

Urednica u Školskoj knjizi
Maja Uzelac

Urednik edicije „Hrestomatija filozofije”
Damir Barbarić

Priredivačica sveska
Vanda Božičević

Autorica uvodnih studija
Vanda Božičević

Prevoditelji suradnici na svesku
Vanda Božičević, Šimun Selak

Grafičke urednice
Marija Maslovar
Marija Prvonožec

Naslovnju stranicu opremila
Karmen Ratković

Lektor
Ivo Pranjković

Korektorica
Sandra Karić

Priprema
„Grapa”, Zagreb

ISBN 953-0-61320-2

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb

UDK 165.64(410)(091)

FILOZOFIJA britanskog empirizma /
[priredivačica sveska i autorica uvodnih studija] Vanda
Božičević ; [prevoditelji suradnici na svesku Vanda
Božičević... et al.]. – Zagreb : Školska knjiga, 1996. –
550 str. ; 21 cm. – (Hrestomatija filozofije ; sv. 4)

Bibliografija iza svakog poglavlja i uz tekst.

ISBN 953-0-61320-2

1. Božičević, Vanda

960320062

Vanda Božičević

FILOZOFIJA BRITANSKOG EMPIRIZMA



ŠKOLSKA KNJIGA · ZAGREB · 1996.

Tisak: *Grafički zavod Hrvatske, Zagreb*

Iz djela *Rasprava o ljudskoj prirodi. Pokušaj uvođenja eksperimentalne metode zaključivanja u predmete morala*
Izvornik: David Hume, *A Treatise of Human Nature* (urednik Ernest C. Mossner), Penguin Books, New York.

Prijevod: Vanda Božičević



[...]

O vrlini i poroku uopće

Moralne odlike nisu izvedene iz razbora

Svako teško shvatljivo premišljanje prati jedna nepogodnost, naime da ono može ušutkati protivnika ne uvjerivši ga, te da ga je potrebno isto tako naporno proučavati da bismo postali svjesni njegove snage, koliko je isprva bilo potrebno za njegovo izmišljanje. Kad napustimo svoju radnu sobu i uključimo se u uobičajene životne poslove, njegovi zaključci naizgled nestaju kao fantomi noći pri pojavi jutra, pa nam je teško zadržati čak i ono uvjerenje koje smo s naporom usvojili. To je još uočljivije pri dugom slijedu premišljanja gdje do kraja moramo održati očevitost prve pos-

tavke i gdje često gubimo iz vida i najprihvaćenije maksime, bilo filozofije bilo svakidašnjeg života. Unatoč tome ja ipak gajim nadu da će filozofski sustav što se tu predočuje, stjecati novu snagu kako bude napredovao; te da će naša premissljanja o moralu potkrijepiti sve ono što je bilo rečeno o *razumu* i o *strastima*. Moralnost je tema koja nas zanima više od ostalih: mi zamišljamo da je pri svakom odlučivanju s njom u vezi u pitanju mir u društvu; pa je očito da zabrinutost za nju mora tako djelovati na naše umovanje da ga prikaže kao realnije i temeljitije, no tamo gdje nam je tema u velikoj mjeri ravnodušna. Ono što djeluje na nas, zaključujemo, ne može nikad predstavljati opsjenu, pa kad naša strast biva pobuđena jednom ili drugom stranom, mi prirodno mislimo da to pitanje leži unutar ljudskog poimanja; mada smo u drugim slučajevima takve naravi skloni gajiti izvjesnu sumnju. Bez te prednosti ne bih se nikad upustio u treći svezak tako teško shvatljive filozofije, u doba u kojem se većina ljudi slaže po tome da čitanje zamjenjuje zabavom, i da odbacuje svaku stvar razumijevanje koje zahtijeva bilo kakav znatniji stupanj pozornosti.

Već smo primijetili da umu nikad nije nije predočeno ništa drugo do njegovih zamjedbi; i da sve radnje gledanja, slušanja, prosuđivanja, ljubavi, mržnje, i razmišljanja potpadaju pod tu oznaku. Um se ne može nikad naprezati oko bilo koje radnje koju ne bismo mogli pojmiti pod nazivom „*zamjedba*”; pa stoga taj naziv nije manje primjenjiv na prosudbe kojima razlučujemo moralno dobro i zlo, no što je bio primjenjiv na bilo koje drugo djelovanje uma. Odobravanje jednog lika i osuđivanje drugog ne predstavljaju drugo doli različite zamjedbe.

Pa kako se zamjedbe dijele na dvije vrste, naime na utiske i ideje, to razlikovanje potiče i pitanje kojim ćemo započeti naše sadašnje ispitivanje glede morala. *Da li razlikovanje između poroka i vrlina, i proglašavanje neke radnje vrijednom osude ili hvale, vršimo pomoću naših ideja, ili pomoću utisaka?* Time ćemo odmah ukinuti svaki nevezan razgovor i besjede, te ćemo se u vezi s našom temom ograničiti na nešto određeno i točno.

Oni koji tvrde da vrlina nije ništa drugo doli usklađenost s razborom, da postoji vječna podobnost i nepodobnost stvari koja je ista za svako racionalno biće koje ih razmatra, da nepromjenjiva mjera pravog i krivog nameće obavezu ne samo ljudskim bićima, već i samom Božanstvu: svi se ti sustavi stječu u mnijenju da se moralnost, kao i istina, razlučuje samo pomoću ideja, nji-

hovim približavanjem i usporedbom. Da bismo donijeli prosudbu tih sustava, potrebno je stoga samo razmotriti je li pomoću samog razbora, moguće razlučiti moralno dobro i zlo, ili se moraju steći i neka druga načela kako bi nas osposobila da izvršimo to razlikovanje.

Kad moralnost po prirodi ne bi imala utjecaja na ljudske strasti i postupke, bilo bi uzaludno ulagati toliki napor da je usadimo; i ništa ne bi bilo besplodnije od mnoštva pravila i propisa kojima obiluju svi moralisti. Filozofija se obično dijeli na *spekulativnu* i *praktičku*; pa kako se moralnost uvijek shvaća pod ovim drugim dijelom, pretpostavlja se da ona utječe na naše strasti i postupke i da prekoračuje mirne i ravnodušne prosudbe razuma. A to se potvrđuje i svakodnevnim iskustvom koje nam daje na znanje da ljudima često upravljaju njihove dužnosti, da ih mnijenje o nepravdi često odvraća od nekih radnji, a ono o dužnosti nagoni na druge.

Budući da moral, dakle, ima utjecaj na radnje i sklonosti, iz toga slijedi da ne može biti izveden iz razbora, i to zbog toga jer sam razbor, kao što smo već dokazali, nikad ne može imati takav utjecaj. Moral pobuđuje strasti te potiče ili sprečava neke radnje. Razbor sam po sebi u toj je pojedinosti potpuno nemoćan. Pravila moralnosti, stoga, nisu zaključci našeg razbora.

Nitko neće, vjerujem, zaniijekati opravdanost tog izvoda, niti postoji neki drugi način da ga zaobiđemo, osim nijekanjem načela na kojem je utemeljen. Tako dugo dok ne dopuštamo da razbor ima utjecaja na naše strasti i postupke uzalud se pravimo da moralnost otkrivamo samo izvođenjem iz razbora. Aktivno načelo ne može nikad biti utemeljeno na neaktivnom; pa ako je razbor po sebi neaktivan, on mora ostati takav u svim svojim oblicima i pojavnostima, bilo da se očituje u predmetima prirode ili morala, bez obzira na to razmatramo li moći vanjskih tijela, ili postupke racionalnih bića.

Dosadno bi bilo ponavljati sve argumente pomoću kojih sam dokazao¹ da je razbor potpuno nepokretan i da nikad ne može ni spriječiti, ni proizvesti bilo koju radnju ili sklonost. Lako ćemo se sjetiti onog što je već bilo rečeno o toj temi. Spomenut ću se ovom

¹ II knjiga, III dio, 3. odjeljak

zgodom samo jednog od tih argumenata, koji ću nastojati prikazati još odlučnijim i primjenjivijim na našu sadašnju temu.

Razbor je otkrivanje istine i lažnosti. Istina ili lažnost sastoje se u podudaranju ili nepodudaranju bilo sa *stvarnim* odnosom ideja bilo sa *stvarnim* postojanjem i činjeničnim stanjem. Sve ono što se ne priklanja takvom podudaranju ili nepodudaranju nespособno je da bude istinito ili lažno, pa ne može nikad postati predmetom našeg razbora. Očigledno je, međutim, da se naše strasti, htijenja i radnje ne priklanjaju bilo kakvom sličnom podudaranju ili nepodudaranju, jer predstavljaju izvorne činjenice i realnosti, potpune same po sebi, i ne podrazumijevaju nikakav odnos prema drugim strastima, htijenjima, ni radnjama. Nemoguće je stoga da ih proglasimo bilo istinitima ili lažnima, pa da tako budu bilo protivne ili u skladu s razborom.

Taj dokaz ima dvostruku prednost za našu sadašnju svrhu. On naime *izravno* dokazuje da radnje ne izvode svoju zaslugu iz usklađenosti s razborom, niti svoju krivnju iz protivljenja njemu; a tu istu istinu on dokazuje i *neizravno*, naime, pokazujući nam da, budući da razbor ne može nikad neposredno spriječiti ni proizvesti bilo koju radnju protiveći joj se ili odobravajući je, on ne može predstavljati izvor moralno dobrog i lošeg o kojima nalazimo da imaju takav utjecaj. Radnje mogu biti vrijedne hvale ili pokude, ali one ne mogu biti razborite: biti vrijedan hvale ili pokude nije dakle isto što i biti razborit ili nerazborit. Zasluga i krivnja naših radnji često proturječi, a ponekad upravlja našim prirodnim sklonostima. Razbor, međutim, nema takav utjecaj.

Moralne odlike stoga ne potječu iz razbora. Razbor je potpuno neaktivan, i ne može nikad postati izvorom tako aktivnog načela kao što je savjest, ili moralni osjećaj.

Možda bi se, međutim, moglo reći da, premda nijedno htijenje ni radnja ne mogu razboru neposredno proturječiti, takvo proturječenje možemo ipak naći u nekim od pratilaca radnje, to jest u njenim uzrocima ili posljedicama. Radnja može uzrokovati prosudbu, ili biti njome neizravno uzrokovana, naime kad se prosudba priklanja strasti, pa zlouporabom jezika, koju će filozofija teško dopustiti, možemo, prema tom objašnjenju, istu protivnost pripisati i radnji. Bit će prikladno da sad razmotrim u kojoj bi mjeri ta istina i lažnost mogle postati izvor morala.

Primijetili smo da razbor, u strogom i filozofskom smislu, može na naše vladanje utjecati samo na dva načina: bilo tako da

pobuđuje strast obavještavajući nas o postojanju onog što je pravi predmet te strasti, bilo tako da nam omogućuje sredstvo zadovoljenja te strasti otkrivajući nam vezu uzroka i posljedica. To su jedine vrste prosudbi koje mogu pratiti naše radnje i o kojima se može reći da ih na bilo koji način proizvode; a uz to moramo dopustiti da su te prosudbe često lažne i pogrešne. U nekoj se osobi može pobuditi strast pri pretpostavci da bol ili uгода leže u nekom predmetu koji nema sklonost da proizvede te osjetne doživljaje, ili koji proizvodi suprotno onom što se zamišljalo. Neka osoba može poduzeti krive mjere za postizanje svog cilja, pa svojim budalastim vladanjem može izvršenje svoje zamisli usporiti umjesto da ga unaprijedi. O tim krivim prosudbama može se misliti da djeluju na strasti i radnje koje su s njima povezane, pa se može na slikovit i nepravilan način o njima reći da te strasti i radnje čine nerazboritima. Mada to, doduše, priznajemo, lako se može primijetiti da su te greške tako daleko od toga da budu izvor svake nemoralnosti da se obično smatraju vrlo nedužnima, pa ni na koji način ne navlače krivnju na osobu koja je imala nesreću da u njih zapadne. One se ne protežu onkraj *činjenične* greške koju moralisti općenito nisu smatrali krivičnom, budući da je potpuno nehotična. Više me treba žaliti no kriviti ako pogriješim u pogledu utjecaja predmeta na proizvođenje boli ili ugone, ili ako ne znam prava sredstva za zadovoljenje svojih želja. Takve greške nitko nikad ne može smatrati nedostatkom mog moralnog lika. Neki plod, primjerice, koji je uistinu neukusan, pokazuje mi se izdaleka, pa pogrešno zamišljam da je ukusan i slastan. Tu imamo jednu grešku. Biram neko sredstvo da dohvatim taj plod koje nije prikladno mom cilju. Tu imamo drugu grešku; no nema nikakve treće greške koja bi se ikad mogla uplesti u naše premišljanje o radnjama. Pitam, stoga, treba li čovjeka, u takvim okolnostima, krivog za te dvije greške, smatrati kao poročnog i kao prijestupnika, ma koliko te greške bile neizbježne? I je li moguće zamisliti da su te greške izvor svake nemoralnosti?

Tu bi valjalo primijetiti, da kad bi moralne odlike bile izvedene iz istine ili lažnosti tih prosudbi, morale bi se javljati kad god donosimo prosudbe, pa ne bi bilo nikakve razlike u pogledu toga je li u pitanju bila prosudba u vezi s jabukom ili s kraljevstvom, niti je li se greška mogla izbjeći ili je bila neizbježna. Ako se, naime, pretpostavlja da se sama bit moralnosti sastoji u podudaranju ili nepodudaranju s razborom, sve su druge okolnosti

potpuno proizvoljne, pa ne mogu nijednoj radnji pridati značaj kreposti, odnosno poročnosti, niti je lišiti tog značaja. Tome bismo mogli dodati da bi, budući da to podudaranje ili nepodudaranje ne dopušta stupnjeve, sve vrline i poroci bili, naravno, podjednaki.

Kad bi se netko izgovarao na to da, premda činjenična greška nije krivična, greška u pogledu *prava* to često jest, te da bi ona mogla biti izvor nemoralnosti, na to bih odgovorio da je nemoguće da bi takva greška ikad mogla postati prvobitni izvor moralnosti jer ona pretpostavlja stvarno pravo i krivo, to jest stvarne moralne odlike, neovisne o tim prosudbama. Pogreška, dakle, u pogledu prava mogla bi postati vrsta nemoralnosti, no samo sekundarna, utemeljena na nekoj drugoj vrsti, koja joj prethodi.

A što se tiče prosudbi koje su *posljedice* naših radnji i koje, kad su pogrešne, daju povoda da se radnje proglašene protivnima istini i razboru, možemo zamijetiti da naše radnje same po sebi nikad ne uzrokuju neku prosudbu, bilo istinitu ili lažnu, već takav učinak imaju samo na druge ljude. Izvjesno je da neka radnja u raznim prigodama može dati povoda krivim zaključcima drugih ljudi, pa da neka osoba, koja kroz prozor zamijeti moje raskalašeno ponašanje sa susjedovom ženom, može biti tako bezazlena da zamišlja da je to sigurno bila moja žena. U tom pogledu moja radnja pomalo nalikuje laži ili neistini; samo s tom razlikom, i to materijalnom, da ja tu radnju ne vršim s bilo kakvom namjerom da dajem povoda krivoj prosudbi drugih ljudi, već samo da zadovoljim svoju pohotu i strast. Ona, međutim, slučajno uzrokuje pogrešku i lažnu prosudbu, pa bi se, nekim čudnim slikovitim načinom govorenja, lažnost njenih učinaka mogla pripisati samoj radnji. No ja još uvijek nikakvu razložnu izliku za tvrdnju da je sklonost uzrokovanju takve pogreške prvi poticaj i prvobitno vrelo svake nemoralnosti².

² Moglo bi se pomisliti da je to potpuno suvišno dokazivati da jedan pokojni autor (William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, London 1722), koji je imao sreću da stekne priličnu slavu, nije ozbiljno tvrdio da je takva lažnost temelj svake krivnje i moralne izopačenosti. Da razotkrijemo pogrešnost njegove pretpostavke, trebamo samo uvidjeti da se krivi zaključak izvlači iz neke radnje samo zahvaljujući skrivenosti prirodnih načela, zbog koje uzrok u svom djelovanju biva neopazice prekinut suprotnim uzrocima, pa se veza između

dva predmeta prikazuje kao nesigurna i promjenjiva. Pa, budući da sličnu nesigurnost i promjenjivost uzroka nalazimo čak i u prirodnim predmetima, gdje ona proizvodi sličnu pogrešnost naše prosudbe, kad bi ta sklonost proizvođenju greške predstavljala samu bit poroka i nemoralnosti, iz toga bi slijedilo da čak i neživi predmeti mogu biti poročni i nemoralni.

Uzaludno je naglašavati da neživi predmeti djeluju bez slobode i izbora. Naime, budući da sloboda i izbor nisu nužni da bi neka radnja u nama proizvela pogrešan zaključak, oni, ni u kom pogledu, ne mogu biti bitni za moralnost; pa mi nije jasno kako su, prema tom sustavu, one ikad stigle do toga da budu njime razmatrane. Kad bi sklonost uzrokovanju greške predstavljala izvor nemoralnosti, ta bi sklonost i nemoralnost bile u svakom slučaju neodvojive.

Dodajte tome da ja ne bih, da sam poduzeo mjere opreza i zatvorio prozor dok si dopuštam spomenute slobode sa ženom svog susjeda, bio kriv ni za kakvu nemoralnost, i to zbog toga što moja radnja, budući potpuno skrivena, ne bi imala sklonost da proizvede bilo kakve krive zaključke.

Iz istog razloga, lopov koji se prikrada pomoću ljestava prislonjenih na prozor i koji pokazuje svaku zamislivu brižnost kako ne bi uzrokovao uznemirenost, ni u kom pogledu nije prijestupnik. On će, naime, ili biti nezamijećen ili, ako ga zamijete, bit će nemoguće da izazove bilo kakvu grešku, jer nitko na temelju takvih okolnosti neće o njemu pomisliti da je netko drugi doli onaj tko on uistinu jest.

Dobro je poznato da zrikavi ljudi vrlo lako kod drugih izazivaju pogreške, te mi zamišljamo da oni pozdravljaju ili govore jednoj osobi, dok se uistinu obraćaju nekoj drugoj. Jesu li oni stoga, u skladu s tim objašnjenjem, nemoralni?

Osim toga, možemo lako zapaziti da se kod svih tih dokaza zaključivanje očigledno vrti u krugu. Neka osoba koja prisvaja tuđa dobra i koristi ih kao svoja vlastita na neki način objavljuje da su njena; pa je ta laž izvor nemoralnosti nepravde. No jesu li vlasništvo, ili pravo, ili obaveza, shvatljivi bez prethodno postojeće moralnosti?

Čovjek koji je nezahvalan svom dobročinitelju na neki način potvrđuje da od njega nije nikad primio nikakvu uslugu. No na koji način? Da li zbog toga što je njegova dužnost bila da bude zahvalan? No to pretpostavlja da postoji neko prethodno pravilo dužnosti i morala. Navodi li nas to što je čovjek po prirodi zahvalan da zaključimo da čovjek koji nanosi zlo nije nikad primio nikakvu uslugu od osobe koju je povrijedio? Čovjekovu narav, međutim, općenito ne krasi takva zahvalnost da bi se opravdao takav zaključak. A i kad bi to bio slučaj, bi li izuzetak od općeg pravila u svakom slučaju predstavljao krivično djelo samo iz tog razloga što je izuzetak?

Za potpuno uništenje tog hirovitog sustava bilo bi dovoljno to što nas on prepušta istoj teškoći da iznesemo razlog zašto je istina kreposna, a laž poročna, kao i pri objašnjenju zasluga ili pokvarenosti bilo koje druge radnje. Ako želite, dopustit ću da je sva nemoralnost izvedena iz te pretpostavljene lažnosti radnji, ako mi možete iznijeti bilo kakav

Stoga je, kad sve razmotrimo, nemoguće da se razlikovanje između moralno dobrog i lošeg može izvesti prema razboru, jer to razlikovanje ima utjecaj na naše radnje za koji je sam razbor nesposoban. Razbor i prosudba mogu, doduše, predstavljati posredni uzrok neke radnje, potičući, ili upravljajući neku strast: no time ne tvrdimo da je prosudba takve vrste, bez obzira je li istinita ili lažna, praćena vrlinom ili porokom. A što se tiče prosudbi koje su uzrokovane našim prosudbama, one su još manje u stanju pridati moralna svojstva radnjama koje su ih uzrokovale.

No da bismo zašli u više pojedinosti i pokazali da se spomenuta vječna podobnost i nepodobnost stvari ne može braniti pozdanom filozofijom, odvagnut ćemo sljedeće razmatranje.

Kad bi misao i razum bili sami sposobni utvrditi granice pravog i krivog, značaj kreposnosti i poročnosti morao bi ili počivati u nekim odnosima predmeta ili biti činjenično stanje koje se otkriva našim promišljanjem. Ta je posljedica očevidna. Budući da se postupci ljudskog razuma dijele u dvije vrste: uspoređivanje ideja i zaključivanje o činjeničnom stanju, kad bi se vrlina otkrivala razumom, ona bi morala postati objektom jednog od tih postupaka, jer nema nikakvog trećeg postupka razuma kojim bi se mogla otkriti. Neki su filozofi vrlo marljivo prenosili mnijenje da je moralnost podložna demonstraciji, pa, premda nitko nije nikad bio u stanju napredovati ni jedan korak u takvim dokazima, uzima se zdravo za gotovo da bi se ta znanost mogla dovesti do podjednake izvjesnosti kao i geometrija ili algebra. Prema toj pretpostavci porok i vrlina moraju se sastojati u nekim odnosima, jer se na sva usta priznaje da nijedno činjenično stanje nije moguće dokazati. Počnimo, stoga, s ispitivanjem te pretpostavke te pokušajmo, ako to bude moguće, utvrditi spomenuta moralna svojstva koja su tako dugo predstavljala predmet naših besplodnih istra-

uvjerljiv razlog zašto je takva lažnost nemoralna. Pa, ako tu stvar pravo razmotrite, zateći ćete se u istoj teškoći kao i na početku.

Taj posljednji dokaz stvarno je odlučiv; jer kad ne bi bilo neke očigledne zasluge, odnosno pokvarenosti koja bi bila pridružena toj vrsti istine, odnosno lažnosti, ona ne bi nikad mogla imati nikakav utjecaj na naše radnje. Tko, naime, ikad razmišlja o tome da se suzdrži od neke radnje zato što bi drugi mogli iz nje izvući krive zaključke? Odnosno, tko, izvršivši neke radnje, ikad razmišlja o tome da je mogao dati povoda istinitim zaključcima?

živanja. Istaknimo razgovijetno odnose koji sačinjavaju moralnost ili obavezu, kako bismo mogli znati u čemu se sastoje i na koji nam način valja o njima suditi.

Ako tvrdite da se porok i vrlina sastoje u odnosima koji su podložni izvjesnosti i dokazivanju, morate se ograničiti na spomenuta četiri odnosa, koji jedini dopuštaju taj stupanj očiglednosti; a u tom slučaju uplest ćete se u besmislice iz kojih se nikad više nećete moći ispetljati. Kako vi, naime, samu bit moralnosti postavljate u te odnose, a kako nijedan od tih odnosa nije neprimjenjiv ne samo na neracionalna bića već i na nežive predmete, iz toga slijedi da čak i takvi predmeti moraju biti podložni zaslugi ili krivnji. *Sličnost, suprotnost, stupnjevi kakvoće, omjeri kolikoće i broja*, svi ti odnosi u podjednako pravom smislu pripadaju materiji kao i našim radnjama, strastima i htijenjima. Neupitno je, stoga, da moralnost ne počiva ni u jednom od tih odnosa, niti njen smisao leži u njihovom otkrivanju³.

Ukoliko bi netko tvrdio da se smisao moralnosti sastoji u otkrivanju nekog odnosa, različitog od spomenutih, te da naše nabranje kojim smo sve dokazive odnose obuhvatili s ta četiri opća zaglavlja nije bilo potpuno, na to ne znam što bih odgovorio dok netko ne bude tako dobar da mi ukaže na taj novi odnos. Nemoguće je oboriti neki sustav koji još nikad nije bio objašnjen. Pri takvom načinu borbe u mraku čovjek udara u prazno, i često pada tamo gdje neprijatelj nije prisutan.

³ Da dokažemo kako je obično zbrkan naš način razmišljanja o toj temi, mogli bismo primijetiti da oni koji tvrde da je moralnost dokaziva ne kažu da moralnost leži u odnosima, i da su ti odnosi razlučivi razborom. Oni samo kažu da razbor može izvjesnu radnju u izvjesnim odnosima razotkriti kao kreposnu, a neku drugu kao poročnu. Oni su izgleda mislili da je dovoljno da u postavku mogu unijeti tu riječ, „odnos”, ne zamarajući se time je li to bilo svrhovito ili nije. No tu, mislim, imamo jasan dokaz. Demonstrativni razbor otkriva samo odnose. No taj razbor, prema spomenutoj pretpostavci, također otkriva i porok i vrlinu. Ta moralna svojstva, dakle, moraju predstavljati odnose. Kad u bilo kojim okolnostima osudimo bilo koju radnju, cijeli taj predmet, složen od radnje i okolnosti, mora stvarati izvjesne odnose u kojima se sastoji bit poroka. Tu pretpostavku ne može se shvatiti na bilo koji drugi način. Šta, naime, razbor otkriva kad neku radnju proglašava poročnom? Otkriva li on neki odnos ili neko činjenično stanje? Ta su pitanja odlučna i ne smijemo ih izbjegavati.

Ovom se prilikom moram, stoga, zadovoljiti postavljajući sljedeća dva uvjeta svakom onom tko bi poduzeo razjašnjenje tog sustava. *Prvo*, budući da moralno dobro i zlo pripadaju samo radnjama uma i izvedeni su iz naših okolnosti s obzirom na vanjske predmete, odnosi iz kojih nastaju te moralne odlike nužno postoje samo između unutarnjih radnji i vanjskih predmeta, pa se nužno ne mogu primijeniti ni na uzajamno uspoređene unutarnje radnje, niti na vanjske predmete kad ih suprotstavimo drugim vanjskim predmetima. Naime, budući da se pretpostavlja kako moralnost prati izvjesne odnose, kad bi ti odnosi mogli pripadati unutarnjim radnjama razmatranima po sebi, iz toga bi slijedilo da bismo mogli biti krivi za zločine u sebi samima, neovisno o našim okolnostima s obzirom na svemir. Na sličan način, kad bi se ti moralni odnosi mogli primijeniti na vanjske predmete, iz toga bi slijedilo da bi čak i neživa bića mogla biti podložna moralnoj ljepoti i izopačenosti. Čini se, međutim, teško zamisliti da bi se mogao otkriti bilo koji odnos između naših strasti, htijenja i radnji, pri njihovoj usporedbi s vanjskim predmetima, koji ne bi mogao pripadati bilo tim strastima i htijenjima bilo tim vanjskim predmetima kad ih usporedimo s *njima samima*.

Bit će, međutim, još teže ispuniti drugi uvjet koji se zahtijeva za opravdanje tog sustava. Prema načelima onih koji brane apstraktnu racionalnu razliku između moralno dobrog i zlog, te prirodnu podobnost i nepodobnost stvari, pretpostavlja se ne samo da ti odnosi, kao vječni i nepromjenjivi, bivaju isti kad ih razmatra bilo koje racionalno biće već se pretpostavlja da su i njihove *posljedice* nužno iste, pa se zaključuje da one nemaju manji, već prije veći utjecaj na upravljanje božanskom voljom no što ga imaju na vladanje racionalnima i kreposnima unutar naše vlastite vrste. Te su dvije pojedinosti očigledno odjelite. Jedna je stvar spoznati vrlinu, a druga uskladiti s njom volju. Da bi se, dakle dokazalo da su mjerila pravog i krivog vječni zakoni koji *obavezuju* svaki racionalan um, nije dovoljno pokazati odnose na kojima su utemeljeni. Moramo također ukazati i na vezu između odnosa i volje, te dokazati da je ta veza tako nužna da se u svakom dobrohotnom umu mora javiti i izvršiti svoj utjecaj; premda su razlike među tim umovima u drugom pogledu ogromne i neograničene. A osim onog što sam već dokazao, naime da čak ni u ljudskoj naravi nikakav odnos nikad ne može sam proizvesti bilo koju radnju, osim toga, velim, pri raspravljanju o razumu poka-

zalo se da ne postoji nikakva slična veza uzroka i posljedice, kao što se tu pretpostavlja da postoji, koja bi se mogla otkriti na neki drugi način doli iskustvom, i o kojoj bismo mogli tvrditi da imamo bilo kakvu izvjesnost na temelju jednostavnog razmatranja predmeta. Sva bića u svemiru, razmatrana sama po sebi, javljaju se potpuno slobodno i neovisno jedna o drugima. O njihovom međusobnom utjecaju i povezanosti učimo samo putem iskustva, pa taj utjecaj ne bismo nikad trebali proširivati onkraj iskustva.

Bit će stoga nemoguće ispuniti *prvi* uvjet koji se zahtijeva za sustav vječnih mjerila pravog i krivog; jer je nemoguće pokazati odnose na kojima bi takvo razlikovanje moglo biti utemeljeno. Isto je tako nemoguće ispuniti *drugi* uvjet, jer ne možemo *a priori* dokazati da bi ti odnosi, kad bi stvarno postojali i bili zamijećeni, bili univerzalno prinudni i obavezni.

No da ta općenita promišljanja učinimo jasnijima i uvjerljivijima, mogli bismo ih osvijetliti nekim pojedinačnim slučajevima koji imaju općeprihvaćen značaj moralno dobrog i zlog. Od svih zločina koje su ljudska stvorenja sposobna počinuti najužasniji i najneprirodniji je nezahvalnost, posebice kad se očituje prema roditeljima, i kad se javlja u gnusnijim slučajevima ranjavanja i smrti. To priznaje cijelo čovječanstvo, filozofi, kao i obični ljudi; među filozofima se samo javlja pitanje otkriva li se krivnja i moralna izopačenost te radnje demonstrativnim zaključivanjem, ili se osjeća unutarnjim osjetilom, putem nekog osjećaja koji je prirodno pobuđen razmišljanjem o takvoj radnji. To će pitanje ubrzo biti odlučeno u korist drugog mišljenja samo ako uspijemo pokazati iste odnose u nekim drugim predmetima koje ne prati pojam bilo kakve krivnje ni nepravichnosti. Razbor ili znanost ne predstavljaju ništa drugo doli uspoređivanje ideja i otkrivanje njihovih odnosa, pa ako isti odnosi imaju drugačiji značaj, iz toga očigledno nužno slijedi da se taj značaj ne otkriva tek razborom. Da cijelu stvar stavimo na tu kušnju, izaberimo bilo koji neživi predmet, kao primjerice hrast ili brijest, te pretpostavimo da će ispuštanjem njegova sjemena pod njim niknuti mladica koja će, postupno ničući, naposljetku nadvisiti i uništiti roditeljsko drvo. Pitam se nedostaje li u tom slučaju ikoji odnos koji se može otkriti kod ubojstva oca ili kod nezahvalnosti? Nije li jedno drvo uzrok postojanja drugog, a ovo drugo uzrok uništenja prvog, na isti način kao kad dijete ubije svog roditelja? Nije dovoljno odgovoriti da tu nedostaju izbor, odnosno volja. Jer u slučaju ubojstva oca

volja ne unosi nikakav *drugačiji* odnos, već samo predstavlja uzrok iz kojeg je radnja izvedena, pa dosljedno tome proizvodi iste odnose koji kod hrasta ili brijesta nastaju na temelju nekih drugih načela. Volja ili izbor odredit će da čovjek ubije svog roditelja, a zakoni materije i kretanja odredit će da mladica uništi hrast iz kojeg je iznikla. Isti odnosi tu imaju različite uzroke, no odnosi su još uvijek isti, pa budući da njihovo otkrivanje nije u oba slučaja praćeno pojmom nemoralnosti, iz toga slijedi da taj pojam ne izrasta iz sličnog otkrića.

No da izaberemo drugi, još sličniji primjer; rado bih svakog pitao zašto je rodoskvrtače u ljudskoj vrsti krivično, a zašto ta ista radnja, ti isti odnosi, kod životinja nemaju ni najmanje moralne nevaljalosti ni izopačenosti? Ako bi se na to odgovorilo da je ta radnja kod životinja nevina, zato što one nemaju dovoljno razbora da otkriju njenu besramnost, dok kod čovjeka, koji je obdaren tom sposobnošću koja ga je *trebala* obuzdati da postupi prema svojoj dužnosti, ista radnja trenutačno za njega postaje krivičnom; ako bi se tako reklo, na to odgovaram da se to dokazivanje očito vrti u krugu. Naime, prije no što razbor može uočiti tu besramnost, besramnost mora postojati, pa je ona stoga neovisna o odlukama našeg razbora, te prije predstavlja njihov predmet no njihov učinak. U skladu s tim sustavom, dakle, svaka životinja koja ima osjetila, požudu i volju, to jest svaka životinja, mora biti podložna istim vrlinama i porocima za koje ljudskim bićima pripisujemo hvalu i osudu. Sva je razlika u tome da naš viši razbor može poslužiti otkrivanju poroka, odnosno vrline te tako može uvećati osudu ili pohvalu. To otkriće, međutim, podrazumijeva da u tim moralnim odlikama postoji nešto odvojeno, nešto što ovisi samo o volji i požudi, i što se, kako u misli tako i u stvarnosti, može razlikovati od razbora. Životinje su među sobom podložne istim odnosima kao i ljudski rod, pa bi stoga trebale biti podložne istoj moralnosti, ukoliko se bit moralnosti sastoji u tim odnosima. To što im nedostaje dovoljan stupanj razbora može ih spriječiti u tome da zamijete moralne dužnosti i obaveze, ali ne može spriječiti postojanje tih dužnosti, jer one prethodno moraju postojati da bi mogle biti zamijećene. Razbor ih mora otkriti, a nikada ih ne može proizvesti. Taj argumen zaslužuje da ga odvagamo, jer je, po mom mišljenju, odlučiv.

To zaključivanje ne dokazuje samo da se moralnost ne sastoji u bilo kakvim odnosima koji predstavljaju predmet znanosti, već

će, ako ga ispitamo, s podjednakom izvjesnošću dokazati da se ona ne sastoji ni u kakvom *činjeničnom* stanju koje bi razum mogao otkriti. To je *drugi* dio našeg argumenta, pa ako se to može pokazati kao očigledno, moći ćemo zaključiti da moralnost ne predstavlja predmet razbora. Može li pak biti bilo kakve teškoće u dokazivanju da porok i vrline ne predstavljaju činjenično stanje o čijem postojanju zaključujemo razborom? Uzmite bilo koju radnju o kojoj se dopušta da je poročna: hotimično ubistvo, naprimjer. Ispitajte je u svakom mogućem svjetlu i potražite možete li pronaći to činjenično stanje, ili stvarno postojanje, koje zovete *porokom*. Kako god da je uzmete, pronaći ćete samo izvjesne strasti, motive, htijenja i misli. U tom slučaju ne postoji nikakvo drugo činjenično stanje. Porok vam potpuno izmiče tako dugo dok razmatrate predmet. Nikad ga nećete pronaći sve dok svoje razmišljanje ne usmjerite na vlastito srce i dok ne otkrijete osjećaj neodobranja koji u vama nastaje u vezi s tom radnjom. Tu imamo činjenično stanje, no ono je predmet osjećaja, a ne razbora. Ono leži u vama, ne u predmetu. Stoga, kad bilo koju radnju ili lik proglasite poročnim, pri tom ne podrazumijevate ništa drugo doli to da zbog ustrojstva vaše naravi imate neki osjećaj ili doživljaj osude kad o toj radnji razmišljate. Porok i vrlina, stoga, mogli bi se usporediti sa zvukovima, bojama, toplinom i hladnoćom, koje, prema suvremenoj filozofiji, ne predstavljaju svojstva predmeta, već zamjedbe uma. To otkriće u pogledu morala treba, stoga, kao i ono slično otkriće u fizici, smatrati znatnim napretkom spekulativnih znanosti, premda, poput njega, ima malo ili nimalo učinka na praksu. Ništa ne može biti stvarnije, niti nas može više brinuti od naših vlastitih osjećaja ugone i nelagode, pa ako su oni skloni vrlini, a neskloni poroku, ništa nam više ne treba za upravljanje našim vladanjem i ponašanjem.

Ne mogu se uzdržati da tim promišljanjima ne dodam jednu primjedbu koja će, možda, zadobiti izvjesnu važnost. U svakom sustavu moralnosti s kojim sam se dosada susretao uvijek sam primjećivao da autor prosljeđuje neko vrijeme običnim načinom zaključivanja, da ustanovljuje Božji bitak, ili pravi primjedbe u vezi s ljudskim poslovima, a onda odjednom iznenađeno otkrivam da je u svakom stavu koji susrećem, umjesto uobičajenom kopulom „je” i „nije”, stav uvijek povezan nekim „treba” i „ne treba”. Mada je ta promjena nezamjetna, ona je od krajnjeg značaja. Budući da taj „treba”, odnosno „ne treba”, izražava jedan nov odnos

ili tvrdnju, on se nužno treba razmotriti i objasniti, te se istodobno treba ukazati na razlog onog što izgleda sve u svemu neuhvatljivo, naime kako taj nov odnos može biti izveden iz onih koji su od njega potpuno različiti. No, kako autori obično ne poduzimaju takve mjere opreza, ja bih ih preporučio čitaocima, i uvjeren sam da će ta neznatna pažnja potkopati sve pučke sustave moralnosti i omogućiti nam da uvidimo kako razlikovanje poroka i vrline nije utemeljeno samo na odnosima predmeta, niti je zamišljeno razborom.

[...]

Moralne odlike izvedene su iz moralnog osjećaja

Budući da porok i vrlinu ne otkrivamo samim razborom ni usporedbom ideja, tijek dokazivanja navodi nas na zaključak da ih moramo biti u stanju razlikovati pomoću nekog utiska ili osjećaja koji pobuđuju. Naše odluke glede moralne čestitosti i poročnosti očigledno predstavljaju zamjedbe, pa kako su sve zamjedbe ili utisci, ili ideje, isključenje jednog predstavlja uvjerljiv dokaz onog drugog. Ispravnije je dakle reći da se moralnost osjeća nego da se o njoj prosuđuje, mada je taj osjećaj ili doživljaj obično tako blag i umjeren da smo skloni tome da ga brkamo s idejom, u skladu s našom uobičajenom navikom da sve one stvari koje jedna drugoj jako nalikuju uzimamo kao jednu te istu stvar.

Slijedeće je pitanje: kakve su naravi ti utisci i na koji način oni djeluju na nas? Tu ne možemo dugo ostati u neizvjesnosti, već moramo proglasiti da je utisak koji pobuđuje vrlina ugodan, a onaj koji slijedi iz poroka – nelagodan. U to nas mora uvjeriti iskustvo što ga imamo svakog trenutka. Ne postoji nijedan tako divan i krasan prizor kao što je neka plemenita i velikodušna radnja; niti prizor kojeg bi se više gnušali od nekog okrutnog i izdajničkog čina. Nijedan užitak nije jednak zadovoljstvu koje u nama izaziva društvo onih koje volimo i cijenimo, kao što je najveća od svih kazni kad smo prinuđeni da provodimo život s onima koje mrzimo ili preziremo. Već nam i sama kazališna predstava ili ro-

mantična priča može ponuditi neke primjere ugone koju na nas prenosi vrlina, i boli koju izaziva porok.

Pa, budući da različiti utisci, pomoću kojih spoznajemo moralno dobro i zlo, ne predstavljaju ništa drugo doli *posebne* boli odnosno ugone, iz toga slijedi da će u svakom ispitivanju tih moralnih odlika biti dovoljno ukazati na načela koja u nama proizvode osjećaj zadovoljstva ili nelagode pri pogledu na neki lik, kako bismo se zadovoljili u pogledu razloga zbog kojeg neki lik biva pohvaljen ili osuđen. Neka radnja, osjećaj ili lik biva krepostan odnosno poročan. Zašto? Zato što pogled na njega uzrokuje ugodu ili nelagodu neke posebne vrste. Iznoseći razlog, dakle, te ugone ili nelagode, dovoljno ćemo objasniti porok i vrlinu. Imati osjećaj za vrlinu ne predstavlja ništa drugo doli *osjećati* posebnu vrst zadovoljstva pri razmatranju nekog lika. Sam taj *osjećaj* sačinjava našu hvalu ili divljenje. Mi ne idemo dalje, niti ispitujemo uzrok tog zadovoljstva. Mi ne zaključujemo da je neki lik krepostan zato što nam je ugodan. No osjećajući da nam je ugodan na takav poseban način mi ustvari osjećamo da je on krepostan. Slučaj je isti kao i pri našim prosudbama svih vrsti ljepote, ukusa i osjetnih doživljaja. U neposrednom zadovoljstvu što nam ga oni prenose podrazumijeva se naše odobravanje.

Sustavu koji ustanovljava vječna racionalna mjerila pravog i krivog prigovorio sam to da je u postupcima racionalnih bića nemoguće ukazati na bilo koji odnos koji ne nalazimo i u vanjskim predmetima, te da bi stoga, da moralnost uvijek prati te odnose, i neživoj materiji bilo moguće da postane kreposna ili poročna. Na sličan bi se način ovdje predočenom sustavu moglo prigovoriti da bi, da su vrlina i porok određeni ugodom i boli, ta svojstva morala u svakom slučaju nastati iz osjetnih doživljaja, te da stoga bilo koji predmet, bio živ ili neživ, racionalan ili iracionalan, može postati moralno dobar ili loš, samo ukoliko pobuđuje zadovoljstvo ili nelagodu. Unatoč tome što se taj prigovor čini jednim te istim, on u jednom slučaju nipošto nema istu snagu kao u drugom. Naime, *prvo*, očigledno je da pod pojmom „*ugoda*” razumijemo osjetne doživljaje koji su međusobno jako različiti i koji imaju samo neznatnu sličnost, neophodnu da nas navedu da ih izrazimo istim apstraktnim terminom. Dobra glazbena kompozicija i boca vina podjednako proizvode ugodu, štoviše njihova je vrijednost određena samo tom ugodom. Hoćemo li, međutim, prema tom objašnjenju, reći da je vino skladno, a glazba dobrog okusa? Na sličan

način neki neživi predmet, te lik ili osjećaji neke osobe, mogu nam u oba slučaja pružiti zadovoljstvo, no, budući da je to zadovoljstvo različito, ono sprečava da se naši osjećaji s njima u vezi pobrkaju, pa nas navodi da jednom pripišemo vrlinu, a drugom ne. Pa ni svaki osjećaj ugone ili boli koji u nama pobuđuju likovi i radnje nije one *osebujne* vrste koja nas navodi da hvalimo, odnosno osuđujemo. Dobra svojstva neprijatelja povređuju nas, no unatoč tome mogu nalagati naše štovanje i uvažavanje. Samo kad neki lik razmatramo općenito, bez veze s našim posebnim interesom, uzrokuje on onaj osjećaj odnosno doživljaj koji ga označava kao moralno dobrog ili zlog. Istina je da često brkamo osjećaje koje pobuđuju interes i moral, te da se oni prirodno jedni s drugima miješaju. Rijetko se kad dešava da o neprijatelju ne mislimo da je poročan, i da smo u stanju razlikovati između njegove protivnosti našem interesu i njegove stvarne podlosti i niskosti. No to ne priječi da osjećaji sami po sebi budu različiti, pa se čovjek sklon umjerenosti i prosuđivanju može zaštititi od takvih obmana. Na sličan način, premda je izvjesno da muzikalan glas nije ništa drugo doli onaj koji prirodno pruža *posebnu* vrst ugone, čovjeku je teško da bude svjestan toga da je glas neprijatelja ugodan i da mu prizna da je muzikalan. No osoba finog sluha, koja se zna svladavati, može odvojiti te osjećaje i pohvaliti ono što zaslužuje da bude pohvaljeno.

Drugo, da bismo ukazali na još znatnije razlike među našim bolima i ugodama, mogli bismo se prisjetiti prethodno izloženog sustava strasti. Ponos i poniznost, ljubav i mržnja pobuđuju se kad nam je predočena neka stvar koja stoji u vezi s predmetom strasti i koja ujedno proizvodi odvojen doživljaj povezan s doživljajem strasti. Vrlinu i porok, pak, prate iste okolnosti. Njih nužno moramo pripisati ili nama samima ili drugima, te moraju pobuditi bilo ugodu ili nelagodu; pa stoga moraju izazvati jednu od spomenute četiri strasti, što ih jasno razlikuje od ugone i boli koju pobuđuju neživi predmeti koji često ne stoje ni u kakvoj vezi s nama. A to je, možda najznačajniji učinak što ga vrlina i porok vrše na ljudski um.

Moglo bi me se i općenito pitati o toj boli i ugodi kojom razlikujemo moralno dobro i zlo, naime *iz kojih su načela izvedene i odakle nastaju u ljudskom umu?* Na to odgovaram, *prvo*, da je besmisleno zamišljati kako u svakom pojedinačnom slučaju te osjećaje proizvodi neko *izvorno* svojstvo i *prvobitno* ustrojstvo.

Budući da je broj naših dužnosti na neki način beskonačan, nemoguće je očekivati da se naši izvorni instinkti protežu na svaku od njih i da od najranijeg djetinjstva u ljudski um utiskuju sve mnoštvo zamjedbi sadržano u najpotpunijem sustavu etike. Takva metoda postupanja nije u skladu s uobičajenim maksimama po kojima se upravlja priroda, gdje nekolicina načela proizvodi svu raznolikost što je zapažamo u svemiru i gdje se svaka stvar izvodi na najlakši i najjednostavniji način. Nužno je stoga da sažmemo te prvobitne poticaje i otkrijemo neka općenitija načela na kojima će biti utemeljeni svi naši moralni pojmovi

No kad bi se, na *drugom* mjestu, postavilo pitanje trebamo li tražiti ta načela *u prirodi*, ili za njima moramo tragati na nekom drugom izvoru, na to bih odvratio da naš odgovor na to pitanje ovisi o definiciji riječi „priroda”, koja je od svih riječi najpodložnija dvosmislenosti i ekvivokaciji.⁴ Ako *prirodu* suprotstavimo čudima, tada je prirodno ne samo razlikovanje između poroka i vrline, već i svaki događaj koji se ikad desio u svijetu, *izuzevši ona čuda na kojima se temelji religija*. Rekavši, stoga, da su osjećaji poročnosti i vrline u tom smislu prirodni, ne vršimo neko izvanredno otkriće.

No „priroda” se također može suprotstaviti onom rijetkom i neobičnom, pa u tom smislu riječi, koji je njen uobičajen smisao, mogu često nastati prepirke o tome što je prirodno odnosno neprirodno; pa bi se općenito moglo tvrditi da ne posjedujemo nikakvo točno mjerilo kojim bi se mogle razriješiti te prepirke. Često i rijetko ovise o broju primjeraka koje smo opazili, a kako se taj broj može postupno povećavati ili smanjivati, bit će nemoguće utvrditi među njima bilo kakvu točnu granicu. U vezi s tom temom možemo samo ustvrditi da bi se moralni osjećaji, u slučaju da postoji bilo koja stvar koja se u tom smislu može nazvati prirodnom, mogli sigurno smatrati takvima, jer nikad na svijetu nije postojao nijedan narod, niti ma i jedna osoba u tom narodu koja ih je u potpunosti bila lišena i koja nije nikad, ni u kom slučaju, očitovala ni najmanje odobravanje, odnosno nesklonost prema nečijem vladanju. Ti su osjećaji tako ukorijenjeni u našem ustroj-

⁴ U raspravi što slijedi „prirodno” se također ponekad suprotstavlja „građanskom”, a ponekad „moralnom”. Suprotstavljanje će uvijek otkriti smisao u kojem se ta riječ uzima.

stvu i naravi da ih je nemoguće iskorijeniti i uništiti, ukoliko se ljudski um potpuno ne smete bolešću ili ludilom.

„Priroda” se, međutim, može također suprotstaviti i proizvođu umijeća, kao i onom što je rijetko i neobično, pa se u tom smislu može raspravljati o tome jesu li pojmovi vrline prirodni ili nisu. Rado zaboravljamo da su planovi, projekti i gledišta ljudi načela koja su u svom djelovanju podjednako nužna kao i toplina i hladnoća, vlaga i suša. Shvaćajući ih, međutim, kao slobodna i u cijelosti naša vlastita, mi ih obično dovodimo u suprotnost prema drugim prirodnim načelima. Ako bi se, dakle, pitalo je li osjećaj za vrlinu prirodan ili umjetan, mislim da mi je zasada nemoguće dati bilo kakav točan odgovor na to pitanje. Možda će se kasnije pokazati da je naš osjećaj za neke vrline umjetan, a za druge prirodan. Rasprava o tom pitanju bit će potpunija kad zađemo u pojedinosti svakog pojedinog poroka i vrline.

U međuvremenu neće biti zgoreg da na temelju tih definicija *prirodnog i neprirodnog* primijetimo kako su najmanje filozofični oni sustavi koji tvrde da je vrlina istovjetna onom što je prirodno, a porok onom što je neprirodno. U prvom, naime, smislu riječi kad prirodu suprotstavljamo čudima, i porok i vrlina podjednako su prirodni, a u drugom smislu, kad je suprotstavljamo onom neobičnom, možda ćemo otkriti da je vrlina najneprirodnija. Mora se barem priznati da je herojska vrlina, budući tako neuobičajena, podjednako malo prirodna kao i najgrublje divljaštvo. A što se tiče trećeg smisla riječi, izvjesno je da su i porok i vrlina podjednako umjetni, i izvan prirode. Koliko god se, naime, može raspravljati o tome je li pojam zasluge ili krivnje kod izvjesnih radnji prirodan ili umjetan, očito je da su radnje same po sebi umjetne i da se vrše s određenim planom i namjerom, u protivnom ne bismo ih nikad svrstali pod bilo koju od tih oznaka. Nemoguće je, stoga, da bi značajka prirodnog i neprirodnog ikad, u bilo kojem smislu, mogla naznačiti granicu između poroka i vrline.

Tako se opet vraćamo našem prvom stavu, naime da se vrlina razabire pomoću ugone, a porok pomoću boli, što ih bilo koja radnja, osjećaj ili lik u nama pobuđuju pri pukom gledanju i razmatranju. Ta je odluka vrlo prikladna jer nas ograničuje na jednostavno pitanje: *zašto neka radnja ili osjećaj prilikom općeg pregleda i razmatranja izaziva izvjesno zadovoljstvo ili nelagodu?* Da bismo pokazali izvor moralne ispravnosti ili poročnosti, ne trebamo, stoga, tražiti neke neshvatljive odnose i svojstva koja nikad

nisu postojala u prirodi, pa čak ni u našoj uobrazilji u obliku nekog jasnog i odjelitog pojma. Laskam sam sebi da sam ispunio velik dio svog sadašnjeg plana postavljajući to pitanje koje mi se čini do te mjere lišeno dvosmislenosti i nejasnoća.