

ADAM GRZELIŃSKI  
*Instytut Filozofii UMK, Toruń*

MIEJSCE ETYKI W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM  
DAWIDA HUME'A

Tytuł niniejszego szkicu wymaga krótkiego komentarza. Nie jest bowiem oczywistą sprawą istnienie jakiegoś „systemu filozoficznego”, który miałby stworzyć Dawid Hume. Problem, czy w odniesieniu do pisarstwa filozoficznego autora *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* można bez zafałszowań mówić jako o systematycznej całości, wśród badaczy zyskiwał odmienne rozwiązania. Sytuację utrudnił sam Hume, który konsekwentnie wzbraniał się przed ponowną publikacją najobszerniejszego i najbardziej wnikliwego dzieła, jakim był młodzieńczy *Traktat o naturze ludzkiej*. Warto jednak zauważyć, że chociaż Hume nigdy nie wydał ponownie swego *Traktatu*, to krytyczne uwagi, jakie kierował pod adresem swego wczesnego dzieła, należy złożyć na karb gorczy spowodowanej nikłą recepcją dzieła.

Pomimo przeważających głosów za koniecznością całościowego rozpatrywania myśli Hume'a, niektórzy badacze (choćby wybitny znawca filozofii Hume'a, David Fate Norton<sup>1</sup>) podkreślają, że spójność taka jest jedynie iluzoryczna. Filozofia Hume'a rozpada się, jego zdaniem, na dwie nieprzystające do siebie i opierające się na odmiennych założeniach części. Jak dowodzi badacz, na gruncie teorii poznania Hume stara się zrealizować projekt empiryzmu, prowadząc analizy procesów zachodzących w obrębie ludzkiego rozumu. Zgodnie z przyjętą perspektywą Hume poprzestaje na fenomenalistycznym opisie doświadczenia. Jako przykład można wskazać analizę pojęcia tożsamości osobowej przeprowadzoną pod koniec czwartej części *Traktatu*, czy konstytuowanie się świata przedmiotowego. Zarówno tożsamość osobowa, jak i istnienie pozaumysłowych rzeczy ufundowane są na aktywności ludzkiego rozumu. Tym samym Hume bierze rozbrat z tradycyjną metafizyką substancji, dopełniając erozji tego pojęcia, zapoczątkowanej przez Locke'a i Berkeley'a.

<sup>1</sup>D. F. Norton, *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton 1982.

Tymczasem, jak dowodzi dalej Fate Norton, praktyczna filozofia Hume'a wyrasta z całkowicie odmiennych założeń i odpowiada na całkiem inne zapotrzebowanie epoki, niż konieczność wyprowadzenia sceptycznych wniosków z filozofii poprzedników. Chodziło o przezwycięzenie impasu, w jakim znalazła się racjonalistyczna etyka, która na początku osiemnastego wieku rozwijała się pod wpływem takich myślicieli, jak Samuel Clarke czy William Wollaston.

Dla interesującej nas w tym momencie kwestii spójności dzieła Hume'a różnica pomiędzy teoretyczną i praktyczną filozofią Hume'a polegałaby na odmienności przyjętych perspektyw. Badania dotyczące poznania świata rzeczy Hume prowadzi ze stanowiska fenomenalistycznego, analizując jedynie treści dostępne w doświadczeniu, zaś punktem wyjścia jest zawieszenie wszelkich sądów egzystencjalnych, dotyczących substancji duchowej i materialnej. Z drugiej strony, zagadnienia praktyczne, dotyczące etyki czy polityki (a także ekonomii czy historii) opierają się na „beztrosko” przyjmowanej tezie o istnieniu substancjalnego podmiotu działającego w otoczeniu niezależnie od niego istniejących rzeczy i w społeczności. Czy można w systematyczny sposób połączyć obie części filozofii Hume'a? Gdzie znajduje się pomiędzy nimi przejście?

Na początku *Traktatu*, dzieła, które w najbardziej widoczny sposób eksponuje całościowy charakter filozofii szkockiego myśliciela, Hume deklaruje: „Stawiając sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą oprzeć się pewnie”<sup>2</sup>. Przeciwwstawiając się tradycyjnej metafizyce, w której naczelną kategorią była substancja i w której uznawano możliwość wydawania rozumowych sądów na jej temat bez pośrednictwa doświadczenia, Hume stara się respektować założenia empiryzmu, które nakazywałyby zakreślenie granic poznania w obrębie tego, o czym informuje doświadczenie. Spekulatywnej metafizyce Hume przeciwstawia analizy funkcjonowania wyobraźni, której zasady kojarzenia mają stać się podstawą opisu różnych aspektów ludzkiej natury. Poszczególne

<sup>2</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. z ang. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t.1, 6.

przesuwają się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji. Właściwie mówiąc, nie ma w naszych przeżyciach żadnej *prostoty* nawet w jednej chwili, ani też *tożsamości* w chwilach różnych, choćbyśmy nie wiedzieć jak mieli skłonność naturalną, by wyobrazić sobie tę prostotę i tożsamość"<sup>12</sup>. Niemożliwość wykazania w doświadczeniu żadnej treści, która byłaby tożsama w różnych momentach, pozwala określić umysł jedynie jako wiązkę percepcji. Rozstrzygnięcia, do których Hume dochodzi pod koniec pierwszej księgi Traktatu, są jedynie negatywne.

Na czym jednak polega nieodparta, naturalna skłonność do przypisywania owej tożsamości? W tym miejscu Hume przechodzi od filozofii teoretycznej (*logiki* systemu nauk o ludzkiej naturze), do filozofii praktycznej (prezentowanej w pozostałych częściach, takich jak *etyka*, *estetyka* czy *polityka*). *Logika* określa tożsamość, która - jak pisze Hume - dotyczy naszej myśli czy wyobraźni, tę część zagadnienia należy jednak odróżnić od opisu tożsamości „czy naszych zainteresowań własnym ja”<sup>13</sup>. Kwestia tożsamości osobowej, która na płaszczyźnie spekulatywnej jest jedną z wielu badanych kwestii, na płaszczyźnie praktycznej staje się tematem dalszych analiz: Hume ukazuje konstituowanie się tożsamości osoby w relacjach społecznych, wskazuje też, że w gruncie rzeczy cały problem dotyczy przede wszystkim zagadnień etycznych, możliwości pociągania osoby do odpowiedzialności za jej czyny.

Zauważmy, że w obrębie nauki o ludzkiej naturze uznanie, iż pewne treści należą do wiązki percepcji tworzących „ja” umożliwia opis funkcjonowania władz umysłu analogiczny do tego, dzięki któremu określony zostaje świat przyrody. W obu przypadkach materiału doświadczenia dostarczają zmysły i pamięć, zaś wyobraźnia łączy treści za pomocą reguł kojarzenia. W obu przypadkach mamy do czynienia z sądem egzystencjalnym, uznającym istnienie osoby bądź otaczającego ją świata. W tym, jak nazywa je Hume w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, rozumowaniu dotyczącym nauk „moralnych czy metafizycznych”<sup>14</sup> biorą udział trzy podstawowe

<sup>12</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, 328.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. z ang. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, 75.

zasady kojarzenia: podobieństwo i styczność w czasie i przestrzeni, a także przyczyna i skutek. Krytyczne uwagi, jakimi opatruje tradycyjny opis związku przyczynowo-skutkowego, wraz ze słynną krytyką wywodzenia przyczynowości z doświadczenia oraz rozumowania analitycznego, wcale nie rozstrzyga, że pojęcie to jest puste, ale że jest koniecznym sposobem łączenia zjawisk w wyobraźni. Analiza nawykowego łączenia zjawisk każe przyznać, że uznanie pewnych zjawisk za przyczyny innych opiera się właśnie na dwóch wcześniejszych związkach kojarzenia: styczności w czasie oraz podobieństwa. Hume uznaje, że związek przyczynowy nie jest obiektywną cechą jakichś niezależnych od ludzkiego doświadczenia rzeczy, ale składową tego doświadczenia, a nawet warunkiem przeświadczenia o istnieniu rzeczy. Innymi słowy: przeświadczenie o istnieniu rzeczy dotyczy zjawisk, które umysł jest w stanie połączyć w spójny i zrozumiały ciąg przyczyn i skutków. „Istotnie też nie ma takiej rzeczy, której by nie należało uważać bądź za przyczynę, bądź za skutek - pisze Hume - choć jest rzeczą pewną, że nie ma takiej jednej własności, która by przynależała powszechnie wszystkim rzeczom istniejącym i dawała im tytuł do tej nazwy”<sup>15</sup>.

W odniesieniu do rzeczy związek przyczynowo-skutkowy pozawala uzupełnić dane, jakich dostarcza bezpośrednio doświadczenie zmysłów i pamięci. O ile jednak w odniesieniu do przyrody przeświadczenie o ich istnieniu wymaga jedynie logicznej spójności łączących zjawiska praw przyczynowo-skutkowych, o tyle co do napotykanym osób nie tylko nie jesteśmy przeświadczeni, że mamy do czynienia z realnym istnieniem, nie zaś złudą czy sennym majakiem, ale jesteśmy przekonani, że jest to żywa i świadoma osoba.

Opis wyodrębnienia spośród doświadczenia tych treści, które można uznać za osoby, przedstawiony w drugiej księdze *Traktatu*, Hume rozpoczyna od przypomnienia, że dotychczasowe analizy dotyczyły jedynie sposobu wiązania impresji idei zmysłowych, tymczasem w doświadczeniu obecna również druga klasa percepcji - impresje refleksyjne - uczucia (*passions*). Doświadczenie jest bowiem

<sup>15</sup> Tenże, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, 03. W trzeciej części pierwszej księgi *Traktatu* Hume podaje osiem reguł stosowania przyczyny i skutku, które mają zapewnić logiczne powiązanie zjawisk w spójny zespół praw przyrody, takie jak uprzedniość przyczyny wobec skutku, zasada unikania poszukiwań dodatkowych przyczyn, jeśli odkryta jest wystarczająca dla wyjaśnienia zaistnienia jakiegoś zdarzenia (zob. *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, 228-230).

zawsze dwuaspektowe: podobnie, jak nie można wskazać na treści zmysłowe, którym nie towarzyszyłoby jakieś doznanie uczuciowe, tak i wszelkie uczucia mają za swój przedmiot doświadczenie pewnych zjawisk. Specyficzną cechą uczuć jest okoliczność, że zjawiają się zawsze kolejno, zaś ich rozumienie opiera się przede wszystkim na powiązaniu z przedmiotami, którym towarzyszą. Impresje refleksyjne towarzyszą zjawieniu się w świadomości treści zmysłowych. Cóż jednak znaczy często używane na kartach *Traktatu* określenie „zjawiać się w świadomości”? Świadomość nie jest przecież „czymś” substancjalnym, co mogłoby stanowić jakąś trwałą i niezależną od treści ich podstawę. Pewną wskazówką jest drobna uwaga zawarta w dodatku pomieszczonym pod koniec tekstu: „Ale świadomość nie jest niczym innym niż myślą refleksyjną czy percepcją”<sup>16</sup>. Ponieważ, jak wspomina w innym miejscu Hume, uczucia zjawiają się kolejno i kojarzone są jedynie na zasadzie podobieństwa<sup>17</sup>, przez świadomość należy rozumieć właśnie proces przepływu strumienia uczuć, przy czym dopiero wtórnie można określić rodzaje uczuć poprzez wiązanie ich z doświadczeniem zmysłowym. Szczegółowa analiza uczuć pozwala na dokładniejsze określenie tożsamości uczuciowej.

Jedno z przeprowadzonych przez Hume'a rozróżnień w obrębie *passions* dotyczy podziału uczuć na bezpośrednie (*direct*) i pośrednie (*indirect*). Do pierwszych zaliczone zostają takie uczucia, jak: pożądanie, wstęś, smutek, radość, nadzieja, obawa, rozpacz i poczucie pewności, do drugiego rodzaju: duma, pokora, ambicja, próżność, miłość, nienawiść, zazdrość, litość, złośliwość, szlachetność i inne<sup>18</sup>. Różnica pomiędzy nimi dotyczy przedmiotu, który uczucia te wywołuje: uczucia gwałtowne wywołane są przez rzeczy, natomiast przedmiotem uczuć pośrednich mogą być jedynie inni ludzie. U podstaw wyróżnienia uczuć pośrednich tkwi proces oddźwięku uczuciowego (*sympathy*).

Zwróćmy uwagę, że gdy Hume pisze o tym, iż oddźwięk uczuciowy łączy wszystkich ludzi, to twierdzenie to można rozumieć dwojako: zgodnie ze zdroworozsądkowym punktem widzenia należałoby przyjąć istnienie innych osób jako dane i niepodlegające krytycznej

<sup>16</sup> Tamże, t. 2, 471

<sup>17</sup> Tamże, t. 2, 19.

<sup>18</sup> Tamże, L2, 11.

analizie. Z drugiej strony filozoficzna analiza, prowadzona w zgodzie z ustaleniami wynikającymi z *logiki* systemu nauk o ludzkiej naturze, prowadzi do wniosku, że należy dopiero określić, w jaki sposób umysł może uznać, że pewne dane mu treści odnoszą się do realnych osób. Oddźwięk uczuciowy nie tyle pozwala na rozumienie uczuć doznawanych przez innych ludzi - to właśnie dzięki oddźwiękowi uczuciowemu pewne treści uznane są za sposoby przejawiania się realnie istniejących innych ludzi.

O ile zatem w relacji poznawczej, będącej przedmiotem budowanej w pierwszej księdze *Traktatu logiki*, o uznaniu za pewne realne rzeczy („ja” i rzeczy przyrody) decyduje przeświadczenie, o tyle w odniesieniu do działania, w wymiarze społecznym, o rozumieniu samego siebie oraz innych osób decyduje oddźwięk uczuciowy. „Ja” okazuje się nie tylko ciągiem zjawisk (wspomnień, aktualnych doznań i wyobrażeń), ale także osobą działającą i wchodzącą w relacje z innymi: przedmiotem czyjejś miłości bądź nienawiści, kimś odczuwającym pokorę czy dumę<sup>19</sup>. Dopiero dzięki oddźwiękowi uczuciowemu dane jest poczucie własnej tożsamości budowane na płaszczyźnie społecznej. Na podstawie określenia roli *sympathy* w doświadczeniu można stwierdzić za Hume, że „idea czy raczej impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie i że nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o w naszej własnej osobie, iż niepodobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższyć”<sup>20</sup>.

Takie określenie osoby w pełni respektuje wcześniejsze ustalenia: umysł pozostaje wiązką percepcji, jednak pod pojęciem „osoby” skrywają się również treści uczuciowe, także takie, które są zrozumiałe dopiero wtedy, gdy przyjęte zostaje istnienie innych osób. Poczucie własnej tożsamości może zatem być określone dwojako. Jest to pewna impresja, co jednak Hume opatruje następującym zastrzeżeniem: „Idee można porównać z rozciągłością i twardością materii; impresje zaś, zwłaszcza refleksyjne, można porównać do barw, smaków, zapachów oraz innych jakości zmysłowych. (...) Impresje i uczucia mogą się stapiać ze sobą całkowicie; i, podobne barwom, mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne

<sup>19</sup> „Stałym przedmiotem nienawiści czy gniewu jest powszechnie osoba, czy istota, obdarzona myślą i świadomością.” Tamże, t. 2, 183.

<sup>20</sup> Tamże, t. 2, 64.

uczucie zatracą się w całości i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje z całości"<sup>21</sup>. Określenie „ja” jako impresji pozwala zatem jedynie podać wstępny warunek określenia tożsamości: „jako impresja” nie oznacza ona nic więcej niż przepływ uczuć. Czyich i kogo dotyczących?

Pod koniec pierwszego tomu *Traktatu* Hume pisze „Przed wszystkim napawa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zamieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej się znalazłem w mej filozofii; i wyobrażam sobie, że jestem jakimś dziwnym nieokrzesanym potworem, który niezdolny do tego, by wejść w społeczność i związać się z nią, został wypędzony poza wszelkie obcowanie z ludźmi i porzucony całkowicie bez pomocy i pociechy. (...) Chętnie szukałbym w tłumie schronu i ciepła; lecz nie mogę przemóc się, by wejść między ludzi będąc tak ułomnym. Wołam na innych, by się do mnie przyłączyli, abyśmy stworzyli kompanię dla siebie, lecz nikt nie chce słuchać mego wołania"<sup>22</sup>. Te zagadkowe słowa można odczytywać nie tylko biograficznie - jako przewidywanie niezrozumienia ze strony filozofów reprezentujących dotychczasową metafizykę. To również wyraz niemożności opisanego relacji między ludźmi jedynie na płaszczyźnie poznawczej, której poświęcona była księga pierwsza dzieła. Jednak relacje te stają się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy analiza funkcjonowania oddźwięku uczuciowego pozwala zrozumieć, że „ja” jest nie tylko nieokreśloną impresją; niezrozumiałym swobodnym przepływem uczuć, ale także ideą, a raczej ciągiem idei ukazujących stosunek pomiędzy jednostką, a innymi osobami w społeczności.

Tematyka uczuć stanowi wstęp do problematyki moralnej: wszak w swej zapowiedzi „pełnego systemu nauk” Hume nie przewidywał odrębnego miejsca dla psychologii ludzkich uczuć. Już na początku księgi *O uczuciach* Hume wprowadza podział, który dla tematyki moralnej ma pierwszorzędne znaczenie: podział na uczucia gwałtowne (*violent*) i łagodne (*calm*) - te ostatnie dotyczą aprobaty bądź dezaprobaty moralnej, a także uczuć będących podstawą sądów estetycznych<sup>23</sup>. Różnica pomiędzy dwoma rodzajami uczuć nie polega jednak na stopniu, w jakim wpływają one na postępowanie, ale na współdziałaniu uczuć i rozumu. Krótko mówiąc: w odróżnieniu

<sup>21</sup> Tamże, t. 2, 126.

<sup>22</sup> Tamże, t. 1, 342.

<sup>23</sup> Tamże, t. 2, 10.

od uczuć moralnych, od których wymaga się, aby były bezinteresowne i bezstronne, uczucia gwałtowne zawsze są stronnicze. Wyznaczone z jednej strony oddźwiękiem uczuciowym, z drugiej - związkami kojarzenia wyobraźni, uczucia te skierowane ku innym osobom mogą różnić się w zależności od bliższych i dalszych relacji pomiędzy nimi.

A zatem możliwość wydania sądu moralnego należałoby rozpatrywać trojako: jako uczucie bezpośrednie (pochodne od przyjemności bądź przykrości), jako uczucie pośrednie (poprzez oddźwięk uczuciowy, jako aprobata bądź dezaprobata, przy czym sąd może być subiektywny), wreszcie jako postulowane łagodne uczucie moralne wydawane zgodnie z warunkami bezstronności określonymi przez rozum.

„Ogólnie biorąc - pisze Hume - wszelkie uczucia nagany czy też pochwały podlegają zmianie zależnie od tego, czy zajmujemy pozycję bliską czy daleką w stosunku do osoby ganionej czy chwalonej, oraz zależnie od tego, jakie jest w tej chwili usposobienie naszego umysłu. Lecz tych zmian nie bierzemy w rachubę w naszych decyzjach ogólnych i stosujemy zwroty wyrażające nasze zadowolenie lub niezadowolenie tak, jak gdybyśmy patrzyli na rzeczy z tego samego punktu widzenia. Doświadczenie szybko uczy nas tej metody korygowania naszych uczuć, lub co najmniej korygowania naszego języka, gdzie uczucia są bardziej odporne i niezmiennie”<sup>24</sup>.

Ocena postępowania dotyczy zarówno sfery obyczaju - zachowań nienormowanych regułami sprawiedliwości, zrozumiałych same przez się (Hume określa je mianem cnót naturalnych), jak i sfery postępowania etycznego i obowiązku. W zależności od stosunków łączących osobę z innymi członkami społeczeństwa można mówić o powinnościach, których spełnienia domaga się od pewnej osoby z racji zajmowanego przez nią miejsca w społeczeństwie (może tu chodzić np. o powinności ojca wobec syna, powinności wobec innych ludzi żyjących w tym samym miejscu, powinności przyjaciela<sup>25</sup>). Ocena czyjegoś postępowania zależy od łączących ją

<sup>24</sup> Tamże, t. 2, 405-406.

<sup>25</sup> Wymienione powyżej obowiązki wynikają bezpośrednio z trzech reguł funkcjonowania wyobraźni. Co ciekawe, gdy w rozdziale *O powiązaniu i kojarzeniu idei* Hume po raz pierwszy pisze o zasadach kojarzenia, odwołuje się właśnie do relacji międzyludzkich. Por. tamże, t. 1, 25-6.



z innymi relacji. W tym znaczeniu Hume pisze o takich naturalnych cnotach, jak: łagodność, życzliwość, dobroczynność, miłosierdzie, szczodroblliwość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość<sup>26</sup>. *Naturalny* charakter tych cnót oznacza zarówno okoliczność, że nie są one oparte na umowie ani na żadnej sztucznej konwencji, jak i fakt, że są one przejawem stałych i niezmiennych cech ludzkiej natury. Gdy pojawia się pytanie o obowiązek, który byłby niezależny od miejsca w społeczeństwie i który obowiązywałby każdego człowieka, należy abstrahować od stronniczości i partykularnych współzależności pomiędzy ludźmi. Spełnienie tego rodzaju obowiązku Hume określa mianem cnoty sztucznej (*artificial virtue*).

W początkowych stadiach rozwoju ludzkich społeczności, w niewielkich grupach opartych np. na więzach krwi, stosunki międzyludzkie mogą być oparte na naturalnych ludzkich skłonnościach wyznaczonych oddźwiękiem uczuciowym. W tym sensie można mówić o etyce współodczuwania. Jednak wraz z rosnącym poziomem skomplikowania życia społecznego, gdy relacje naturalne zostają w coraz większym stopniu zastąpione przez sztuczne wytwory, takie jak instytucje publiczne, etyka oddźwięku uczuciowego musi ustąpić miejsca etyce obowiązku. Rozum musi dokonać korekty doznawanych uczuć, a nawet, jak wskazuje przywołana sugestia Hume'a, oceny moralne mogą być wydawane niezależnie od doznawanych uczuć - zgodnie z ustalonymi wcześniej regułami rozumu. Hume tworzy model idealnego obserwatora<sup>27</sup>. Zgodnie z tym modelem podczas wydawania oceny moralnej wyobraźnia ma podsunąć bezstronną perspektywę, z której wydawana ocena stanie się bezinteresowna. Model ten ma jednak jedynie charakter normatywny - nawet jeśli *de facto* ocena pozostanie w pewnym stopniu stronnicza, nie unieważnia to jej obowiązującego charakteru. Nawet jeśli, jak przed chwilą czytaliśmy, „uczucia są bardziej odporne i niezmiennne”, ocenie podlegają racjonalne warunki wydawania sądu mające zapewnić jego bezstronność, takie jak brak bliskiego pokrewieństwa z ocenianą osobą, zrównoważony stan umysłu, pełna wiedza o ocenianym zdarzeniu itp.<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Tamże, t. 2, 401.

<sup>27</sup> Por. na ten temat M. Rutkowski, *Teoria „bezstronnego obserwatora” w etyce Dawida Hume'a*, *Studia Filozoficzne* 5(1989).

<sup>28</sup> Zob. M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, 63 i nast.

Jeśli przyjmiemy, że planowany przez Hume'a eksperyment pozwala znaleźć uzasadnienie prawdziwości tworzonego przezeń modelu ludzkiej natury w codziennym doświadczeniu, to przejście od fenomenalistycznego opisu do opisu zdroworozsądkowego odnajdujemy dopiero na płaszczyźnie etyki. Hume wykazuje nieunikniony charakter zdroworozsądkowego nastawienia do świata, w którym zakładamy zarówno istnienie substancjalnego podmiotu, jak i materialne istnienie ciał, lecz konieczność ta w pierwszym rzędzie dotyczy funkcjonowania człowieka w społeczności. To właśnie na płaszczyźnie praktycznej, moralnej, wymagane jest takie rozumienie człowieka, które wcześniejsza metafizyka opisywała za pomocą kategorii substancjalnego podmiotu. Obie perspektywy - filozoficzno-fenomenalistyczna i zdroworozsądkowa - wzajemnie uzupełniają się. Pierwsza z nich stanowi poprawny opis doświadczenia w kategoriach filozoficznych i przeciwstawia się wcześniejszym próbom takiego opisu, w których naczelną kategorią była kategoria substancji. Z kolei wyłaniająca się perspektywa zdroworozsądkowa jest dostatecznym uzasadnieniem poprawności analiz.

Powyższe zrekapitulowanie procedury zastosowanej przez tłumek prowadzi do kilku wniosków ogólnej natury.

Okazuje się, że określenie etyki Hume'a jako etyki emotywistycznej jest nieporozumieniem. To fakt, że ocena moralna źródłowo ma podstawę w zmyśle moralnym, uczuciu aprobaty, jednak werdykt zmysłu moralnego należy w sposób konieczny poddać korekcie rozumu. Jak widzieliśmy, ocena moralna czynu może w ogóle opierać się na sądach samego rozumu (gdy na przykład czyn oceniany jest pod kątem respektowania już istniejących reguł sprawiedliwości).

Hume wskazuje na wtórność wszelkich kwestii spekulatywnych wobec zagadnień praktycznych. Taki sposób ujęcia różnych aspektów ludzkiego doświadczenia miał w Wielkiej Brytanii długą tradycję. Jak wiadomo, opisy ludzkiej natury, przedstawione przez Locke'a i Berkeleya, służyły również jako uzasadnienie pewnych założeń filozofii praktycznej. Wedle znanej anegdoty, Locke'owskie *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego* wyrosły z pytań dotyczących zagadnień religijnych i społecznych, domagających się wskazania granicy pomiędzy dyktującym sądy konieczne rozumem i wiarą. Podobnie treść Berkeleyowskiego *Traktatu* wyrasta z konieczności odparcia ateizmu. Dla konsekwentnie pozostającego w sprawach

religijnych na stanowisku agnostycyzmu Hume'a, teoria poznania stanowi wstępne badania mające uzasadnić rozstrzygnięcia zagadnień praktycznych.

Wyznaczając granicę pomiędzy funkcjonowaniem rozumu i uczuć w ludzkim doświadczeniu, Hume zauważa, że uczucia stanowią jedyny *czynnik motywujący człowieka* do działania<sup>29</sup>. Teza ta wytycza pole działania rozumu, które jest ograniczone w dwójnasób. Po pierwsze, rozum pełni w ludzkim działaniu rolę instrumentalną w tym sensie, że celowość postępowania wyznaczona jest jedynie przez afektywną strukturę człowieka. W ostatecznym rozrachunku bowiem, zdaniem Hume'a, rozumowanie nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o cel postępowania, a jedynie wskazuje warunki możliwości zrealizowania celu wyznaczonego motywacją uczuciową. Po drugie, jak pamiętamy chociażby z *Badani dotyczących rozumu ludzkiego*, w przeciwieństwie do rozumowania dotyczącego relacji pomiędzy ideami, wszelkie rozumowanie dotyczące faktów i istnienia jest jedynie prawdopodobne<sup>30</sup> i oparte na podstawach innych niż czysto rozumowe - takich jak instynktowne przeświadczenie o istnieniu rzeczy zewnętrznych w stosunku do umysłu, czy oddźwięk uczuciowy pozwalający na orientację w ludzkiej społeczności. Sąd moralny nawet w odniesieniu do cnót sztucznych, a więc dotyczący moralnej wartości konkretnego czynu, pozostaje zawsze mniej czy bardziej prawdopodobny (choć podobnie jak w odniesieniu do sądów o przyrodzie Hume podaje warunki uprawdopodobniającego taki sąd).

Hume'owi bardzo zależało na przeprowadzeniu linii demarkacyjnej pomiędzy poznaniem (choćby i jedynie prawdopodobnym) a całkiem nieuprawnionymi sądami, często mającymi za podstawę jedynie czyjeś subiektywne przeżycia. Hume, wnikliwy obserwator codziennego życia, miał zapewne możliwość nie raz zaobserwować, jak głębokie przeżycie brane było za bezsporną prawdę. Jak jednak pamiętamy, dla Hume'a za niewątpliwie pewne sądy można uznać jedynie twierdzenia matematyki. Przypuszczony przez szkockiego

<sup>25</sup> Por. słynne stwierdzenie Hume'a: „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie.” (*Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 2, 188.) Na temat stosunku rozumu do uczuć zob. A. Grzebiński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, 269-347.

<sup>30</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., 41 i nast.

filozofa atak na tradycyjną metafizykę nie mniej niż w pojęcie substancji wymierzony jest w możliwość upodobnienia sądów praktycznych do sądów matematyki: właściwego im kryterium pewności nie spełnia żadna szczegółowa norma postępowania, czy dogmatycznie pojmowana prawda religijna. W takim rozwiązaniu pobrzmiewają nie tak odległe echa Hobbesowskiej wizji oddzielenia praktyki sprawowania władzy i dostarczającego prawdy poznania, które władzę miałyby legitymizować<sup>31</sup>. Idzie tym samym Hume również szlakiem wytyczonym przez Locke'a, dla którego natywizm oznaczał bezkrytyczne godzenie się na niepoddane krytycznej analizie półprawdy. Rozumowanie moralne nie daje się sprowadzić do rozumowania racjonalnego w Hume'owskim znaczeniu tego słowa. Prawdy moralne nie są dowodliwe w takim samym sensie, jak prawdy arytmetyki.

Na chwilę jeszcze powróćmy do pewnej kwestii szczegółowej. Nieuprawnione sądy metafizyczne stają się zabobonami, dopóty dzięki właściwemu opisowi ludzkiej natury nie wskażemy, że wiele sądów nie sprowadza się do samych operacji rozumu, ale ma u swej podstawy „jedynie” uczucia. Zdaniem Hume'a, wiele dotychczasowych sądów metafizyki należy właśnie do tego rodzaju twierdzeń. Właściwe zakreślenie granic rozumu każe postawić, zdaniem Hume'a, możliwość tradycyjnego, tzw. ontologicznego dowodu na istnienie Boga, czy dowodzenie istnienia świata. Istnienie Stwórcy musi pozostać sprawą wiary, istnienie niezależnego od człowieka świata - sprawą przeświadczenia. W podobny sposób Hume analizuje pojęcie wolności. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, poszukując źródła idei związku przyczynowo-skutkowego wskazuje, że jednym ze źródeł, z których próbowano wywieść tę ideę, był akt wolicjonalny człowieka.

Jednak, jak wykazuje Hume, akt woli dany jest w doświadczeniu jedynie jako pewna impresja refleksyjna (Hume zalicza wolę do uczuć bezpośrednich) oraz towarzyszące jej doznanie zmysłowe, którego ma być domniemaną przyczyną (np. chęć podniesienia ręki - widok jej ruchu). Bezpośrednie doświadczenie „milczy” jednak o relacji łączącej obie treści. Można w zrozumiały sposób wykazać czyjeś sprawstwo nie poprzez akt introspekcji, ale po-

<sup>31</sup> Por. R. Burger, *Śmiertelny bóg. Rozważania na temat lewiatana i pewnej ilustracji*, tłum. z niem. A. Kluba, *Przegląd Polityczny* 79/80 (2006), 54-58.

przez wiązanie czynu z czymś przejawiającym się charakterem. Inaczej mówiąc, określenie sprawstwa nie jest introspekcji dane poprzez uczucie, ale może zostać racjonalnie wywnioskowane. Ludzka wolność, podobnie jak domniemana substancja myśląca, okazuje się jedynie założeniem, nigdy nie jest dana w bezpośrednim doświadczeniu.

Czego zatem na dobrą sprawę dotyczyłaby ocena moralna? Tradycyjnie chcąc określić czyjąś odpowiedzialność za dokonany czyn, samorzutne, celowe i przemyślane działanie człowieka przeciwstawia się uwarunkowaniom, na które nie miał wpływu: na przykład przyczynowo-skutkowemu działaniu czynników naturalnych czy nawet silnemu zaburzeniu emocjonalnemu, które sprawia, że człowiek nie mógł w chwili dokonania czynu w pełni za nie odpowiadać. Jednakże takie przeciwstawienie dwóch porządków: celowościowego, właściwego świadomemu człowiekowi, i mechanicznemu, przyczynowemu porządkowi czynników nieświadomych, opierałoby się na założeniu dwóch rodzajów substancji. Zamiast tego Hume przedstawia projekt, w którym ocenie podlegałyby mniej czy bardziej zmienne cechy czyjegoś charakteru. Takie rozwiązanie respektuje zarówno osiągnięcie filozofii spekulatywnej, która pozwoliła określić osobę jedynie jako wiązkę percepcji, jak i badania uczuć prowadzące do rozpoznania kluczowej roli, jaką przy tworzeniu idei zarówno samego siebie, jak i innych ludzi odgrywa odźwięk uczuciowy.

Oznacza to niezależność rozstrzygnięć metafizycznych i moralnych. Założenie istnienia substancjalnego podmiotu okazuje się niemożliwe do potwierdzenia na gruncie filozofii teoretycznej. Chociaż istnienie niezmiennego w czasie podmiotu, rozumianego jako substancjalna, trwała dusza, okazuje się postulatem filozofii praktycznej. Zamiast dającej się wykazać w doświadczeniu bądź racjonalnie udowodnić substancji jako niezmiennej podstawy działania, można, zdaniem Hume'a, mówić co najwyżej o poczuciu własnego ja i wymaganiu tożsamości w relacjach społecznych, także na gruncie etyki. Nie oznacza to jednak, że nie można zbudować teorii etycznej, która jest funkcjonalna nawet w obliczu fiaska metafizyki.

**THE PLACE OF ETHICS IN DAVID HUME'S PHILOSOPHICAL SYSTEM**

## Summary

Commentators of Hume's thought do not agree on the problem of its coherence and not rarely they announce that it is a collection of sceptical doubts directed towards the seventeenth-century metaphysics of substance. One of the most interesting problems is the supposed gap between the phenomenologist approach of Humean epistemology, as represented in the first book of his *Treatise* and in *Enquiry Concerning Human Understanding*, and commonsensical theory of practical philosophy: ethics, politics, economy, found in *Enquiry Concerning the Principles of Morals* and some essays. In the paper I try to defend systematic character of his philosophy. According to Hume's own statements, various parts of his philosophy represent succeeding parts of his "science on man", e. g. on human nature. A link between the two main parts of Hume's is to be found in his theory of ethics. There he rejects a metaphysical notion of 'substance', typical for the seventeenth-century thought, and endeavours to establish a new theory based on "experimental" or empiricist method. Thus he shows that our moral distinctions have nothing in common with metaphysical assumptions.