelom, ki je tako očitno in naravno, obstajata zgolj dva pomena, v katerih je kakšno utrpevanje mogoče imenovati nerazumno. Prvič, ko je utrpevanje, kakršno je upanje ali strah, žalost ali veselje, obup ali varnost, utemeljeni na predpostavki ali eksistenci objektov, ki v resnici ne obstajajo. Drugič, ko pi uveljavljanju utrpevanja v dejanju izberemo sredstva, ki niso zadostna za načrtovani cilj, in sebe varamo pri svoji sodbi o vzrokih in učinkih. Kjer utrpevanje ni utemeljeno niti na zmotnih predpostavkah niti ne izbere sredstev, ki so nezadostna za cilj, ga razum ne more niti upravičiti niti obsoditi. Ni v nasprotju z umom, da bi raje videl uničenje sveta, kot da bi si popraskal svoj prst. Zame ni v nasprotju z umom, da izberem svoje popolno uničenje, da bi preprečil najmanjše nelagodje nekega *Indijca* ali meni popolnoma neznane osebe. Ravno tako malo v nasprotju z umom je, če dajemo prednost svojemu priznanemu manjšemu dobremu pred svojim večjim dobrim in imamo bolj goreče afekcijo za prvo kot za drugo. Trivialno dobro lahko v nekaterih okoliščinah ustvari močnejšo željo od tiste, ki vznikne iz največjega in najbolj cenjenega užitka; niti ni v tem kaj bolj izjemnega kot v mehaniki, ko vidimo, da se teža enega funta, če se nanj deluje na ustreznejšem mestu, poveča za stokrat. Skratka, utrpevanje mora spremljati neka zmotna sodba, da bi bilo nerazumno in celo tedaj ni utrpevanje, natanko vzeto, tisto, ki je nerazumno, temveč sodba.

Posledice so očitne. Ker se utrpevanje ne more nikoli, v nobenem smislu, imenovati nerazumno, razen ko se utemeljuje na zmotni predpostavki ali ko izbere sredstva, nezadostna za načrtovani cilj, ni mogoče, da bi si um in

utrpevanje kdajkoli lahko nasprotovala drug drugemu ali prepirala glede vodenja volje in dejanj. V trenutku, ko zaznamo zmotnost katerekoli predpostavke ali nezadostnost kakršnihkoli sredstev, se naša utrpevanja vdajo našemu umu brez vsakršnega nasprotovanja. Lahko si želim katerokoli sadje zaradi njegovega odličnega okusa, toda kadarkoli me prepričate o moji napaki, se moje hrepenenje neha. Lahko si želim storiti nekatera dejanja kot sredstva za pridobivanja kakšnih zaželenih dobrin; ker pa je moje hotenje teh dejanj le drugotno in utemeljeno na predpostavki, da so vzroki predlaganih učinkov, mi takoj ko odkrijem zmotnost te predpostavke, mora postati vseeno do njih.

Za nekoga, ki ne preučuje objektov s strogim filozofskim očesom, je naravno, da si zamišlja, da so tista dejanja duha, ki ne ustvarijo različnih senzacij in niso takoj ločljiva za občutek in zaznavo, popolnoma enaka. Um, na primer, se uveljavlja brez ustvarjanja kakršnegakoli čutnega čustva in – razen v bolj sublimnih študijah filozofije ali v bolj površnih prefinjenostih šol – komaj da kdaj sporoča ugodje ali nelagodje. Torej je razumljivo, da vsi tisti, ki o stvareh sodijo na prvi pogled in po videzu, zamenjujejo vsako dejanje duha, ki deluje z enako spokojnostjo in mirnostjo, z umom. Zdaj je gotovo, da obstajajo nekatere mirne želje in nagnjenja, ki – četudi so realna utrpevanja –, ustvarijo malo čustva v duhu in so bolj znana po svojih učinkih kot po neposrednih občutkih ali senzacijah. Te želje so dveh vrst: bodisi nekateri instinkti, izvorno vcepljeni v naše narave, kakršna so dobrohotnost in maščevalnost, ljubezen do življenja in prijaznost do otrok, bodisi splošno poželenje po dobrem in odpor do zla zgolj kot takih. Ko je katerokoli od teh utrpevanj mirno in ne povzroča nobenih motenj v duši, se ga zlahka vzame za določilo uma in se zanj domneva, da izvira iz enake zmožnosti kot tiste, ki presoja o resnici in neresnici. Za njihova naravo in načela se domneva, da so enaka zato, ker občutki, ki jih spremljajo, niso očitno drugačni.

Poleg teh mirnih utrpevanj, ki pogosto določajo voljo, obstajajo nekatera silovita čustva iste vrste, ki imajo podobno velik vpliv na to zmožnost. Ko mi kdo drug stori kakšno krivico, pogosto čutim silovito strast maščevanja, ki me priganja, da si zanj želim zlo in kazen, neodvisno od vseh premislekov o ugodju in koristi za mene samega. Ko mi neposredno grozi katerakoli mučna bolezen, se moji strahovi, zle slutnje in odpori dvignejo visoko in ustvarijo občutno čustvo.

Običajna napaka metafizikov je bila v tem, da so usmerjanje volje v celoti pripisovali enemu od teh načel in domnevali, da drugo nima nobenega vpliva. Ljudje pogosto delujejo vede proti svojemu interesu, zato stališče o največjem možnem dobra nanje vselej ne vpliva. Ljudje pogosto delujejo proti siloviti strasti pri zasledovanju svojih interesov in načrtov: zato ni zgolj trenutno nelagodje tisto, ki jih določa. Na splošno lahko pripomnimo, da na voljo delujeta obe ti načeli, kjer pa sta si v nasprotju, pa da eno od obeh prevlada, v skladu s *splošnim* značajem ali *trenutnim* nagnjenjem osebe. Kar imenujemo moč duha, zajema prevlado mirnih utrpevanj nad silovitimi strastmi, četudi zlahka opazimo, da ni nobenega človeka, ki bi bil tako stalno v lasti te vrline, da se ne bi nikoli, ob nobeni priložnosti, vdal zapeljevanjem strasti in želje. Iz teh sprememb razpoloženja izvira velika težava odločanja glede dejanj in odločitev ljudi, kjer obstajajo kakršnakoli nasprotja motivov in utrpevanj.

IV. razdelek

O vzrokih silovitih strasti

V filozofiji ni nobenega predmeta bolj slastne spekulacije, kot je ta o različnih *vzrokih* in *učinkih* mirnih utrpevanj in silovitih strasti. Očitno je, da utrpevanja ne vplivajo na voljo v sorazmerju s svojo silovitostjo ali motnjo, ki jo povzročijo v razpoloženju, temveč, nasprotno, da ko utrpevanje enkrat postane ustaljeno načelo dejanja in je prevladujoče nagnjenje duše, običajno ne ustvarja več nobenega občutnega vznemirjenja. Ker sta ponavljajoči se običaj in njegova lastna moč dosegla, da se mu je vdala vsaka stvar, vodita delovanja in obnašanje brez tistega nasprotovanja in čustva, ki tako naravno spremlja vsak trenutni izbruh strasti. Zato moramo razlikovati med mirnim in šibkim utrpevanjem; med silovito in močno strastjo. Kljub temu pa je gotovo, da bi – ko bi vodili človeka in ga pognali v kakšno dejanje –, bila običajno boljša politika, če bi vplivali na silovite strasti kot pa na mirna utrpevanja, in ga raje zgrabili za njegovo nagnjenje, kot pa za tisto, kar se običajno imenuje *um*. Objekt bi morali postaviti v take posamezne situacije, ki so primerne za porast silovitosti te strasti. Kajti lahko pripomnimo, da je vse odvisno od situacije objekta in da bo sprememba v tej posameznosti zmožna spremeniti mirna utrpevanja in silovite strasti ene v druge. Obe ti vrsti utrpevanja zasledujeta dobro in se izogibata zlu in obe poveča ali zmanjša porast ali zmanjševanje dobrega ali zla. Toda razlika med njima je v tem: isto dobro, ko je blizu, bo povzročilo silovito strast, medtem takrat, ko je oddaljeno, ustvari zgolj mirno utrpevanje. Ker ta predmet zelo primerno sodi k sedanjemu vprašanju, ki zadeva voljo, ga bomo tu preiskali do dna in bomo obravnavali nekatere od tistih okoliščin in situacij objektov, ki naredijo utrpevanje bodisi mirno bodisi silovito.

Opazna lastnost človekove narave je, da se lahko vsako čustvo, ki spremlja utrpevanje, zlahka spremeni vanj, četudi se po svoji naravi prvotno razlikujeta i sta si celo v nasprotju drug z drugim. Res je, da bi dosegli popolno poenotenje med utrpevanji, je vselej potrebna dvojna relacija vtisov in idej; za ta namen ni dovolj ena sama relacija. Toda četudi to nedvomno potrjuje izkustvo, moramo to razumeti z njegovimi ustreznimi omejitvami in moramo na dvojno relacijo gledati kot zgolj na zahtevo, da eno utrpevanje ustvari drugo. Ko sta dve utrpevanji že povzročeni po njunih posebnih vzrokih in sta obe prisotni v duhu, se zlahka pomešata in poenotita, četudi sta zgolj v eni sami relaciji, včasih pa v sploh nobeni. Prevladujoče utrpevanje požre nižje in ga spremeni v sebe. Duhovi, enkrat vzdraženi, zlahka sprejmejo spremembo v svoji smeri, naravno pa si je zamišljati, da bo ta sprememba prišla iz prevladujočega utrpevanja. Ta povezava je v mnogih vidikih tesnejša med dvema utrpevanjima kot med kakšnim utrpevanjem in ravnodušnostjo.

Ko je oseba enkrat srčno zaljubljena, se za majhne hibe in muhe njene ljubice, ljubosumja in prepire, ki jim je tako podvržen ta odnos, kakorkoli so že neprijetni in povezani z jezo in sovraštvom, vendar ugotovi, da dajo dodatno moč prevladujoči strasti. Običajna zvijača politikov, ko bi zelo prizadeli vsako osebo z dejstvom, s katerim jo mislijo seznaniti, je, da naprej zbudijo njegovo

radovednost in kolikor je le mogoče odlašajo, da bi jo potešili. Tako skrajno dvignejo njeno napetost in nestrpnost, preden ji dajo popoln vpogled v to zadevo. Vedo, da jo bo njena radovednost pahnila v strast, ki jo načrtujejo povzročiti, in pomagajo objektu, da vpliva na duh. Vojaka, ki se pomika v bitko, naravno navdihujeta pogum in zaupanje, ko pomisli na svoje prijatelje in tovariše-vojake, in ga pograbi strah in groza, ko pomisli na sovražnika. Katerokoli že novo čustvo torej izvira iz prvega, naravno poveča pogum, kot enako čustvo, ki izvira iz zadnjega, poveča strah, in sicer na podlagi relacije idej in spremembe nižjega čustva v prevladujoče. Zato se zgodi, da v vojaški disciplini enoličnost in lesk naše navade, regularnost naših vzorcev in gibanj, z vsem pompom in veličastnostjo vojne, opogumljajo nas same in zaveznike, medtem ko nas iste stvari pri sovražniku napolnijo s strahom, četudi so same po sebi prijetne in lepe.

Ker se utrpevanja, kakorkoli že neodvisna, naravno prelivajo druga v drugo, če so prisotna hkrati, iz tega izhaja, da ko sta dobro in zlo postavljena v tako situacijo, da povzročata katerokoli posebno čustvo poleg svojega neposrednega utrpevanja želje ali odpora, mora zadnje utrpevanje dobiti novo moč in silovitost. To se, med drugim, zgodi, kadarkoli kakšen objekt vzbudi nasprotna utrpevanja, kajti opaziti je, da nasprotje utrpevanj običajno povzroči novo čustvo v duhovih in ustvari več nereda kot sopojavljanje katerihkoli dveh afekcij enake moči. To novo čustvo se zlahka pretvori v prevladujočo strast in poveča svojo silovitost preko stopnje, ki bi jo doseglo, če ne bi naletelo na nasprotovanje. Zato si naravno želimo, kar je prepovedano, in uživamo v opravljanju dejanj zgolj zato, ker so nezakonita. Pojem dolžnosti, ko je v nasprotju s strastmi, jih je redkokdaj zmožen preseči, ko pa nima tega učinka, jih je prej zmožen povečati tako, da ustvari nasprotje v naših motivih in načelih.

Učinek je enak ne glede na to, ali nasprotje vznikne iz notranjih motivov ali zunanjih ovir. Strast običajno dobi novo moč in silovitost v obeh primerih. Prizadevanja, ki jih duh naredi, da bi se dvignil nad oviro, vzdražijo življenjske moči in poživijo strast.

Negotovost ima enak vpliv kot nasprotovanje. Vzburjenje mišljenja, hitri prehodi, ki jih naredi od enega stališča do drugega, raznolikost strasti, ki si sledijo drug za drugim, v skladu z različnimi stališči – vse to ustvari vzburjenost v duhu se prelije v prevladujočo strast.

Po mojem mnenju ni nobenega drugega naravnega vzroka, zakaj gotovost zmanjšuje strasti, od tega, da odstranjuje tisto negotovost, ki jih povečuje. Duh, ko je prepuščen samemu sebi, takoj opeša in da bi ohranil svojo vnemo, ga mora podpirati nov tok strasti. Zaradi enakega razloga ima obup, četudi je v nasprotju z gotovostjo, podoben vpliv.

Gotovo je, da nič ne bolj močno oživi katerekoli afekcije kot to, da skrijemo nek del njenega objekta tako, da ga vržemo v nekakšno senco, ki hkrati, da objekt dovolj kaže, da bi zanj pridobili nekakšen interes, še vedno pušča nekaj dela domišljiji. Poleg tega to obskurnost vselej spremlja nekakšna negotovost: prizadevanje, ki ga naredi fantazija, da bi izpolnila idejo, vzbudi življenjske moči in da dodatno moč tej strasti.

Medtem ko obup in gotovost, čeprav sta si v nasprotju drug z drugim, ustvarita enake učinke, se za odsotnost opazi, da ima nasprotne učinke in v različnih okoliščinah bodisi poveča bodisi zmanjša naše afekcije. *Vojvoda de la Rochefoucault* je zelo upravičeno pripomnil, da odsotnost uničuje šibka utrpevanja, vendar povečuje močne strasti, tako kot veter ugasne svečo, vendar razpihuje požar. Dolga odsotnost naravno oslabi našo idejo in zmanjša utrpevanje. Tam pa, kjer je ideja tako močna in živa, da podpira samo sebe, nelagodje, ki vznikne iz te odsotnosti, poveča strast in ji daje novo moč in silovitost.

V. razdelek

O učinkih navade

Toda nič nima večjega učinka tako na povečanje kot na zmanjšanje naših utrpevanj, na sprevračanje ugodja v bolečino in bolečine v ugodje kot navada in ponavljanje. Navada ima dva *prvotna* učinka na duh: podeljuje *lahkotnost* pri opravljanju kateregakoli dejanja ali pojmovanju kakšnega objekta, potem pa *tendenco ali nagnjenje* do njega; iz teh pa lahko razložimo vse njene druge učinke, kakorkoli že izjemne.

Ko se sama duša nanaša na opravljanje kateregakoli dejanja ali na pojmovanje kateregakoli objekta, na katerega ni navajena, je nekakšna neupogljivost v zmožnostih in težava duha, da bi se premaknil v njihovo novo smer. Ker ta težava vzburja življenjske moči, je vir čudenja, presenečenja in vseh čustev, ki vzniknejo iz novosti, in je sama na sebi zelo prijetna, kot vsaka stvar, ki v zmerni meri poživi duha. Toda čeprav je presenečenje prijetno samo na sebi, pa vendarle – ko vzburi življenjske duhove –, ne le poveča naše prijetne, temveč tudi naše boleče afekcije, v skladu z omenjenim načelom, *da se vsako čustvo, ki je pred ali spremlja utrpevanje, zlahka prelije vanj.* Zato je vsaka stvar, ki je nova, najbolj ganljiva in na da bodisi več ugodja bodisi bolečine od tistega, kar ji, strogo vzeto, naravno p pada. Ko se novost pogosto vrne k nam, se ponosi; strast splahni, hitenja življenjskih duhov je konec, objekte pa pregledujemo z večjo mirnostjo.

Ponavljanje postopno ustvari spretnost človekovega duha in nezgrešljiv vir ugodja, pri čemer ta spretnost ne preseže določene stopnje. Tu pa gre omeniti, da ugodje, ki izvira iz zmerne spretnosti, nima enake tendence kot tisto, ki izvira iz novosti, da bi povečalo boleče kot tudi ugodne afekcije. Ugodje spretnosti ne sestoji toliko iz kateregakoli vrenja življenjskih duhov kot iz njihovega urejenega gibanja, ki bo včasih tako močno, da bo celo prelilo bolečino v ugodje in da bomo sčasoma uživali v tistem, kar je bilo najprej najbolj odbijajoče in neprijetno.

Toda spet, tako kot veščina prelije bolečino v ugodje, tako pogosto prelije ugodje v bolečino, ko je to preveliko in stori, da so delovanja duha tako medla in mlačna, da niso nič več zmožna, da bi ga zanimala in podpirala. In res, komajda kak drug objekt postane neprijeten skozi običaj kot tisti, ki jih naravno spremlja

neko čustvo ali afekcija in ki jih uniči prepogosto ponavljanje. Lahko preučujemo oblake in nebesa in drevesa in kamne, ki se kakorkoli pogosto ponavljajo, ne da bi kdajkoli čutili kakšen odpor. Toda ko lepši spol ali glasba ali dobro veselje ali katerakoli stvar, ki naj bi bila naravno prijetna, postane ravnodušna, zlahka ustvari nasprotno afekcijo.

Toda običaj ne daje le spretnosti pri opravljanju vsakršnega dejanja, temveč ravno tako nagnjenje in tendenco do njega tam, kjer ni popolnoma neprijetno in ne more nikoli biti objekt nagnjenja. To pa je razlog, zakaj običaj povečuje vse dejavne, vendar zmanjšuje *trpne* navade – v skladu z opazovanjem umrlega znamenitega filozofa. Ta spretnost odvzema moč trpnih navad tako, da ošibi in otopi gibanje življenjskih duhov. A pri dejavnih navadah življenjski duhovi zadostno podpirajo sami sebe, prizadevanje duha pa jim daje novo moč in jih močneje usmerja k delovanju.

VI. razdelek

O vplivu domišljije na utrpevanja

Omeniti velja, da so domišljija in afekcije tesno povezane in da nič, kar zadeva prvo, ne more biti popolnoma ravnodušno do zadnjih. Kjerkoli naše ideje dobrega ali zla dobijo novo živost, postanejo strasti silovitejše in gredo v korak z domišljijo v vseh njenih različicah. O tem, ali to izvira iz zgoraj omenjenega načela, *da se vsako spremljajoče čustvo zlahka prelije* v *prevladujočega*, ne bom odločil. Za moj sedanji namen je dovolj, da imamo mnogo primerov, ki potrjujejo ta vpliv domišljije na utrpevanja.

Vsako ugodje, s katerim smo seznanjeni, nas prizadene bolj kot vsako drugo, za katerega priznavamo, da je višje, toda o naravi katerega smo popolnoma nevedni. O enem si lahko ustvarimo posebno in določeno idejo, drugega dojemamo pod splošnim pojmom ugodja; gotovo pa je, da bolj splošna in univerzalna kot je katerakoli od naših idej, manj vpliva ima na domišljijo. Splošna ideja, čeprav ni nič drugega kot posebna ideja, ugledana na določen način, je običajno bolj nejasna, to pa zato, ker nobena posamezna ideja, s katero predstavljamo splošno idejo, ni nikoli fiksirana ali določena, temveč jo je mogoče zlahka zamenjati z drugo posamezno idejo, ki bo v enaki meri rabila za predstavo.

Obstaja znan niz dogodkov iz zgodovine *Grčije*, ki lahko rabi za naš sedanji namen. *Temistokles* je *Atencem* povedal, da je naredil načrt, ki bi bil zelo koristen za ljudstvo, vendar pa zanj ni mogoče, da bi mu ga sporočil, ne da bi pokvaril njegovo izvedbo, saj je bil njegov uspeh v celoti odvisen od tajnosti, v kateri bi moral biti izveden. *Atenci*, namesto da bi mu podelili polno oblast, da bi ravnal, kakor je mislil, da je primerno, so mu ukazali, da svoj načrt sporoči *Aristidu*, v čigar preudarnost so imeli popolno zaupanje in čigar mnenju so bili odločeni slepo se podvreči. *Temistoklesov* načrt je bil, da bi skrivoma požgal ladjevje vseh grških držav, ki je bilo zbrano v sosedni luki in ki bi – ko bi bilo enkrat uničeno –, dalo *Atencem* kraljestvo morja brez vsakršnega tekmeca.

Aristid se je vrnil v skupščino in jim povedal, da nič ne bi moglo biti bolj ugodno od *Temistoklesovega* načrta, toda hkrati tudi, da nič ne bi moglo biti bolj nepravično. Na osnovi česar so ljudje načrt enodušno zavrnili.

Preminuli znameniti zgodovinar[1] občuduje ta niz dogodkov iz antične zgodovine kot enega od najbolj edinstvenih, na katerega je mogoče kjerkoli naleteti. *»Tu«*, pravi on, *»niso filozofi, ki jim je lahko* v *svojih šolah vzpostaviti najbolj prefinjene maksime in najbolj sublimna pravila morale, ki odločajo, da interes ne bi smel nikoli prevladati nad pravičnostjo. Celotno ljudstvo, ki ga zanima predlog, ki mu je dan, je tisto, ki meni, da je pomemben za javno dobro in ki ga kljub temu enodušno in brez omahovanja zavrne zgolj zato, ker je* v *nasprotju s pravičnostjo«.* Z moje strani ne vidim v teh postopkih *Atencev* nič tako izjemnega. Isti razlogi, ki so filozofom tako olajšali vzpostavitev teh sublimnih maksim, si delno prizadevajo zmanjšati zasluge takega ravnanja teh ljudi. Filozofi nikoli ne nihajo med dobičkom in častjo, ker so njihove odločitve splošne, niti njihovih utrpevanj niti domišljije pa ne zanimajo objekti. In čeprav je bila v pričujočem primeru korist za

Atence neposredna, vendar pa, ker je bila znana zgolj pod splošnim pojmom koristi, ne da bi jo dojela kakršnakoli posamezna ideja, je morala imeti manj znaten vpliv na njihovo domišljijo in je bila manj silovita skušnjava, kot če bi bili seznanjeni z vsemi njenimi okoliščinami, sicer bi bilo težko dojeti, da se je celotno ljudstvo, nepravični in nasilni kot že utegnejo biti ljudje, tako enodušno vdalo pravičnosti in zavrnilo kakršnokoli znatno korist.

Vsako zadovoljstvo, ki smo ga kasneje uživali in o katerem je spomin svež in nedaven, deluje na voljo z večji silo kot drugo, o katerem so sledovi razpadli in so domala pozabljeni. Kajti od kod to izvira, kot iz tega, da spomin v prvem primeru pomaga fantaziji in daje dodatno moč in silovitost njenim pojmovanjem? Podoba preteklega ugodja, ki je močna in silovita, podeljuje te lastnosti ideji prihodnjega ugodja, ki je z njo povezana z odnosom podobnosti.

Ugodje, ki je primerno za ta način življenja, v katerega smo vpleteni, bolj vzburja naše želje in poželenja kot drugo, ki mu je tuje. Ta pojav je mogoče pojasniti na osnovi istega načela.

Nič ni bolj zmožno vliti kakega utrpevanja v duh kot zgovornost, s katero so objekti predstavljeni v svojih najmočnejših in najbolj živih barvah. Lahko si saj " priznamo, da je tak objekt cenjen, neki drugi pa osovražen, toda dokler govor ne vzburi domišljije in tem idejam da moč, utegnejo imeti zgolj šibek vpliv bodisi na voljo bodisi na afekcije.

Toda ni vedno potrebna zgovornost. Golo mnenje drugega, posebno ko je uveljavljeno s strastjo, bo povzročilo, da bo ideja dobrega ali slabega, ki bi bila sicer popolnoma zanemarjena, vplivala na nas. To izvira iz načela simpatije ali sporočanja; simpatija, kot sem že pripomnil, pa ni nič drugega kot sprememba ideje v vtis z močjo domišljije.

Velja omeniti, da žive strasti običajno spremlja živa domišljija. V tem pogledu – kot tudi v drugih – je moč utrpevanja odvisna ravno v taki meri od temperamenta osebe kot od narave ali situacije objekta.

[1] Mons. Rollin.

Kot smo že opazili, to verjetje ni nič drugega kot živa ideja, povezana s sedanjim vtisom. Ta živost je nujna okoliščina za vzdraženje vseh naših utrpevanj, mirnih kot tudi silovitih, niti nima zgolj fikcija domišljije kakšen znaten vpliv na ena ali druga. Je prešibka, da bi se polastila duha ali da bi jo spremljalo čustvo.

VII. razdelek

O stičnosti in oddaljenosti v prostoru in času

Obstaja udoben razlog, zakaj bi morali vsako stvar, ki nam je blizu – bodisi v prostoru bodisi v času – dojeti s posebno močjo in živostjo in zakaj bi ta stvar morala presegati vsak drug objekt pri svojem vplivu na domišljijo. Mi sami smo si neposredno prisotni in vse, kar je povezano s sebstvom, mora biti deležno te lastnosti. Toda tam, kjer je objekt tako oddaljen, da je izgubil prednost te relacije, zakaj potem, ko je še bolj oddaljen, postane njegova ideja še bolj medla in bolj nejasna – to bi morda zahtevalo bolj podrobno preiskavo.

Očitno je, da domišljija ne more nikoli v celoti pozabiti točk prostora in časa, v katerem obstajamo, temveč da prejema tako pogosta njihova oglaševanja iz utrpevanj in čutov, da kakorkoli že lahko obrne svojo pozornost na tuje in oddaljene objekte, je nujno, da v vsakem trenutku razmišlja o sedanjosti. Omeniti velja tudi, da v pojmovanju teh objektov, ki jih imamo za realne in obstajajoče, te objekte jemljemo v njihovem pravem redu in situaciji in nikoli ne skočimo iz enega objekta na drugega, ki je od njega oddaljen, ne da bi prešli, vsaj na bežen način, preko vseh tistih objektov, ki so postavljeni med njiju. Ko torej premišljamo o kakem objektu, ki je od nas oddaljen, nismo zgolj prisiljeni, da ga najprej dosežemo tako, da preidemo ves vmesni prostor med nami in objektom, temveč tudi, da moramo v vsakem trenutku obnoviti naš napredek, ko smo v vsakem trenutku ponovno poklicani k obravnavi nas samih in našega sedanjega položaja. Lahko je pojmljivo, da mora ta prekinitev oslabiti to idejo tako, da prekine delovanje duha in ovira pojmovanje, da bi bilo tako intenzivno in neprekinjeno kot takrat, ko premišljujemo o bližnjem objektu. *Manj* korakov kot naredimo, da bi prišli do objekta in *bolj* kot je *gladka* pot, manj zaznavno se čuti zmanjšanje živosti, vendar jo je mogoče še vedno opaziti bolj ali manj v sorazmerju s stopnjami oddaljenosti in težavnosti.

Tu moramo torej preučiti dve vrsti objektov, bližnje in oddaljene, od katerih se prvi s pomočjo svojih relacij do nas samih približajo vtisu po moči in živosti, drugi pa se zaradi prekinitve v našem načinu njihovega dojemanju pojavljajo v šibkejši in bolj nepopolni luči. To je njihov učinek na domišljijo. Če je moje sklepanje pravilno, morajo imeti sorazmeren učinek na voljo in utrpevanja. Bližnji objekti morajo imeti veliko večji vpliv kot daljni in oddaljeni. V skladu s tem v običajnem življenju ugotavljamo, da ljudi v glavnem skrbijo tisti objekti, ki niso veliko oddaljeni bodisi v prostoru bodisi v času, da uživajo v sedanjosti, in tisto, kar je daleč stran, prepuščajo skrbi naključja in usode. Govorite s človekom o njegovih okoliščinah po tridesetih letih in se na vas ne bo oziral. Govorite o tem, kaj se bo zgodilo jutri, pa vam bo naklonil pozornost. Razbitje

ogledala nas bolj skrbi, ko smo doma, od gorenja hiše, ko smo v tujini in oddaljeni nekaj sto starih morskih milj.

Toda še dalje, čeprav ima oddaljenost v prostoru in času znaten učinek na domišljijo in s tem na voljo in utrpevanja, pa so posledice oddaljenosti v prostoru veliko manjše od posledic oddaljenosti v *času.* Dvajset let je gotovo zgolj majhna oddaljenost v času v primerjavi s tistimi, o katerih nekatere od nas utegne poučiti zgodovina in celo spomin, pa vendar dvomim, da bo tisoč starih morskih milj ali celo največja oddaljenost v prostoru, ki jo ta zemeljska krogla utegne dopustiti, tako izredno oslabila naše ideje in zmanjšala naše strasti. *Zahodnoindijski* trgovec vam bo povedal, da ni brez skrbi o tem, kaj se dogaja na *Jamajki*, čeprav so le redki, ki razširijo svoje poglede tako daleč v prihodnost, da se bojijo tako oddaljenih nezgod.

Vzrok tega pojava mora očitno biti v različnih lastnostih prostora in časa. Ne da bi se zatekli v metafiziko, lahko vsakdo zlahka opazi, da prostor ali razsežnost sestoji iz številnih soobstajajočih delov, ki so razmeščeni v nekem redu in zmožni, da so naenkrat prisotni v vidu ali občutku. Nasprotno, čas ali sosledje, čeprav sestoji podobno iz delov, nam nikoli ne predstavi več kot enega naenkrat, niti ni mogoče, da bi bila katerakoli dva dela kdajkoli soobstajajoča. Te lastnosti objektov imajo primeren učinek na domišljijo. Deli razsežnosti, ki so podvrženi združevanju preko čutov, dosežejo povezavo v fantaziji, ker pa pojav enega dela ne izključuje drugega, je tranzicija ali prehod misli skozi stične dele s tem bolj gladek in lahek. Po drugi strani pa nezdružljivost delov časa v njihovi realni eksistenci te dele ločuje v domišljiji in tej zmožnosti bolj otežuje, da bi sledila kakšnemu dolgemu sosledju ali nizu dogodkov. Vsak del se mora pojaviti posamezno in sam, niti ne more regularno vstopiti v fantazijo, ne da bi se znebil tistega, za kar se domneva, da je bilo neposredno pred njim. Tako vsakršna oddaljenost v času povzroča večjo prekinitev v misli kot enaka oddaljenost v prostoru in zato znatneje oslabi idejo in posledično utrpevanja, kar je v skladu z mojim sistemom v veliki meri odvisno od domišljije.

Obstaja drug pojav podobne narave glede omenjenega, to je glede *večjih učinkov iste oddaljenosti v prihodnost od tiste* v *preteklost.* To razliko glede na voljo je mogoče zlahka razložiti. Ker nobeno od naših dejanj ne more spremeniti preteklosti, ni čudno, da ne bi smela nikoli določati volje. Toda glede na utrpevanja je to vprašanje vendarle v celoti in upravičeno vredno raziskovanja.

Poleg nagnjenja k postopnemu napredovanju preko točk prostora in časa imam" drugo posebnost v naši metodi mišljenja, ki prispeva k ustvarjanju tega pojava. Vselej sledimo sosledju časa pri umeščanju naših idej in od obravnave kakšnega objekta lažje preidemo k tistemu, ki mu neposredno sledi, kot k onemu, ki j pred njim. To lahko zvemo, med drugim, iz sosledja, ki ga vselej opazimo v zgodovinskih pripovedi. Nič razen absolutne nujnosti ne more zgodovinarja prisiliti, da krši sosledje časa in v svoji *pripovedi* da prednost dogodku, ki se je v *realnosti* zgodil po nekem drugem dogodku.

To bo zlahka nanesti na vprašanje, ki ga imamo pred seboj, če razmislimo o tistem, kar sem pripomnil prej, da je sedanji položaj osebe vselej položaj domišljije in da od tod izvira pojmovanje vsakršnega oddaljenega objekta. Ko je objekt pretekel, je napredek misli, ko preide nanj iz sedanjosti, v nasprotju z

naravo, saj je prehajanje iz ene točke časa k točki, ki je pred njo, in od te k drugi točki, ki je pred njo, v nasprotju z naravnim tekom sosledja. Po drugi strani, ko obrnemo svojo misel na prihodnji objekt, naša fantazija teče vzdolž toka časa in do tega objekta pride s sosledjem, ki se zdi najbolj naravno, prehajajoče vselej od ene točke časa do tiste, ki je neposredno za njo. To *lahko* napredovanje idej bodri domišljijo in ji omogoča, da dojame svoj objekt v močnejši in popolnejši luči kot takrat, ko smo pri svojem prehodu nenehno ovirani in smo prisiljeni premagati težave, ki vzniknejo iz naravnega nagnjenja fantazije. Mala stopnja oddaljenosti v preteklost ima potemtakem večji učinek pri prekinitvi in oslabitvi pojmovanja kot veliko večja v prihodnost. Iz tega njenega učinka na domišljijo je izpeljan njen vpliv na voljo in utrpevanja.

Obstaja še en vzrok, ki tako prispeva k istemu učinku kot izvira iz iste lastnosti fantazije, s katero smo določeni, da sledimo sosledju časa s podobnim sosledjem idej. Ko iz sedanjega trenutka obravnavamo dve točki časa, enako oddaljeni, ena v preteklost, druga v prihodnost, je očitno, da je, abstraktno vzeto, njuna relacija do sedanjosti domala enaka. Kajti kot bo prihodnost *nekoč* sedanjost, tako je bila preteklost *enkrat* sedanjost. Če bi torej lahko odstranili to lastnost domišljije, bi enaka oddaljenost v preteklost in v prihodnost imela podoben učinek. To ni res zgolj takrat, ko ostaja fantazija fiksirana in iz sedanjosti pregleduje prihodnost in preteklost, temveč tudi tedaj, ko spremeni svoj položaj in nas postavi v različna obdobja časa. Kajti tako kot se nam po eni strani, ko predpostavljamo, da sami obstajamo v točki časa, vrinjeni med sedanji trenutek in prihodnji objekt, zdi, da se nam prihodnji objekt približuje, pretekli pa umika in postaja bolj oddaljen, se nam po drugi strani, ko predpostavljamo, da sami obstajamo v točki časa, vrinjeni med sedanjostjo in preteklostjo, preteklost približuje, prihodnost pa postaja bolj oddaljena. Toda od lastnosti zgoraj omenjene fantazije raje izberemo, da usmerimo naše misli na točko časa, vrinjeno med sedanjostjo in prihodnostjo, kot pa na tisto med sedanjostjo in preteklostjo. Našo eksistenco raje pospešujemo kot zaviramo in – ko sledimo tistemu, kar se zdi naravno sosledje časa-, gremo od preteklosti k sedanjosti in od sedanjosti k prihodnosti. S čimer dojemamo prihodnost kot tisto, ki nam vsak trenutek teče bližje in bližje, preteklost pa kot odmikajočo se. Zato enaka oddaljenost v preteklost in v prihodnost nima enakega učinka na domišljijo, in to zato, ker obravnavamo eno kot nenehno naraščajočo, drugo pa kot nenehno pojemajočo. Fantazija predvideva tek stvari in premeri objekt v tistem stanju, h kateremu stremi kot tudi v onem, ki se šteje kot sedanje.

VIII. razdelek

O istem predmetu – nadaljevanje

Tako smo razložili tri pojave, ki se zdijo dokaj omembe vredni. Zakaj oddaljenost oslabi pojmovanje in strast; zakaj ima oddaljenost v času večji učinek od tiste v prostoru in zakaj ima oddaljenost v pretekli čas še večji učinek od tiste v prihodnost. Zdaj moramo preučiti tri pojave, za katere se zdi, da so – na nek način – nasprotje že omenjenih: Zakaj zelo velika oddaljenost povečuje naše

cenjenje in občudovanje objekta; zakaj ga taka oddaljenost v času povečuje bolj od tiste v prostoru in oddaljenost v preteklost bolj od tiste v prihodnost. Nenavadnost predmeta bo, tako upam, opravičila, da se nekaj časa zadržim na njem.

Naj začnem s prvim pojavom: zakaj velika oddaljenost povečuje naše cenjenje in občudovanje nekega objekta? Očitno je, da zgolj pogled na in kontemplacija o kakršnikoli velikosti, bodisi sosledni bodisi razstrti, razširi dušo in ji nudi čutno naslado in ugodje. Široka planjava, ocean, večnost, sosledje več obdobij – vse to so zabavni objekti in presegajo vse, kakorkoli že lepo, kar ne spremlja njegove lepote s primerno velikostjo. Ko je zdaj katerikoli zelo oddaljen objekt predstavljen domišljiji, naravno premišljujemo o vmesni razdalji in tako – ko dojemamo nekaj velikega in veličastnega –, prejmemo običajno zadovoljstvo. Toda ker fantazija zlahka preide od ene ideje k drugi, z njo povezano, in prenese na drugo vsa utrpevanja, ki jih vzdraži prva, se občudovanje, ki je usmerjeno na oddaljenost, naravno razprši nad oddaljenim objektom. V skladu s tem ugotovimo, da ni nujno, da bi moral biti objekt dejansko oddaljen od nas, da bi povzročil naše občudovanje, temveč da je dovolj, če – z naravno asociacijo idej – prenese naš pogled na katerokoli znatno oddaljenost. Veliki popotnik, čeprav je z nami v isti sobi, bo veljal za zelo izjemno osebo; tako kot je grška medalja celo v našem kabinetu ocenjena za dragoceno redkost. Tu objekt po naravnem prehodu prenaša naše poglede na oddaljenost, občudovanje, ki vznikne iz te oddaljenosti, pa se po drugem naravnem prehodu spet vrne k temu objektu.

Toda čeprav vsaka *velika* oddaljenost ustvari občudovanje za oddaljen objekt, ima oddaljenost v času znatnejši vpliv od tiste v prostoru. Antična doprsja in napisi so bolj cenjeni kot *japonske* mize. In ne da bi omenili *Grke* in *Rimljane,* je gotovo, da z večjim spoštovanjem obravnavamo stare *Kaldejce* in *Egipčane* kot sodobne *Kitajce* ali *Perzijce* in posvečamo več brezplodnega truda, da bi razložili zgodovino in kronologijo prvih, kot bi nas stalo, če bi odpotovali in se z gotovostjo informirali o značaju, vednosti in vladavini slednjih. Prisiljen bom zastraniti, da bi pojasnil ta pojav.

Zelo opazna lastnost v človekovi naravi je, da ima vsako nasprotovanje, ki ne popolnoma vzame poguma in nas ne prestraši, raje nasproten učinek in nas navdahne z bolj kot običajno veličino in vzvišenostjo. Ko zbiramo svoje sile, da bi premagali nasprotje, poživimo dušo in jo dvignemo na raven, s katero se sicer ne bi nikoli seznanila. Poslušnost – ko naredi našo moč odvečno –, naredi, da se je ne zavedamo, toda nasprotje jo zbudi in uporabi.

Res je tudi obrnjeno: nasprotovanje ne zgolj razširi duše, temveč duša, ko je polna poguma in vzvišenosti, na nek način išče nasprotovanje.

Spumantemque dari pecora inter inertia votis

Optat aprum, aut fulvum descendere monte leonem.[*]

[*] In med ukročenimi zvermi hrepeni, da bi bil uslišan v odgovoru na svoje molitve, s poslušnim merjascem ali da bi z gore prišel rjavkasto-rumeni lev. – Op. prev.

Karkoli podpira in izpolnjuje utrpevanja, nam je ugodno; nasprotno, kar jih slabi in šibi, neugodno. Ker ima nasprotovanje prvi učinek, priljudnost pa drugega, ni čudno, da si duh v nekaterih nagnjenjih želi prvega in ni naklonjen drugi.

Ta načela učinkujejo tako na domišljijo kot tudi na utrpevanja. Da bi se o tem prepričali, moramo zgolj obravnavati vpliv *višin* in *globin* na to zmožnost. Vsaka velika dvignjenost nekega mesta sporoča nekakšen ponos ali sublimnost domišljije in mu daje fantazijsko večjo vrednost od tistih, ki ležijo spodaj, in, *nasprotno*, sublimna in močna domišljija sporoča idejo vzpenjanja in dviga. Od tod izhaja, da nekako povezujemo idejo vsega, kar je dobro, z idejo višine, idejo zla pa z nizkostjo. Za nebesa se domneva, da so zgoraj, pekel pa spodaj. Plemenit genij se imenuje privzdignjen in sublimen. *Atque udam spernit humum fugiente penna.*[†] Nasprotno, vulgarno in trivialno pojmovanje se brez razlike imenuje nizko ali nizkotno. Uspevanje se imenuje vzpenjanje, nesreča sestop. Za kralje in princese se domneva, da so postavljeni na vrh človeških zadev, kot se za kmete in dninarje reče, da so na najnižjih položajih. Te metode razmišljanja in izražanja nas samih nimajo tako majhnih posledic, kot se utegne zdeti na prvi pogled.

Zdravemu razumu kot tudi filozofiji je jasno, da ni nobene naravne niti bistvene razlike med visokim in nizkim in da to razlikovanje vznikne zgolj iz gravitacije materije, ki ustvari gibanje od enega k drugemu. Ista smer, ki se v tem delu zemeljske krogle imenuje vzpenjanje, je na naših antipodih označena kot sestop, kar lahko izvira iz nič drugega kot nasprotnih stremljenj gibanja teles. Zdaj je gotovo, da stremljenja teles, ki nenehno delujejo na naše čute, morajo iz navade ustvariti podobno stremljenje v fantaziji in da ko obravnavamo kakšen objekt, umeščen v vzpenjanje, nam ideja njegove teže daje nagnjenje, da ga prenesemo iz mesta, v katerega je umeščen, na mesto, ki je neposredno pod njim itn., dokler ne dosežemo tal, ki v enaki meri ustavijo telo in našo domišljijo. Zaradi podobnega razloga čutimo težavo pri vzpenjanju in brez nekakšnega upiranja ne preidemo od nižjega k tistemu, kar je umeščeno nad njim, kot da bi naše ideje dobile nekakšno gravitacijo od svojih objektov. Ali ne kot dokaz tega ugotovimo, da se lahkotnost, ki jo tako močno preučujejo v glasbi in pesništvu, imenuje padec ali kadenca harmonije ali osemtaktne periode; da nam ideja lahkotnosti sporoča idejo sestopa na enak način, kot sestop ustvari lahkotnost?

Ker domišljija torej, ko gre od nizkega k visokemu, odkrije v svojih notranjih lastnostih in načelih nasprotje, in ker duša, ko jo privzdigneta veselje in pogum, nekako išče nasprotje in se živahno vrže na vsakršno prizorišče misli ali delovanja, kjer njen pogum naleti na materijo, da jo hrani in uporablja, iz tega izhaja, da vse, kar poživi dušo, bodisi z dotikom utrpevanj bodisi domišljije, naravno sporoča fantaziji to nagnjenje do vzpenjanja in jo določa, da gre proti naravnemu toku svojih misli in pojmovanj. Ta prizadevni napredek domišljije ustreza sedanjemu nagnjenju duha, težava pa, namesto da bi iztrebila njeno jakost in živahnost, ima nasproten učinek, da jo podpira in poveča. Vrlino, genij, moč in bogastva zaradi tega povezujemo z višino in sublimnostjo, tako kot revščino, suženjstvo in norost povezujemo s sestopanjem in nizkostjo. Če bi bila zadeva za nas enaka, kot jo predstavlja Milton za angele, za katerega je *sestop*

[†] In otrese se tal leteče pero. – Op. prev.

nekaj nasprotnega in ki ne *more potopiti brez truda in prisile*, bi bil ta red stvari popolnoma obrnjen. Zato se zdi, da je prava narava vzpenjanja in sestopanja izpeljana iz težave in nagnjenja in zato vsak od njunih učinkov izvira iz tega vira.

Vse to je mogoče zlahka nanesti na sedanje vprašanje, zakaj znatna oddaljenost v času ustvari večje globoko spoštovanje za oddaljene objekte od podobne oddaljenosti v prostoru. Domišljija se giblje z večjo težavo, ko gre od enega dela časa k drugemu kot v prehodu skozi dele prostora, in to zato, ker se zdi prostor ali razsežnost našim čutom enotna, medtem ko je čas ali sosledje vselej razbito in razdeljeno. Ta težava, ko je povezana z majhno oddaljenosti, prekine in oslabi fantazijo, vendar ima nasprotni učinek pri veliki oddaljenosti. Duh, dvignjen z neizmernostjo svojega objekta, še bolj dvigne težava pojmovanja in ko je vsak trenutek prisiljen obnoviti svoja prizadevanja pri prehodu od enega dela časa k drugemu, čuti bolj silovito in sublimno nagnjenje kot pri prehodu skozi dele prostora, kjer ideje tečejo dalje z lahkoto in gladko. V tem nagnjenju nam domišljija, ko tako kot običajno preide od obravnave oddaljenosti k pogledu na oddaljene objekte, da sorazmerno globoko spoštovanje do njih; to pa je razlog, zakaj so ostanki antike v naših očeh tako dragoceni in se zdijo še bolj vredni od tistega, kar je prineseno celo z najbolj oddaljenih delov sveta.

Tretji pojav, ki sem ga omenil, bo popolna potrditev tega. Ni vsaka oddaljenost v času tista, ki ima učinek, da ustvari globoko spoštovanje in cenjenje. Nismo si zmožni zamišljati, da nas bodo naši zanamci prekosili ali da so nam naši predniki enaki. Ta pojav je bolj opazen zato, ker katerakoli oddaljenost v prihodnost ne oslabi naših idej toliko kot enaka oddaljenost v preteklost. Čeprav oddaljenost v preteklost, ko je zelo velika, poveča naše strasti onstran podobne oddaljenosti v prihodnost, ima vendarle majhna oddaljenost večji vpliv na njihovo zmanjševanje.

V našem običajnem načinu mišljenja smo umeščeni v nekakšno vmesno postajo med preteklostjo in prihodnostjo in ker naša domišljija naleti na nekakšno težavo, ko prehaja prvo, in na lahkotnost, ko sledi toku zadnje, težava sporoča pojem vzpenjanja, lahkotnost pa pojem nasprotnega. Zato si domišljamo, da so naši predniki nekako dvignjeni nad nas, naši zanamci pa do so pod nami. Naša fantazija prvih ne doseže brez naprezanja, vendar zlahka druge. Ta naprezanja oslabijo pojmovanje tam, kjer je oddaljenost majhna, vendar povečajo in dvignejo domišljijo, ko jo spremlja primeren objekt. Po drugi strani lahkotnost pomaga fantaziji pri majhni oddaljenosti, vendar odloži svojo moč, ko obravnava kako znatno oddaljenost.

Primerno utegne biti, preden pustimo ta predmet volje, v nekaj besedah povzeti vse, kar je bilo rečeno glede nje, da bi celoto postavili bolj razločno pred oči bralca. Tisto, kar običajno razumemo s *strastjo*, je silovito čustvo duha, ko je prisotno kako dobro ali zlo ali vsakršen objekt, ki je po izvirni tvorbi naših zmožnosti primeren za vzbujanje poželenja. Z *umom* mislimo afekcije iste vrste kot prve, vendar take, ki delujejo bolj mirno in ne povzročajo nobenega nereda v temperamentu. Ta mirnost nas vodi v napako, kar zadeva nje, in povzroči, da jih obravnavamo zgolj kot sklepe naših intelektualnih zmožnosti. Tako *vzroki* kot *učinki* teh silovitih in mirnih strasti so znatno spremenljivi in so v veliki meri

odvisni od posebnega temperamenta in nagnjenja vsakega posameznika. Če govorimo na splošno, imajo silovite strasti močnejši vpliv na voljo, četudi se pogosto ugotovi, da so mirna utrpevanja, ko jih potrdi refleksija in jih podpira odločitev, zmožna, da jih nadzirajo v njihovih najbolj divjih gibanjih. Kar naredi celotno zadevo bolj negotovo, je, da se mirno utrpevanje utegne zlahka spremeniti v silovito strast bodisi s spremembo razpoloženja bodisi okoliščin in položaja objekta, kot da bi si utrpevanje sposodilo moč od kakšnega spremljajočega utrpevanja, običaja ali z vzdraženjem domišljije. V celoti ta boj med strastjo in umom, kot se imenuje, naredi življenje raznoliko in ljudi tako različne ne le drug od drugega, temveč tudi od njih samih v različnih časih. Filozofija lahko razloži zgolj nekaj od teh večjih in opaznih dogodkov te vojne, vendar mora pustiti vse manjše in bolj prefinjene revolucije, ker so odvisne od preveč prefinjenih in podrobnih načel, da bi jih lahko dojela.

IX. razdelek

O neposrednih utrpevanjih

Lahko je opaziti, da so utrpevanja, tako neposredna kot posredna, utemeljena na bolečini in ugodju in da se za tvorbo kakršnekoli afekcije zahteva, da je prisotno nekakšno dobro ali zlo. *Odstranitvi* bolečine in ugodja takoj sledi odstranitev ljubezni in sovraštva, ponosa in ponižnosti, želje in odbojnosti in večine naših refleksivnih in drugotnih vtisov.

Vtisi, ki najbolj naravno in z najmanjšo pripravo nastanejo iz dobrega in zla, so *neposredna* utrpevanja želje in odpora, žalosti in veselja, upanja in strahu, skupaj s hotenjem. Duh si z *izvirnim* instinktom prizadeva združiti z dobrim in se izogniti zlu, čeprav sta dojeta zgolj kot ideji in se obravnavata, kot da obstajata v nekem prihodnjem obdobju časa.

Toda predpostavljajoč, da obstaja neposreden vtis bolečine ali ugodja in da *ta* vznikne iz objekta, ki je povezan z nami ali drugimi, to ne prepreči naklonjenosti ali odpora s posledičnimi čustvi, temveč v sodelovanju z nekaterimi spečimi načeli človekovega duha vzdraži nove vtise ponosa ali ponižnosti, ljubezni ali sovraštva. Ta naklonjenost, ki nas z objektom združuje ali od njega ločuje, še naprej deluje, toda v povezavi s *posrednimi* utrpevanji, ki nastanejo iz dvojne relacije, po eni strani iz vtisov, po drugi strani pa iz idej.

Ta posredna utrpevanja, ki so vselej ugodna ali neugodna, pa s svoje strani dajejo dodatno moč neposrednim utrpevanjem in povečujejo našo željo in odpor do objekta. Tako obleka iz finega blaga ustvari ugodje zaradi svoje lepote, to ugodje pa ustvari neposredna utrpevanja ali vtise hotenja in želje. Poleg tega, ko se za to obleko meni, da pripada nam, nam ta dvojna relacija sporoča sentiment ponosa, ki je posredno utrpevanje, in ugodje, ki to utrpevanje spremlja, se vrne k neposrednim afekcijam in daje novo moč naši želji ali hotenju, veselju ali upanju.

Ko je dobro gotovo ali verjetno, ustvari VESELJE. Ko je v enakem položaju zlo, vznikne ŽALOST ALI BRIDKOST.

Ko je bodisi dobro bodisi zlo negotovo, povzroči STRAH ALI UPANJE, v skladu s stopnjo negotovosti na eni ali drugi strani.

ŽELJA vznikne iz dobrega kot takega, ODPOR pa je izpeljan iz zla. VOLJA se uveljavlja, ko je bodisi dobro ali odsotnost zla mogoče doseči z vsakršnim delovanjem duha ali telesa.

Poleg dobrega in zla ali, z drugimi besedami, bolečine in ugodja neposredna utrpevanja pogosto vzniknejo iz naravnega impulza ali instinkta, kar je popolnoma nerazložljivo. Te vrste je želja po kaznovanju naših sovražnikov in želja po sreči naših prijateljev; lakota, naslada in nekaj drugih telesnih poželenj. Ta utrpevanja, natanko vzeto, ustvarijo dobro in zlo in ne izvirajo iz njiju kot druge afekcije.

Zdi se, da nobena od neposrednih afekcij ne zasluži naše posebne pozornosti, razen upanja in strahu, ki si ju bomo tu prizadevali razložiti. Očitno je, da taisti dogodek, ki bi s svojo gotovostjo ustvaril žalost ali veselje, vselej povzroči strah ali upanje, ko je zgolj verjeten in negotov. Da bi torej razumeli razlog, zakaj ta okoliščina naredi tako veliko razliko, moramo razmisliti o tistem, kar sem že predlagal v prejšnji knjigi glede narave verjetnosti.

Verjetnost nastane iz nasprotja zoperstavljenih možnosti ali vzrokov, s katerimi duhu ni dovoljeno, da se nameri na to ali ono stran, temveč se nenehno ogreva zdaj za eno zdaj za drugo in v je nekem trenutku odločen, da obravnava objekt kot obstajajoč, v drugem pa kot neobstajajoč. Domišljija ali razum, imenujte to kakorkoli si že želite, koleba med nasprotnimi stališči in čeprav morda utegne biti pogosteje usmerjen k eni kot k drugi strani, je zanj nemogoče, da bi – zaradi nasprotovanja vzrokov in možnosti – ostal na eni ali drugi. Za in *proti* vprašanju alternativno prevladujeta in duhu se zdi, ko pregleduje objekt v njegovih nasprotnih načelih, da tako nasprotje izrecno uničuje vso gotovost in vzpostavljeno mnenje.

Predpostavimo potem, da je objekt, o katerega realnosti dvomimo, objekt bodisi želje bodisi odpora; očitno je, da mora duh v skladu s tem, ker se usmeri bodisi v eno bodisi v drugo stran, čutiti trenutni vtis veselja ali bridkosti. Objekt, katerega eksistenco si želimo, nam daje zadovoljstvo, ko premišljamo o tistih vzrokih, ki ga ustvarijo, in zaradi istega razloga vzbudi žalost ali nelagodje pri nasprotni obravnavi. Tako da morajo biti afekcije, ker je razum v vseh verjetnih vprašanjih razdeljen med nasprotna gledišča, na enak način razdeljene med nasprotna čustva.

Če torej preučujemo človekov duh, bomo ugotovili, da glede na utrpevanja nima narave glasbenega pihalnega instrumenta, ki – ko preleti vse note –, takoj izgubi zvok, ko poide sapa, temveč je prej podoben godalnemu instrumentu, kjer po vsakem potegu vibracije še vedno ohranijo nekaj zvoka, ki postopno in neopazno izzveneva. Domišljija je skrajno hitra in agilna, utrpevanja pa so počasna in vztrajna, zaradi česar ne bo vsaka poteza – ko je prisoten kakšen objekt, ki nudi raznolikost pogledov domišljiji in čustev utrpevanju, čeprav fantazija lahko spremeni svoje poglede z veliko hitrostjo –, ustvarila jasne in razločne note utrpevanja, temveč bo neko utrpevanje vselej pomešano in zamešano z drugim. V skladu s tem, ali se verjetnost nagiba k dobremu ali zlu, v

sestavi prevladuje utrpevanje veselja ali bridkosti, ker je narava verjetnosti, da vrže večje število pogledov ali možnosti na eno stran ali, kar je enaka stvar, večje število ponavljanj enega utrpevanja ali – ker se razpršena utrpevanja združijo v eno –, stopnjo tega utrpevanja. To je, z drugimi besedami, žalost in veselje, pomešana drug z drugim, s pomočjo nasprotnih pogledov domišljije ustvarita v svoji enotnosti utrpevanji upanja in strahu.

V tej rubriki se utegne zastaviti zelo zanimivo vprašanje glede nasprotnih utrpevanj, kar je naš sedanji predmet. Opaziti je, da tam, kjer so objekti nasprotnih čustev prisotni hkrati – poleg povečanja prevladujočega utrpevanja (kar je bilo že pojasnjeno in se običajno zgodi ob njunem prvem trku ali naključnem srečanju) – se včasih zgodi, da obe utrpevanji obstajata v sosledju v kratkih intervalih, včasih, da uničita drug drugega in se ne pojavi nobeno, včasih, da obe ostaneta združeni v duhu. Lahko se torej zastavi vprašanje, s kakšno teorijo lahko pojasnimo te razlike in na kakšno splošno načelo jih lahko zvedemo.

Ko nasprotna utrpevanja vzniknejo iz popolnoma različnih objektov, potekajo tako, da se izmenjujejo; pomanjkanje povezave med idejami ločuje vtise drug od drugega in preprečuje njihovo nasprotje. Ko torej človeka prizadene izguba tožbe in se veseli rojstva sina, duh, ki teče od ugodnega do neugodnega objekta, s kakršnokoli hitrostjo naj že opravi to gibanje, lahko stežka brzda eno afekcijo z drugo in ostane med njima v stanju ravnodušnosti.

Lažje doseže tisti mirni položaj, ko je taisti dogodek mešane narave in vsebuje nekaj priskutnega in nekaj ugodnega v svojih različnih okoliščinah. Kajti v tem primeru obe utrpevanji, ki se pomešata drug z drugim zaradi povezanosti, postaneta vzajemno uničujoči in pustita duh v popolnem miru.

Toda predpostavimo, tretjič, da objekt ni sestavljen iz dobrega in zla, temveč se šteje, da je bolj ali manj verjeten ali neverjeten. V tem primeru trdim, da bo v duši hkrati prisotno oboje, in namesto da bi drug drugega uničila in brzdala, bosta obstajala skupaj in s svojo povezavo ustvarila nov vtis ali afekcijo. Nasprotna utrpevanja niso zmožna uničiti druga drugo, razen ko se njuni nasprotni gibanji natančno ne srečata in sta nasprotni v svojih smereh kot tudi v občutku, ki ga ustvarita. To natančno srečanje je odvisno od relacij tistih idej, iz katerih so izpeljana, in je bolj ali manj popolno v skladu s stopnjo te relacije. V primeru verjetnosti so nasprotne možnosti tako oddaljene, da odločajo o eksistenci ali neeksistenci taistega objekta. Ta relacija pa je daleč od tega, da bi bila popolna, kajti nekatere možnosti so na strani eksistence, druge pa na strani neeksistence, kar pa sta dve povsem nezdružljivi stvari. Ni mogoče, da bi z enim samim trdnim pogledom preiskal nasprotne možnosti in dogodke, ki so od njih odvisni; potrebna je domišljija, ki izmenjaje teče od ene k drugi. Vsako gledišče domišljije ustvari svoje posebno utrpevanje, ki postopno razpade in izzveni v opaznem odmevu. Nezdružljivost gledišč drži utrpevanja stran od tega, da bi se neposredno zaletela, če se tak izraz lahko dopusti. Toda njihova relacija je dovolj za mešanje njihovih izzvenevajočih čustev. Ravno na tak način se zgodi, da upanje in strah vznikneta iz različnih mešanic teh nasprotnih utrpevanj veselja in žalosti in iz njunih nepopolnih združevanj in povezav.

V celoti gledano si nasprotni utrpevanji sledita druga drugi izmenjaje, ko vznikneta iz različnih objektov, vzajemno uničita druga drugo, ko izvirata iz različnih delov istega, in obstajata obe in se mešata, ko sta izpeljani iz nasprotnih in nezdružljivih verjetnosti ali možnosti, od katerih je odvisen vsak objekt. V tej celotni zadevi je jasno viden vpliv relacij idej. Ko sta objekta nasprotnih utrpevanj popolnoma različna, sta utrpevanji podobni dvema nasprotnima likerjema v različnih steklenicah, ki nimata nobenega vpliva druga na drugo. Če sta objekta tesno povezana, sta utrpevanji podobni *bazi* in *kislini,* ki – ko sta pomešani –, druga drugo izničita. Če je relacija bolj nepopolna in sestoji iz protislovnih pogledov na isti objekt, sta utrpevanji podobni olju in kisu, ki se – kakorkoli že pomešana – nikoli ne popolnoma združita in postaneta eno.

Ker hipoteza o upanju in strahu nosi s sabo svojo lastno razvidnost, bomo v naših dokazih bolj jedrnati. Nekaj močnih argumentov je bolje kot mnogo slabih.

Utrpevanji strahu in upanja lahko vznikneta, ko so možnosti na obeh straneh enake in ni mogoče odkriti nobene premoči ene nad drugo. V tej situaciji so utrpevanja celo prej najmočnejša, ker ima potem duh najmanj osnove, na katero bi se oprl, in je pahnjen v največjo negotovost. Ko ste vrženi v večji meri verjetnosti na stran žalosti, takoj vidite, da se to utrpevanje razprši nad sestavo in jo obarva v strah. Povečajte verjetnost in s pomočjo tega žalost, in strah bo prevladal še bolj in bolj, dokler se naposled neopazno ne izteče, ker se veselje nenehno zmanjšuje, v čisto žalost. Potem ko ste jo pripeljali v ta položaj, zmanjšajte žalost na enak način, kot ste jo povečali, z zmanjšanjem verjetnosti na tej strani, in to utrpevanje boste jasno videli vsak trenutek, dokler se neopazno ne spremeni v upanje, ki se spet na enak način po počasnih korakih izteče v veselje, ker povečate tisti del sestave s povečanjem verjetnosti. Mar niso to jasni dokazi, da sta utrpevanji strahu in upanja mešanici žalosti in veselja, kot je v optiki dokaz, da je obarvan žarek sonca, ki gre skozi prizmo, sestava dveh drugih, ko – če zmanjšate ali povečate količino enega ali drugega, ugotovite, da ta sorazmerno bolj ali manj prevlada v sestavi? Ne dvomim, da niti filozofija narave niti moralna filozofija ne dopuščata močnejših dokazov.

Verjetnost je dveh vrst; bodisi taka, ko je objekt sam na sebi dejansko negotov in ga določa naključje, bodisi taka, da čeprav je objekt že gotov, je negotov za našo sodbo, ki najde številne dokaze za vsako stran vprašanja. Obe vrsti verjetnosti povzročata strah in upanje, ki lahko izvirata iz tiste lastnosti, o kateri se strinjata, namreč negotovosti in kolebanja, ki ga podeljujeta domišljiji s tistim nasprotjem gledišč, ki je skupno obema vrstama.

Verjetno je dobro ali zlo tisto, ki običajno ustvari upanje ali strah, ker verjetnost, opotekajoče se in nestalna metoda preiskovanja objekta, naravno povzroča podobno mešanico in negotovost utrpevanja. Vendar lahko opazimo, da kjerkoli že lahko nastane ta mešanica zaradi drugih vzrokov, bosta vzniknili utrpevanji strahu in upanja, čeprav ni nikakršne verjetnosti, za kar je treba dopustiti, da je prepričljiv dokaz pričujoče hipoteze.

Ugotavljamo, da zlo, komaj pojmljivo kot *možno,* včasih ustvari strah, posebej če je zlo zelo veliko. Človek ne more misliti o prekomerni bolečini in mučenju, ne da bi se tresel, če je v najmanjši nevarnosti, da ju bo utrpel. Majhno verjetnost

nadomesti velikost zla, občutek pa je enako živ, kot da bi bilo zlo bolj verjetno. En pogled ali bežen pogled na veliko zlo ima enak učinek kot bližnja verjetnost manjšega zla.

Vendar niso zgolj možna zla tista, ki povzročajo zlo, temveč celo nekatera, za katere se dopušča, da *niso možna*, kot takrat, ko se tresemo na robu prepada, čeprav vemo, da smo sami popolnoma varni in je na nas, da izberemo, ali bomo stopili korak dlje. To izvira iz neposredne prisotnosti zla, ki vpliva na domišljijo na enak način, kot bi nanjo vplivala gotovost, toda ker naleti na premislek o naši varnosti, se takoj umakne in povzroči isto vrsto utrpevanja, kot ko nasprotne možnosti ustvarijo nasprotna utrpevanja.

Zla, ki so *gotova*, imajo včasih enak učinek pri tvorbi strahu kot možna ali nemožna zla. Tako se človek v dobro varovanem strogem zaporu, brez najmanjše možnosti pobega, trese ob misli na mučenje, na katerega je bil obsojen. To se zgodi le takrat, ko je neko zlo strašno in vražje. V tem primeru ga duh nenehno zavrača z grozo, medtem ko ga še naprej vsiljuje misli. Zlo je določeno in vzpostavljeno, toda duh ne more prenesti, da bi se na njem zadržal. Iz tega kolebanja in negotovosti vznikne utrpevanje, ki je videti zelo podobno strahu.

Vendar ni zgolj tam, kjer je dobro ali zlo negotovo glede svoje *eksistence*, temveč tudi glede svoje *vrste*, da vznikneta strah ali upanje. Naj neka oseba, o katere verodostojnosti ne more dvomiti, nekomu pove, da je bil eden od njenih sinov nenadoma ubit, potem je očitno, da utrpevanje, ki ga bo ta dogodek sprožil, ne bo postalo čista žalost, dokler ne bo dobil neke informacije, katerega od svojih sinov je izgubil. Tu je zlo gotovo, njegova vrsta pa negotova, zato strahu, ki ga čutimo ob tej priložnosti, ni niti najmanj primešano veselje, in vznikne zgolj iz kolebanja fantazije med svojimi objekti. In čeprav tu vsaka stran vprašanja ustvari isto utrpevanje, pa se vendarle to utrpevanje ne more umiriti, temveč dobi od domišljije kolebajoče in netrdno gibanje, ki je po svojem vzroku kot tudi po svojem občutku podobno mešanici in tekmi žalosti in veselja.

Iz teh načel lahko razložimo nek pojav v utrpevanjih, ki se na prvi pogled zdi zelo izjemen, namreč, da se je presenečenje zmožno spremeniti v strah in da nas vse, kar je nepričakovano, prestraši. Najbolj očiten sklep iz tega je, da je človekova narava na splošno malodušna, ker po nenadnem pojavu kateregakoli objekta takoj sklepamo, da je zel in nas, ne da bi čakali, dokler lahko ne preučimo njegove narave, ali je dober ali slab, najprej zagrabi strah. To je, pravim, najbolj očiten sklep, toda po nadaljnjem preiskovanju bomo ugotovili, da gre ta pojav razložiti drugače. Ta nenadnost in tujost pojava naravno vzbuja nemir duha, podobno kot vse, na kar nismo pripravljeni in na kar nismo navajeni. Ta nemir po svoji strani naravno ustvari radovednost ali vedoželjnost, ki postane – ker je zelo silovita zaradi močnega in nenadnega impulza objekta – nelagodna in je po svojem kolebanju in negotovosti podobna občutku strahu ali mešanim utrpevanjem žalosti in veselja. Ta podoba strahu se naravno spremeni v samo stvar na sebi in nam da dejansko dojemanje zla, ker duh vselej tvori svoje sodbe bolj na osnovi svojega sedanjega nagnjenja kot na osnovi svojih objektov.

Torej imajo vse vrste negotovosti močno povezavo s strahom, čeprav ne povzročajo kakršnegakoli nasprotja utrpevanj z nasprotnimi gledišči in

obravnavami, ki nam jih predstavljajo. Oseba, ki je zapustila svojega prijatelja v kakšni bolezni, bo čutila več tesnobe na svoj račun, kot če bila prisotna, čeprav morda ni le nezmožna, da bi mu nudila svojo pomoč, temveč je prav tako nezmožna presoditi o dogodku njegove bolezni. V tem primeru, čeprav ji je glavni objekt utrpevanja, namreč življenje ali smrt njegovega prijatelja, enako negotov tako takrat, ko je prisotna, kot takrat, ko je odsotna, vendar obstaja tisoč majhnih okoliščin situacije in stanja njegovega prijatelja, katerih poznavanje določa idejo in preprečuje tisto kolebanje in negotovost, ki sta tako tesno povezani s strahom. Negotovost je dejansko v nekem pogledu tesno povezana tako z upanjem kot strahom, ker je bistven del v sestavi prvega utrpevanja, toda razlog, zakaj se nagiba na to stran, je, da je sama negotovost neugodna in je v odnosu vtisov do nelagodnih utrpevanj.

Torej je ta naša gotovost glede vsakršne neznatne okoliščine, ki se nanaša na osebo, tista, ki poveča naše dojemanje njegove smrti ali nesreče. *Horac* je opazil ta pojav.

Ut assidens implumibus pullus avis

Serpentium allapsus timet,

Magis relictis; non, ut adsit, auxili

Latura plus presentibus.

Toda to načelo povezave strahu z negotovostjo peljem še dlje in pripominjam da to utrpevanje ustvari vsak dvom, čeprav nam ne predstavlja na nobeni stran nič razen tistega, kar je dobro in zaželeno. Devica gre na svojo poročno noč 1 posteljo polna strahov in skrbi, čeprav ne pričakuje nič drugega kot ugodje naj višje vrste in tisto, kar si je dolgo želela. Novost in veličina dogodka, zmeda želja in veselja tako zbegajo duha, da ne ve, na katero utrpevanje naj se osredini; od tod vznikne kolebanje ali neumirjenost življenjskih duhov, ki se – ker je v določeni meri nelagodna –, po zelo naravni poti izrodi v strah.

Tako še vedno ugotavljamo, da karkoli že povzroči kakršnokoli kolebanje ali mešanico utrpevanj s katerokoli stopnjo nelagodja, vselej ustvari strah ali vsaj utrpevanje, ki mu je tako podobno, da ju je stežka mogoče razlikovati.

Tu sem se omejil na preiskovanje upanja in strahu v njunih najbolj preprostih in naravnih situacijah, ne da bi obravnaval vseh variacij, ki lahko nastanejo iz mešanice različnih gledišč in premišljevanj. Groza, *zaprepadenost, osuplost, tesnoba* in druga utrpevanja te vrste niso nič drugega kot različne vrste in stopnje strahu. Zlahka si je domišljati, kako lahko različne situacije objekta ali drugačen obrat mišljenja spremenijo celo občutek utrpevanja, to pa lahko na splošno razloži vse posamezne poddelitve drugih afekcij kot tudi strahu. Ljubezen se lahko kaže v obliki *nežnosti, prijateljstva, zaupnosti, cenjenja, dobrovoljnosti* in v mnogih drugih videzih, ki so v osnovi iste afekcije in vzniknejo iz istih vzrokov, čeprav z majhno variacijo, za katero ni treba dati kake posebne razlage. Ta razlog je tisti, zaradi katerega sem se vseskozi omejil na glavna utrpevanja.

Enaka skrb, da bi se izognil dolgoveznosti, je razlog, zakaj sem pustil ob strani preiskovanje volje in neposrednih utrpevanj, kot nastopajo pri živalih, ker ni nič bolj razvidno od tega, da so enake narave in da jih vzbudijo enaki vzroki kot pri

človeških bitjih. To prepuščam bralčevemu lastnemu opazovanju in si želim, da bi hkrati upošteval dodatno moč, ki jo to podeljuje pričujočemu sistemu.

X. razdelek

O vedoželjnosti ali ljubezni do resnice

Vendar se mi zdi, da smo bili nekoliko nepozorni, ko smo preleteli tako mnogo delov človekovega duha in preiskali tako mnogo utrpevanj, ne da bi niti enkrat upoštevali tisto ljubezen do resnice, ki je bila prvi vir vseh naših raziskovanj. Zato bo primerno, preden zapustimo ta predmet, da temu utrpevanju posvetimo nekaj premislekov in pokažemo njegov izvor v človekovi naravi. To je tako posebne vrste afekcija, da ne bi bilo mogoče, da bi jo obravnavali brez nevarnosti obskurnosti in zmede pod katerokoli od tistih rubrik, ki smo jih preučevali.

Resnica je dveh vrst; sestoji bodisi iz odkritja sorazmerij idej, obravnavanih kot takih, bodisi iz ujemanja naših idej objektov z njihovo realno eksistenco. Gotovo je, da prva vrsta resnice ni zaželena zgolj kot resnica in da ni zgolj pravilnost naših sklepov tista, ki nam nudi ugodje. Kajti ti sklepi so enako pravilni, ko odkrijemo enakost dveh teles s šestilom, kot tudi, ko se o tem poučimo z matematično demonstracijo. In čeprav je v enem primeru dokaz demonstrativen, v drugem pa zgolj čuten, pa si duh vendarle, splošno govoreč, tako v prvem kot drugem primeru pridobi enako jamstvo. V aritmetični operaciji, kjer sta tako resnica kot jamstvo enake narave, kot v najbolj globokih algebraičnih problemih, pa je ugodje zelo neznatno, če se raje ne izrodi v bolečino. Kar je jasen dokaz, da zadovoljstvo, ki ga včasih dobimo iz odkritja resnice, ne izvira iz nje zgolj kot take, temveč zgolj kot obdarjene z nekaterimi lastnostmi.

Prva in najbolj pomembna okoliščina, potrebna za to, da naredi resnico prijetno, je genij in zmožnost, ki je uporabljena pri njenem najdevanju in odkrivanju. Kar je lahko in očitno, ni nikoli cenjeno in celo tisto, kar je *samo na sebi* težavno, če pridemo do njegove vednosti brez težav in brez kakršnegakoli naprezanja naše misli ali presojanja, je zgolj malo cenjeno. Radi sledimo demonstracijam matematikov, vendar bi dobili malo razvedrila od osebe, ki bi nas zgolj informirala o sorazmerjih linij in kotov, čeprav bi najbolj zaupali tako njegovi sodbi kot resnicoljubnosti. V tem primeru zadostuje imeti ušesa, da bi se naučili resnice. Nikoli nismo prisiljeni osrediniti našo pozornost ali uveljavljati naš genij, kar pa je od vseh drugih vaj duha najbolj ugodno in prijetno.

Toda čeprav je vaja genija glavni vir tistega zadovoljstva, ki ga dobimo od znanosti, vendarle dvomim, da bi bil sam dovolj, da bi nam dal kakršenkoli znaten užitek. Resnica, ki jo odkrijemo, mora imeti tudi neko pomembnost. Zlahka je množiti algebraične probleme v neskončnost, niti ni nobenega konca pri odkrivanju sorazmerij stožnic; četudi malo matematikov najde kako ugodje v teh raziskavah, pa obrnejo svoje misli k tistemu, kar je bolj koristno in pomembno. Zdaj je vprašanje, na kakšen način ta koristnost in pomembnost delujeta na nas? Težava glede tega vznikne od tod, da so mnogi filozofi porabili

svoj čas, si uničili svoje zdravje in zanemarili svoje bogastvo pri iskanju takih resnic, za katere so ocenili, da so pomembne in koristne za svet, čeprav se je iz njihovega celotnega ravnanja in obnašanja zdelo, da niso bili obdarjeni s kakim deležem javnega duha niti jih ni prav nič skrbelo za interese človeštva. Če bi bili prepričani, da njihova odkritja nimajo nobenih posledic, bi v celoti izgubili ves okus za svoje študije, in bili prepričani, da so do teh posledic v celoti ravnodušni, bi se to zdelo protislovje.

Da bi to protislovje odstranili, moramo upoštevati, da obstajajo nekatere želje in nagnjenja, ki ne gredo dlje od domišljije, in so prej blede sence in podobe utrpevanj kot kake realne afekcije. Torej predpostavimo človeka, ki pregleduje utrdbe nekega mesta, preučuje njihovo trdnost in prednosti, naravne in pridobljene, in opazuje razporeditev in naprave branikov, obzidja, rovov in drugih vojaških del; jasno je, da v sorazmerju s tem, koliko je vse to primerno, da doseže svoje smotre, ta človek prejme ustrezno ugodje in zadovoljstvo. To ugodje, ker vznikne iz koristnosti, ne pa iz oblike objektov, ne more biti nič drugega kot simpatija do prebivalcev, za katerih varnost je vsa ta umetnost uporabljena, čeprav je možno, da lahko ta oseba, kot tujec ali sovražnik, v svojem srcu ne čuti do njih nikakršne naklonjenosti ali do njih celo goji sovraštvo.

Lahko bi se res ugovarjalo, da je taka oddaljena simpatija zelo šibka osnova za utrpevanje in da tako veliko marljivosti in podjetnosti, kot je pogosto opazimo pri filozofih, ni mogoče nikoli izpeljati iz tako neznatnega izvora. Toda tu se vračam na tisto, kar sem že pripomnil, namreč, da ugodje študija sestoji v glavnem iz delovanja duha in uveljavljanja genija ter razuma v odkrivanju ali razumevanju kakšne resnice. Če se pomembnost resnice zahteva za popolnost ugodja, se to ne zgodi na račun kakršnegakoli znatnega dodatka, ki ga sama na sebi prinese k našemu ugodju, temveč zgolj zato, ker se v določeni meri zahteva za priklenitev naše pozornosti. Ko smo brezskrbni in nepozorni, enako delovanje razuma nima na nas nobenega učinka niti ni zmožno dati nobenega tistega zadovoljstva, ki izvira iz njega, ko smo drugače razpoloženi.

Toda poleg delovanja duha, ki je glavna osnova ugodja, se prav tako zahteva nekakšna stopnja uspeha pri doseganju cilja ali odkritje tiste resnice, ki JO iščemo. Glede tega bom izrekel splošno pripombo, ki utegne biti koristna ob mnogih priložnostih, to je, da tam, kjer duh zasleduje kakšen cilj s strastjo, četudi ta strast ni prvotno izpeljana iz tega cilja, temveč zgolj iz delovanja in zasledovanja, vendarle po naravnem teku afekcij pridobimo zanimanje za cilj sam na sebi in nam je neugodno pri vsakem razočaranju, ki ga doživimo pri njegovem zasledovanju. To izvira iz relacije in vzporedne usmerjenosti zgoraj omenjenih utrpevanj.

Da bi vse to ponazoril s podobnim primerom, bom pripomnil, da ne moreta obstajati dve strasti, ki sta bolj podobni druga drugi, kot sta strasti lova in filozofije, kakršnakoli neenakost se že utegne zdeti med njima na prvi pogled. Očitno je, da ugodje lova sestoji iz delovanja duha in telesa: gibanja, pozornosti, težavnosti in negotovosti. Ravno tako je očitno, da mora ta delovanja spremljati ideja koristnosti, da bi sploh imela kakšen učinek na nas. Najbolj bogat, od skoposti najbolj oddaljen človek, čeprav uživa v lovu za jerebicami in fazani, ne

čuti nobenega zadovoljstva, ko ustreli vrane in srake, in to zato, ker meni, da so prve primerne za mizo, druge pa popolnoma neuporabne. Tu je gotovo, da koristnost ali pomembnost sami na sebi ne povzročita nobene realne strasti, temveč sta potrebni zgolj za podporo domišljiji in ista oseba, ki spregleda desetkrat večji dobiček pri vseh drugih zadevah, je vesela, če prinese domov pol ducata gozdnih slok ali deževnikov (ptičev), potem ko je porabila več ur v lovu za njimi. Da bi naredili vzporednico med lovom in filozofijo popolnejšo, lahko pripomnimo, da čeprav je v obeh primerih cilj našega delovanja lahko sam na sebi zaničevan, se v vročici delovanja tako osredinimo na ta cilj, da čutimo veliko neugodje pri vsakršnem razočaranju in nam je žal, ko bodisi zgrešimo našo divjad bodisi zagrešimo napako v našem sklepanju.

Če iščemo drugo vzporednico s temi afekcijami, lahko pretehtamo strast do igre, ki nudi ugodje zaradi istih načel kot lov in filozofija. Dana je bila pripomba, da ugodje igre ne nastane zgolj iz dobitka, ker mnogi pustijo gotov dobitek zaradi te zabave; niti ni izpeljano zgolj iz igre, ker iste osebe nimajo nobenega zadovoljstva, ko ne igrajo za kaj, temveč izvira iz obeh teh vzrokov, združenih, čeprav ločeno nimata nobenega učinka. Tako tu kot v nekaterih kemičnih preparatih mešanica dveh čistih in prozornih tekočin ustvari tretjo, ki je neprozorna in obarvana.

Interes, ki ga imamo za katerokoli igro, pritegne našo pozornost, brez katere ne moremo imeti nobenega ugodja bodisi v tem bodisi v kateremkoli drugem delovanju. Ko je naša pozornost enkrat pritegnjena, nas težava, raznolikost in nenadni obrati sreče zanimajo še naprej, to zanimanje pa je tisto, iz katerega vznikne naše zadovoljstvo. Človeško življenje je tako neprijetno prizorišče in ljudje so na splošno tako brezbrižni, da jim vse, kar jih zabava, čeprav se s strastjo meša bolečina, v glavnem nudi znatno ugodje. To ugodje pa tu poveča narava objektov, ki so – ker so čutni in ozkega obsega –, zlahka razumljeni in sprejemljivi za domišljijo.

Isto teorijo, ki razloži ljubezen do resnice v matematik in algebri, je mogoče razširiti na moralo, politiko, filozofijo narave in druge študije, kjer ne obravnavamo abstraktnih relacij idej, temveč njihove realne povezave in eksistenco. Toda poleg ljubezni do vednosti, ki se kaže v znanostih, obstaja neka vedoželjnost, vsajena v človekovo naravo, ki je strast, izpeljana iz povsem drugačnega načela. Nekateri ljudje imajo nezasitno željo, da bi poznali delovanja in okoliščine svojih sosedov, čeprav njihov interes pri tem nikakor ni v igri in morajo biti za svojo informacijo povsem odvisni od drugih; v tem primeru ni prostora za študij ali marljivost. Poiščimo razlog tega pojava.

Na splošno je bilo dokazano, da je vpliv verjetja hkrati ta, da tako poživi kot vcepi kakšno idejo v domišljijo in prepreči vse vrste kolebanja in negotovost glede nje. Obe ti okoliščini sta ugodni. Z živostjo ideje vplivamo na fantazijo in ustvarimo, čeprav v manjši stopnji, isto ugodje, ki vznikne iz zmernega utrpevanja. Ker živost ideje nudi ugodje, tako gotovo preprečuje nelagodje z določitvijo ene posamične ideje v duhu in ga odvrača od tega, da bi kolebal pri izbiri svojih objektov. Lastnost človekove narave, ki je vidna ob mnogih priložnostih in je skupna tako duhu kot telesu, je, da nam je prehitra in nasilna sprememba neugodna in da kakorkoli že utegnejo biti kakšni objekti sami na

sebi ravnodušni, njihova sprememba vendar vzbudi nelagodje. Ker je narava dvoma, da povzroča variacijo v misli in nas nenadno prestavi od ene ideje k drugi, mora biti posledično razlog bolečine. Do bolečine v glavnem pride, kjer nas v njej zanima interes, relacija ali velikost in novost kakšnega dogodka. Ni vsako stanje stvari tisto, o katerem smo vedoželjni, da bi bili informirani, niti niso stanja stvari taka zgolj zato, ker imamo interes, da bi vedeli. Dovolj je, če nas ideja zadene s tako močjo in nam je tako blizu, da nam vzbudi nelagodje ob svoji nestabilnosti in nestalnosti. Tujec, ko prvič pride v neko mesto, utegne biti popolnoma ravnodušen glede poznavanja zgodovine in dogodivščin prebivalcev, toda ko se dalje seznani z njimi in je med njimi preživel dlje časa, pridobi enako vedoželjnost kot domorodci. Ko beremo zgodovino neke nacije, utegnemo imeti gorečo željo, da bi razjasnili vsakršen dvom ali težavo, ki se pojavlja v njej, vendar postanemo v takih raziskovanjih neprevidni, ko so ideje teh dogodkov v veliki meri zabrisane.