

KONCEPCJE I PROBLEMY FILOZOFII ZŁA

pod redakcją

Ryszarda Wiśniewskiego i Marcina Jaranowskiego



WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK
TORUŃ 2009

Recenzent
Lesław Hostyński

Projekt okładki
Marcin Jaranowski

Opracowanie redakcyjne
Magdalena Bizior-Dombrowska

ISBN 978-83-231-2439-9

Printed in Poland

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Toruń 2009

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. (56) 611 42 95, fax (56) 611 47 05
e-mail: dwyd@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax (56) 611 42 38
e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie I
Skład: Maciej Mikulski
Druk: Drukarnia Cyfrowa UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

SPIS TREŚCI

- Marcin Jaranowski, Ryszard Wiśniewski
Przedmowa: kilka słów o powierzchowności zła | 7
- Adam Grzeliński
Kategoria zła w empiryzmie Davida Hume'a | 13
- Tomasz Kupś
„Zło radykalne”
z perspektywy filozofii religii Immanuela Kanta | 35
- Magdalena Bizior-Dombrowska
Nuda jako źródło zła w ujęciu Sorena Kierkegaarda | 51
- Krzysztof Stachewicz
Zło w filozofii dialogu: Buber - Levinas - Tischner | 71
- Iwona Stachowska
Związki ciała ze złem
w kontekście Sartrowskich analiz cielesności | 97
- Ewa Podrez
Zło a kompromis. Dylematy natury moralnej | 119
- Piotr Domeracki
Zła samotność.
W kręgu malistycznych koncepcji samotności | 139
- Marcin T. Zdrenka
Powinowactwo zła i głupoty. Kierunki poszukiwań | 165
- Marcin Jaranowski
Zgorszenia, rozczarowania... | 195
- Ryszard Wiśniewski
Problem samobójstwa moralnego | 231
- Conceptions and Problems
of the Philosophy of Evil (Summary) | 263

Adam Grzeliński

Kategoria zła w empiryzmie Davida Hume'a

W 1993 roku Szkocka Biblioteka Narodowa pozyskała nieznaną wcześniej manuskrypt Davida Hume'a¹. Niewielkich rozmiarów rękopis - zapisana złożona na pół ćwiartka papieru - miał stanowić zapewne fragment większej całości, gdyż oznaczony został jako jej „rozdział siódmy” i zawiera „czwartą obiekcję” przeciwko argumentowi za dobrocią Stwórcy. Tematycznie fragment ten wpisuje się w problematykę późnych dzieł Hume'a, takich jak *Dialogi o religii naturalnej* i *Naturalna historia religii* oraz obrazoburcze eseje *O nieśmiertelności duszy* i *O samobójstwie*. Hume rozważa w nim prawomocność hipotezy religijnej głoszącej dobroć Stwórcy na podstawie przewagi, jaką w doczesnym świecie ma dobro nad złem. Zdaniem Hume'a hipoteza taka napotyka przynajmniej dwie nieprzezwyciężalne trudności. Po pierwsze, argument taki zrównuje dobroć Stwórcy i jego mądrość, czyni to jednak w sposób nieuprawniony, bowiem mądrość odnosi się do władz poznawczych (do rozumowania), podczas gdy

¹ Rękopis ten dostępny jest w niezwykle starannym krytycznym wydaniu M. A. Stewarta w zbiorze *Hume and Humes Connections*, ed. M. A. Stewart and J. P. Wright, Edinburgh 1994. Informacje na temat domniemanych okoliczności powstania oraz szczegóły na temat pochodzenia rękopisu podaję na podstawie zawartych tam komentarzy wydawcy. Początek niniejszego artykułu wykorzystałem we wstępie do przekładu wspomnianego tekstu (*Czwarta obiekcja*, tłum. A. Grzeliński, „Nowa Krytyka” 2007, nr 20-21).

dobroć należy do orzeczeń moralnych. Tymczasem rozumowanie, przekonuje Hume w siódmym rozdziale *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, może być albo „demonstratywne” (pewne, oparte na zasadzie niesprzeczności) i dotyczyć relacji pomiędzy ideami, bądź „moralne” i orzekać o faktach, o tym, co nie daje się sprowadzić do samych treści doświadczenia dostępnych umysłowi. Stąd rozumowanie takie może być co najwyżej prawdopodobne. Jego przykładem mogą być wszelkie sądy na temat świata i innych ludzi, a także rozumowanie moralne. Sądy moralne oparte są na uczuciu aprobaty bądź dezaprobaty, jaką w obserwatorze budzi czyn, którego źródłem jest pewna - cnotliwa lub występna — osoba.

Po drugie, jak zauważa Hume, dobro i zło nie są cechami ilościowymi, przez co nie jest możliwe oszacowanie ich wzajemnego stosunku, sam zaś rachunek dobra i zła, uwzględniający częstotliwość i siłę, musiałyby w najlepszym razie przypominać szacunek stosunku ilości mężczyzn do kobiet dokonywany jedynie na podstawie osobistego doświadczenia w sytuacji, gdy nie dysponujemy rejestrami urodzin i śmierci. „Gdyby zło przeważało w świecie, w oczywisty sposób nie mielibyśmy żadnych dowodów dobroci najwyższej istoty. Jeżeli nawet jednak w świecie dominuje dobro, to przeważa w tak niewielkim stopniu i jest okupione tak wielką ilością zła, że nigdy nie może stanowić takiego dowodu”². A zatem, dowodzi Hume, niemożliwa jest nie tylko tradycyjna teologia, która dowodziła istnienia i atrybutów Stwórcy, ale także hipoteza deistów, głoszących dobroć Stwórcy na podstawie celowości odnajdowanej w przyrodzie, której piękno miałyby być przejawem dobra.

Jakkolwiek tematycznie fragment ten wpisuje się w krytykę racjonalnej teologii dokonywaną przez Hume'a

2 Cyt. za: M. A. Stewart, *An Early Fragment on Evil*, w: *Hume and Hume's Connections*, s. 168.

w późniejszej twórczości, to wiele faktów przemawia za jego wcześniejszym pochodzeniem³. Fragment ten zawiera fundamentalne dla filozofii Hume'a rozróżnienie pomiędzy rozumnością (*intelligence*) Stwórcy i jego dobrocią (*benevolence*). Rozróżnienie to Hume wyjątkowo silnie akcentuje również w *Traktacie*, przeciwstawiając rozum (*reason*) i cnotę (*virtue*). Teza ta, uznająca niezależność sądów o faktach i sądów dotyczących wartości, jest jednym z najlepiej znanych i najczęściej komentowanych tez Hume'owskiej etyki:

W każdym systemie moralności, z jakimi dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie jest i nie jest, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem powinien i nie powinien. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to powinien albo nie powinien jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co się wydaje całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli

3 Analiza manuskryptu dokonana przez M. A. Stewarta (charakter pisma, podział na *sections*, słownictwa, nawet rodzaju papieru) sytuuje omawiany fragment jako chronologicznie zbliżony do *Traktatu o naturze ludzkiej*. Stąd można za Stewartem wnioskować, że stanowi on jedną z części wczesnego dzieła usuniętą przez filozofa w obawie przed reakcjami czytelników.

nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum⁴.

Odnalezienie zagubionego wcześniej fragmentu jest dobrą okazją do spojrzenia na dwa uzupełniające się problemy: całościowy charakter pisarstwa filozoficznego Humea oraz znaczenie, jakie w tworzonym przez Szkota systemie filozoficznym zajmuje problematyka zła. Zauważmy, że zgodnie z zastrzeżeniem poczynionym przez filozofa na początku *Traktatu*, całość dociekań należy traktować jako próbę stworzenia zarysu „pełnego systemu nauk, budowanego na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą oprzeć się pewnie”⁵. System taki dzieli się na cztery zasadnicze części: logikę (obejmującą treść I księgi *Traktatu* oraz *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*), etykę (treść zarówno drugiej i trzeciej części *Traktatu* oraz *Badania dotyczących zasad moralności*, a także krótkiej przeróbki drugiej części *Traktatu* zatytułowanej *Rozprawa o uczuciach*⁶), estetykę (a właściwie podstawy teorii sztuki wyłożone przede wszystkim w eseju *Sprawdzian smaku*), oraz politykę (problematykę tę Hume podejmuje pod koniec trzeciej księgi *Traktatu* oraz w późniejszych esejach).

W przedstawionym systemie wiedzy o ludzkiej naturze Hume przeformułowuje tradycyjnie podnoszone przez filozofię problemy duszy, ciała, relacji człowieka i świata w taki sposób, aby wykazać błędy dotychczasowej tradycyjnej siedemnastowiecznej metafizyki i przedstawić spójny system wiedzy, który ma spełniać dwa podstawowe warunki:

4 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1966, t. 2, s. 259-260.

5 Tamże, t. 1, s. 6.

6 *Rozprawa o uczuciach*, przekład dokonany w ramach doktoranckiego translatorium z j. angielskiego w IF UMK, „Filo-Sofija” 2009, nr 1 (8).



- a) wszystkie użyte w nim pojęcia muszą posiadać korekty w doświadczeniu bądź warunkować zrozumiałość jego opisu;
- b) opis natury ludzkiej powinien być kompletny, tj. pozwalać wyprowadzić z podstawowych zasad opis wszystkich aspektów ludzkiej natury.

Powyższe założenia należy opatrzyć krótkim komentarzem. Realizowany przez Hume'a empirystyczny program filozofii nie zakłada możliwości sprowadzenia opisu ludzkiej natury do prezentacji bezpośredniego opisu doświadczenia, ale, jak czytamy we wstępie do *Traktatu*, ma ukazać doświadczenie w sposób zrozumiały dla rozumu⁷. Dlatego posługuje się on terminami: „percepcja”, „impresja”, „idea”, wskazującymi na różne funkcje poszczególnych władz umysłu, np. zmysłowość, wyobraźnia czy rozum. Stąd pojęcia takie jak „impresja czerwieni” czy „idea ojcobójstwa” z jednej strony muszą odnosić się do treści doświadczenia⁸, z drugiej jednak odwołują się do zrozumiałych zależności funkcji zmysłowości (impresja) i wyobraźni (idea), wreszcie do rozumienia użytych pojęć (nie tylko „idea”, „impresja”, ale także „czerwień”, „ojcobójstwo”). Dlatego oprócz pojęć odnoszących się do treści doświadczenia opis ludzkiej natury musi jednocześnie treści te w zrozumiały sposób porządkować.

Zaproponowana przez Hume'a procedura prowadzi do odrzucenia tradycyjnej metafizyki wraz z jej naczelną kategorią substancji (pod którym to pojęciem należałoby rozumieć dający się ująć jedynie rozumowo substrat doświadczenia) zarówno w odniesieniu do domniemanego podłoża zjawisk zmysłowych konstytuujących niezależne od umysłu rzeczy,

⁷ Tamże, s. 9.

⁸ , Procedurę tę Hume stosuje np. w poszukiwaniach znaczenia idei przyczyny i skutku w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* w rozdz. VII.

jak i do podłoża uczuć - domniemanej substancji duchowej. Takie pojęcie nie odnosi się do żadnych danych doświadczenia. W zamian Hume proponuje taki opis natury ludzkiej, który ukazuje konstytuowanie się w doświadczeniu bieguna podmiotowego oraz przedmiotowego poprzez zasadnicze relacje pomiędzy „ja” i „światem”, a także pomiędzy różnymi podmiotami tworzącymi ludzką społeczność.

Zarówno w *Traktacie*, jak i w odnalezionym niedawno fragmencie, niemożliwe jest orzeczenie przewagi dobroci czy zła w świecie, niemożliwe jest również określenie z góry, jaka jest ludzka natura. Tym samym podważona zostaje nie tylko koncepcja natury jako „mądrej zastępczyni Opatrzności” głoszona przed Humeem przez Platoników z Cambridge i ich kontynuatorów w rodzaju Shaftesburyego i Hutchesona, ale również wszelkie określenia natury człowieka dokonywane wcześniej np. przez Hobbesa czy Rousseau.

Zauważmy jednak, że sprzeciw wobec przesądzeń metafizycznych określających niejako z góry, czy człowiek jest dobry czy zły, bądź czy przyroda jest tworem celowym, w którym suma dobra przeważa nad sumą zła, nie usuwa kwestii obiektywności zła. Wysiłek Humea zmierza w kierunku wskazania na zrozumiałe znaczenie pojęcia zła jako subiektywnego przeżycia, a także jako zjawiska, któremu można przypisać status obiektywności.

Program Humea stara się wypełnić założenia brytyjskiego empiryzmu przedstawione w Lockeowskiej teorii umysłu sprowadzonego do roli czystej tablicy. Hume opisuje całość doświadczenia pod kątem udziału poszczególnych jego funkcji⁹,

⁹ Takie ujęcie doświadczenia możliwe jest dopiero z perspektywy całości systemu filozoficznego Humea. W *Traktacie* perspektywa stopniowo odsłania się, poczynając od czwartej części tomu *O rozumie*, w której odrzuca kolejno twierdzenie o substancjalności podmiotu poznawczego i tworzących świat przedmiotów zmysłowych.

takich jak zmysłowość, pamięć, wyobraźnia, rozumowanie i rozumienie oraz w dwóch zasadniczych aspektach: zmysłowości i uczuć, które wyróżnione są poprzez dwa podstawowe rodzaje percepcji umysłu: zmysłowych i refleksywnych.

W ujęciu Hume'a taka analiza doświadczenia, gdy przeprowadzić ją do końca, pozwala w zrozumiały sposób określić znaczenie wielu twierdzeń dotychczasowej metafizyki: przede wszystkim twierdzenia o substancjalnym charakterze pozaumysłowych rzeczy na równi z teorią substancjalnego podmiotu. Do takich twierdzeń należy również przekonanie o spajającej świat celowości, będącej przejawem dobroci Stwórcy, którego istnienie, zgodnie z roszczeniami dotychczasowej metafizyki, byłoby dowodliwe. Wszelkie rozumowe orzeczenia mówiące o dobroci Boga — podobnie jak apriorycznie przyjmowane określenia ludzkiej natury, do których dochodzili Hobbes czy Rousseau — byłyby z przyjętej przez Hume'a perspektywy niemożliwe. Nie tylko w niedopuszczalny sposób uogólniają dostępne doświadczenie, ale, co jeszcze bardziej istotne, zasadzają się na podstawowej pomyłce, jaka zdaniem szkockiego filozofa legła u podstaw nowożytnej metafizyki: błędnego rozpoznania różnych funkcji doświadczenia w sądach budujących obraz człowieka i świata, a co za tym idzie, niewłaściwego rozpoznania udziału rozumu w sądach egzystencjalnych i moralnych.

Powróćmy na chwilę do niedawno odnalezionego wczesnego fragmentu pism Hume'a. Kluczowe dla analizy możliwości dowodzenia dobroci i wszechmocy Stwórcy jest wprowadzone przez Hume'a rozróżnienie pomiędzy mądrością (*intelligence*) i dobrocią (*benevolence*). Ale rozróżnienie to może być zrozumiałe jedynie w takim zakresie, w jakim opisuje dwa aspekty ludzkiej natury: poznawczy i moralny. Jak pisze Hume w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*: „Mamy tylko taką ideę istoty najwyższej, jaką czerpiemy

z refleksji nad własnymi władzami"¹⁰. Odpowiedzi o naturę zła czy dobra należy zatem poszukiwać w ludzkiej naturze.

Poznanie skrywa w sobie element nieracjonalny i nie daje się ująć jedynie jako efekt działania rozumu, skoro „wszystkie przedmioty rozumu lub badania rozumu ludzkiego można w sposób naturalny podzielić na dwa rodzaje, tj. na stosunki między ideami i na fakty”¹¹. O ile rozumowanie dotyczące idei ogranicza się do treści dostępnych umysłowi i ma charakter demonstratywny i opiera się na zasadzie sprzeczności, o tyle rozumowanie dotyczące faktów musi opierać się na przeświadczeniu (*belief*). Przeświadczenie jednak nie daje się sprowadzić do demonstratywnych operacji rozumu, faktów zaś nie sposób udowodnić. Hume podaje jedynie warunki,

V;

„Przeświadczenie” jest tym pojęciem w systemie Hume’a, za pomocą którego nazywa on pierwotną zasadę ludzkiej natury, jaką jest współkonstyтуowanie podmiotu poznawczego i poznawanych przez niego przedmiotów jawiących się jako odeń niezależnie. Hume zauważa, że przeciwstawienie przedmiotu i podmiotu poznania jest co prawda warunkiem procesu poznawczego, jednak przeciwstawienia takiego nie powinniśmy rozumieć jako niezależności obu biegunów doświadczenia. W rzeczywistości uzupełniają się one i wzajemnie warunkują. W odróżnieniu od rozumowania, opierającego się na przeświadczeniu, opis funkcjonowania sądów moralnych wymaga wprowadzenia jeszcze jednego pojęcia porządkującego opis doświadczenia: „oddźwięku uczucio-

10 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 89.

11 Tamże, s. 33.

wego" (*sympathy*). Opis ludzkiej natury sprowadzający ją tylko do funkcji poznawczej jest jednostronny — nie ujmuje niezwykle istotnej płaszczyzny uczuć (*passions*) i kształtowanych na ich podstawie sądów moralnych. Zadaniu temu służy pojęcie „oddźwięku uczuciowego” — pozwala ono opisać Uczucia na płaszczyźnie międzypersonalnej. Hume wyraźnie rozróżnia uczucia bezpośrednie (takie jak pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieja, obawa itp.¹²) i te, których opis wymaga zapośredniczenia w relacjach międzypersonalnych (miłość, nienawiść, duma, pokora). Wszystkie te uczucia określone zostają przezeń jako „gwałtowne”, w przeciwieństwie do „łagodnych” uczuć, które dotyczą „piękna i brzydoty w działaniach, w utworach artystycznych i w przedmiotach zewnętrznych”¹³.

Taki opis umożliwia odpowiedź na pytanie o znaczenie takich pojęć jak „dobro” czy „zło”, co więcej, możliwe jest ukazanie ich rozumienia na trzech uzupełniających się płaszczyznach: podmiotowej, międzypersonalnej i obiektywnej.

Na płaszczyźnie pierwszej zło nie oznacza nic innego, jak specyficzne doznanie zmysłowe przykrości (*pain*) oraz towarzyszące mu uczucia wstrętu, smutku, obawy, rozpacz i innych¹⁴. Zgodnie z przedstawioną przez Humea eksplikacją powstawania uczuć, każde z nich towarzyszy pewnemu doznaniu zmysłowemu. „Impresja najpierw uderza nasze zmysły — pisze Hume — i sprawia, że spostrzegamy ciepło lub zimno, głód lub pragnienie, przyjemność lub przykrość taką lub inną. Kopię tej impresji tworzy sobie umysł i kopia ta pozostaje, gdy znika impresja: tę nazywamy ideą. Ta idea przyjemności lub przykrości, gdy powraca w duszy, wywołuje nowe impresje pożądania lub wstrętu, nadziei lub oba-

12 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 11.

13 Tamże, s. 10.

14 Tamże, s. 11.

wy, które można słusznie nazwać impresjami refleksywnymi, gdyż z niej pochodzą"¹⁵. Takie doświadczenie może być komunikowalne jedynie poprzez odwołanie do analogii i zasad kojarzenia. Osoba, chcąc zakomunikować innej doznawane przez siebie uczucie, wywołuje w niej ciąg skojarzeń, które prowadzą do wyobrażenia bądź przypomnienia sobie przez ową osobę analogicznego przeżycia. Ale w tym przypadku można mówić co najwyżej o pewnej analogii.

Czy jednak zło i dobro pozostają tylko subiektywnym i indywidualnym doznaniem jednostki? Zarówno zło, jak i dobro mogą dotyczyć jednak również relacji pomiędzy osobami. „Dobro” i „zło” mogą być pojęciami odnoszącymi się do uczuć, których właściwa eksplikacja domaga się odwołania do przedstawionej przez Humea koncepcji tożsamości osobowej oraz do pojęcia oddźwięku uczuciowego.

Jest istotnie oczywiste - pisze Hume - że gdy wczuwamy się we wzruszenia i uczucia innych ludzi, to te poruszenia zjawiają się najpierw w naszym umyśle jako zwykłe idee i pojmujemy je jako należące do innej osoby, tak jak pojmujemy je jako należące do innej osoby, tak jak pojmujemy jakikolwiek inny fakt. Jest również oczywiste, że owe idee pobudzeń należących do innych osób zamieniają się w same te impresje, które reprezentują, i że te uczucia powstają w zgodności z obrazami, które na ich podstawie formujemy¹⁶.

Oddźwięk uczuciowy pozwala na rozpoznanie przez osobę cudzych stanów uczuciowych poprzez odwołanie do zasad kojarzenia. Co więcej, wskazane przez Hume'a cztery zasadnicze uczucia pośrednie powstają tylko w relacjach międzyludzkich. Mają one wspólny przedmiot (miłość i nie-

15 Tamże, s. 21.

16 Tamże, s. 370.

nawiść ma za swój przedmiot inną osobę, pokora i duma odnoszą się do uczuć, jakimi obdarzamy własne „ja”) i są doznaniem przyjemnymi (miłość, duma) bądź przykrymi (pokora, nienawiść). Taka systematyka uczuć pośrednich (na ich określenia Hume używa terminu *sentiments*) pozwala ukazać zło i dobro jako pewne przyjemne czy przykre doznania, które mogą stać się udziałem człowieka jedynie w relacjach międzyosobowych.

W tym przypadku trudno jeszcze mówić o obiektywnym statusie zła i dobra, gdyż są one uzależnione od rodzaju relacji wiążących różne osoby współtworzące społeczność. Zdaniem Hume'a oddźwięk uczuciowy sprawia, że społeczność przypomina gabinet luster wzajemnie odbijających się w sobie. Jednak uczucia łączące poszczególnych ludzi zależą od wielu czynników. Hume odwołuje się do zasad kojarzenia przez wyobraźnię, by wskazać na różnice pomiędzy stosunkiem łączącym ludzi pochodzących z różnych — mniej czy bardziej odległych - miejsc, na związek pokrewieństwa podobieństwa.

Ocena danej osoby jako źródła doznawanych w ten sposób przykrości czy przyjemności jest zależna od stosunków łączących nas z nią. Na tej płaszczyźnie zło jest określeniem specyficznych uczuć doznawanych przez ludzi w stosunku do siebie. Nienawiść i pokora uzupełniają się wzajemnie: nienawidzimy osoby, w stosunku do której odczuwamy pokorę.

Jak jednak widzieliśmy w przytoczonym przed chwilą fragmencie *Traktatu*, proces oddźwięku uczuciowego pozwala (w dość złożonym procesie kojarzenia idei i impresji¹⁷) doznać uczuć jako „faktu”, a więc jako uczuć należących do jakiejś innej osoby istniejącej niezależnie od aktualnego doświadczenia. Tym samym problem tożsamości osobowej podjęty

17 Dokładnie proces ten przedstawiony jest w *Traktacie*, ks. II, cz. I, rozdz. 11.

przez Hume'a pozwala ująć osobę inaczej niż w kartezjańskiej tradycji filozoficznej. Prowadzone w myśle empirystycznych założenia poszukiwania w doświadczeniu jakichkolwiek bezpośrednich danych własnego „ja” dały wynik negatywny, co przekreśla możliwość określenia podmiotu jako trwałej, niezmiennej w czasie substancji myślącej posiadającej określone atrybuty. Należałoby wręcz uznać, że znaczenie pojęcia „osoba” konstituuje się na dwóch płaszczyznach: relacji do świata (poprzez proces przeświadczenia) oraz innych osób (poprzez proces oddźwięku uczuciowego). W tym ostatnim przypadku, jak widzieliśmy, oddźwięk uczuciowy pozwala na określenie osoby jako przedmiotu uczuć pośrednich. Z kolei „przeświadczenie” i „oddźwięk uczuciowy” są tymi pojęciami w teorii Hume'a, które jakkolwiek centralne dla tworzonej nauki o ludzkiej naturze, pozostają już niedefiniowalne¹⁸.

Pierwotne doświadczenie umysłu jako wiązki percepcji zostaje doprecyzowane poprzez odniesienia do świata i społeczności. „Umysł to teatr pewnego rodzaju - czytamy w jednym z najbardziej znanych fragmentów *Traktatu o naturze ludzkiej* — gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przynoszą 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”¹⁹.

Zamiast pojmować podmiotowość substancjalnie, Hume określa podmiotowość w sposób dynamiczny, jako konstytu-

18 Hume wskazuje jedynie na funkcjonowanie zarówno *belief*, jak i *sympathy* w opisie doświadczenia, ale akcentuje niemożliwość odpowiedzi na pytanie o powody, dla których umysł w doświadczeniu musi odnosić się do pewnych percepcji jako do faktów (a więc o to, dlaczego w ogóle przypisuje pewnym percepcjom pozaumysłowe korelaty — rzeczy należące do niezależnego od umysłu świata i innych realnie istniejących osób). W związku z tym należy uznać, że oba pojęcia stanowią na gruncie nauki o ludzkiej naturze pojęcia pierwotne.

19 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 328.

ującą się w doświadczeniu. Dla tego na charakter osoby składa się wiele, w różnym stopniu zmiennych w czasie, cech, które mogą być oceniane zarówno przez nią samą, jak i przez inne osoby, w zależności, czy można je uznać za przyczyny zła bądź dobra. Co więcej, zdaniem Hume'a orzeczenie własnej wartości osoby (charakteru cnotliwego bądź występnego) nigdy nie może być dokonane bezpośrednio przez samą osobę, ale musi być zapośredniczone oceną innych. Rozwiązanie problemu tożsamości osobowej, które nie odwołuje się do pojęcia substancji myślącej, unieważnia co prawda wiele dyskusji dotyczącej wcześniejszych orzeczeń takich filozofów jak Hobbes czy Rousseau dotyczących ludzkiej natury jako cnotliwej bądź występnej, ale jednocześnie pozostawiają problem zmienności w czasie wiązki percepcji, jaką jest umysł lub osoba. Skoro nie istnieje ścisła tożsamość osoby różnych momentach czasu, to pod znakiem zapytania staje; możliwość orzeczeń moralnych czy odpowiedzialności za popełnione wcześniej czyny. Poza tym takie orzeczenia, jak "godny miłości" lub „zasługujący na pogardę”, jakkolwiek odnoszą się do pewnego rodzaju doświadczenia zła i dobra, to jednak domagają się obiektywnego miernika, aby można je było uznać za określenia moralne.

Tylko wówczas - czytamy w *Traktacie* - gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym lub złym moralnie. Prawda, że te uczucia, płynące z interesu i względów moralnych, łatwo pomieszać jedne z drugimi; i przechodzą w sposób naturalny jedne w drugie. [...] Ale człowiek o subtelnym uchu, który ma władzę nad sobą, może rozdzielić te uczucia i obdarzyć pochwałą to, co na nią zasługuje²⁰.

20 Tamże, t. 2, s. 263.

Zauważmy, że etyka Hume'a ma przede wszystkim charakter opisowy, a nie normatywny. „Humea nie interesuje - komentuje w swej monografii A. Glathe - [...] ani obrona norm, ani ich tworzenie, ale opis norm oraz ich powstawania na bazie tego, co uważa on za fundamentalne właściwości ludzkiej natury”²¹. Dlatego opisy przedstawione w *Traktacie* nie odsyłają do normatywnego wyznaczania, jakie uczucia moralne ludzie powinni żywić wobec pewnych zdarzeń, a jedynie zwierają „sprawozdanie” z tego, jakie uczucia z wy- k l e takim zdarzeniom towarzyszą.

Filozofia moralna - czytamy w *Traktacie* — ma tę niekorzystną właściwość, której nie znajdziemy w filozofii naturalnej, że zbierając swoje obserwacje faktów nie może czynić tego celowo, z premedytacją, wedle takiej metody, iżby rozstrzygnąć ostatecznie każdą trudność, jaka może powstać. [...] Musimy więc zbierać w tej nauce nasze obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one ukazują się w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach. Gdy obserwacje tego rodzaju rozumnie zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności [...] w stosunku do wszelkiej innej nauki, wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego²².

Jednym z zadań, jakie Hume stawiał przed swą filozofią, była budowa systemu etycznego, który spełniałby wymogi filozofii doświadczalnej: ukazywałby powstawanie i funkcjonowanie norm moralnych w taki sposób, że można by dociekania te umieścić w całości nauki o ludzkiej naturze. Chociaż więc w późniejszych dziełach zarzuca dokładny

21 A. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley-Los Angeles 1950, s. 22.

22 D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 10.

opis funkcjonowania ludzkiej natury na rzecz przedstawienia efektów, do jakich prowadziły badania podjęte we wczesnym *Traktacie o naturze ludzkiej*, to dziełem, które uważał za najbardziej doniosłe, nie były *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, zawierające m.in. krytykę pojęcia związku przyczynowo-skutkowego, ale *Badania dotyczące zasad moralności*, jednakże nawet w zakończeniu *Traktatu* podkreśla całościowy charakter tego dzieła, którego zwieńczeniem ma być teoria etyczna. „Ogólnie biorąc — pisze tam — mam nadzieję, że nic nie brakuje do tego, ażeby ściśle było uzasadnienie tego systemu etyki. Jesteśmy pewni, że oddźwięk uczuciowy jest bardzo potężnym czynnikiem w naturze ludzkiej. Jesteśmy też pewni, że ma on wielki wpływ na nasze poczucie piękna, zarówno gdy patrzymy na rzeczy fizyczne, jak gdy wydajemy sąd o sprawach moralnych”²³.

W gruncie rzeczy Hume stara się wykazać, że pojęcie substancjalnego charakteru podmiotu wcale nie jest potrzebne dla dobrej teorii moralnej. Zamiast tego, skoro zgodnie z założeniami empiryzmu pojęcie podmiotu poznawczego nie odsyła do żadnych treści doświadczenia, teorię taką należy oprzeć na zasadach ludzkiej natury. W szczególności zaś zadaniem Hume'a staje się wykazanie, jak konstytuuje się sąd moralny, który, choć oparty na uczuciu moralnym, zostaje poddany „korygującej” roli rozumu po to, aby zapewnić jego obiektywność. Rozróżnienia, jakie Hume wprowadza w opisie uczuć, dotyczą — jak widzieliśmy — przede wszystkim wyodrębnienia tej ich klasy, której opis wymaga odwołania się do pojęcia oddźwięku uczuciowego. Dopiero wśród nich można wskazać na specyficzne uczucia mogące stać się podstawą sądów moralnych. Nie oznacza to jednak, że teoria taka jest emocjonalistyczna, że sądy moralne oparte są jedynie na uczuciu aprobaty bądź dezaprobaty powstającej

w obserwatorze, który ma dokonać oceny charakteru osoby dokonującej czynu. Hume co prawda pisze, że „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”²⁴, ale w sądach moralnych rolą rozumu jest rozstrzygać, czy spełnione są warunki właściwej (tj. bezinteresownej) oceny²⁵. Sądy wartościujące okazują się zależne od rozumu pośrednio: rozum może odgrywać rolę kontrolera sprawdzającego niesprzeczność ciągu sądów, przede wszystkim zaś dysponuje procedurą potwierdzającą, czy spełnione są warunki prawidłowego wydawania takich sądów. Do warunków takich można zaliczyć pełną wiedzę na temat okoliczności zdarzenia, normalny stan umysłu, brak uprzedzeń i bezstronność.

Tak zarysowana teoria moralna Humea w bezpośredni sposób odsyła do tworzonej na kartach *Traktatu* koncepcji tożsamości osobowej. Jak widzieliśmy, istnienie tożsamej ze sobą w różnych momentach czasu prostej substancji „podmiotu jako takiego” w wymiarze teoriopoznawczym będącej podstawą doświadczenia, na płaszczyźnie filozofii praktycznej zaś przedmiotem orzeczeń moralnych, może być co najwyżej założona, lecz nigdy nie poparta doświadczeniem. Zamiast tego można mówić jedynie o tożsamości „luźnej” obejmującej ciąg pewnych doświadczeń, treści zarówno zmysłowych, jak i uczuć. W owym „teatrze pewnego rodzaju”, jak ujmuje to Hume, poszczególne treści zjawiają się kolejno, są zmienne w czasie tak, jak zmienia się w czasie ludzki charakter. Pewne jego cechy są względnie stałe, inne — ulotne.

24 Tamże, s. 188.

25 To właśnie ta rola rozumu w korygowaniu uczuć leży u podstaw rozróżnienia pomiędzy uczuciami gwałtownymi i łagodnymi dokonanego na początku drugiej księgi *Traktatu*: uczucia „łagodne” dotyczą aprobaty moralnej i (do pewnego stopnia) estetycznej (por. *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 10).

Spróbujmy przedstawić, jak wyglądałby opis dwóch zdarzeń (np. zabójstwa oraz wypadku) w tradycyjnej teorii, która odwoływałaby się do dualistycznej metafizyki substancji i przeciwstawiała wolność (działań) i konieczność (przyrody), następnie zaś odwołajmy się do teorii Hume'a. Tradycyjnie zdarzenia te opisane byłyby następująco: wyjaśnienie wypadku wymaga odwołania się do związku przyczynowo-skutkowego, przy czym wyznaczony zostaje ciąg faktów, które w sposób mechaniczny doprowadziły do zdarzenia. Ponieważ takie wyjaśnienie zaspokaja wymagania rozumu, uznaje się, że powodem czynu były okoliczności zewnętrzne, osoba zaś, która spowodowała wypadek, jest niewinna. W przypadku zabójstwa proces rozumowania przebiega podobnie, przy czym należy odwołać się do pojęcia wolności, jako możliwości zapoczątkowywania przyczynowo-skutkowego łańcucha zdarzeń. Jak jednak pouczają końcowe rozdziały pierwszej księgi *Traktatu*, pojęcie substancjalnego, niezależnego od doświadczenia podmiotu nie daje się utrzymać, zaś „wola” jest pojęciem, którego znaczenie nie odsyła do uczucia, ale jest rozumowo wydedukowane z doświadczenia. Hume te same zdarzenia ujmowałby odmiennie: gdy czyn daje się ująć w relację przyczynowo-skutkową, której członem poprzedzającym jest czyjś charakter, wtedy można by orzec czyjeś sprawstwo (w przeciwieństwie do sytuacji, gdy chodzi o wypadek). W analogiczny sposób należałoby zapewne oceniać przypadek pośredni: częściowej odpowiedzialności za popełniany czyn (np. w sytuacji niepełnej poczytalności osoby) - tradycyjny opis ujmowałby rzecz następująco: do pewnego stopnia czyn wynikałby z czyjegoś celowego zamiaru, do pewnego zaś stopnia byłby wynikiem mechanicznego oddziaływania (np. nadmiernych emocji, wzburzenia itp.). Chociaż zatem u podstaw opisu tkwi, niedający się zdaniem Hume'a utrzymać, sąd metafizyczny (rozdzielający celowość substancji myślącej i mechaniczny po-

rządek przyrody), obserwatorzy (a w przypadku sprawy sądowej - powołani do tego celu biegli) mieliby to samo zadanie: orzec, w jakim zakresie można dokonany czyn wyprowadzić z czyjegoś sprawstwa, na ile zaś z innych, niezależnych od danej osoby okoliczności. Hume zastrzegłby jedynie, że ujęcie relacji: (substancjalny) podmiot czynu - dane empirycznie działanie, nie jest w żaden sposób dostępne doświadczeniu, zaś potwierdzenia czyjegoś sprawstwa przez biegłych musi brać pod uwagę zarówno okoliczności zewnętrzne, jak i dostępne cechy charakteru osoby, która dokonała czynu. Oczywiście, zgodnie z przedstawionymi wcześniej wymogami stosowania pojęć, pojęcie „związku przyczynowo-skutkowego” nie odwoływałoby się bezpośrednio do treści doświadczenia, ale porządkowałoby owo doświadczenie i zapewniałoby jego zrozumiałość.

Błąd racjonalizmu polegałby zdaniem Humea na niewłaściwym rozpoznaniu udziału w doświadczeniu jego poszczególnych funkcji. Sprowadzenie orzeczeń moralnych do orzeczeń czysto racjonalnych (a zatem dotyczących idei zawartych w umyśle) pozwoliłoby w sposób analogiczny sprowadzić do rozumowania matematycznego znaczenie terminu „dobro” czy „zło”, a także z góry określić naturę świata czy człowieka jako „dobrą” bądź „występną”. Możliwe byłoby przejście od orzeczeń dotyczących powinności do orzeczeń stwierdzających relacje pomiędzy przedmiotami rozumowania „demonstratywnego”, które dotyczy jedynie relacji pomiędzy ideami (a zatem sądy takie opierałyby się na nieuprawnionym zdaniem Humea przejściu od orzekania o relacjach pomiędzy ideami do orzekania o wartościach, przejścia, jak czytaliśmy wcześniej, od zdań orzekających do powinnościowych). Tymczasem osoby wraz z ich charakterami, a więc przedmioty sądów moralnych jawią się umysłowi jako niezależne od niego fakty, a przecież, jak wykazuje Hume, podstawa wszelkich sądów egzystencjalnych nie jest racjonalna w takim sensie, jaki

przypisywalibyśmy treściom nauk matematycznych, bowiem ich podstawą jest bądź przeświadczenie (o istnieniu rzeczy tworzących świat przyrody), bądź oddźwięk uczuciowy (pozwalający na opis relacji międzysobowych, a więc wyznaczający ujęcie innej osoby jako realnego faktu).

A zatem zagadnienie obiektywności zła nie dotyczy świata, ale ludzkiej natury, i o tyle tylko, o ile stanowi część funkcjonowania człowieka w społeczności. Jeżeli pojmować zło jako składnik opisywanej przez Humea natury ludzkiej, to tylko w odniesieniu do relacji pomiędzy osobami. Stąd rozgraniczenie pomiędzy racjonalnością (w węższym stopniu będzie ona dotyczyła operacji rozumu odnoszących się jedynie do idei) i moralnością (opartą na zmyśle moralnym, uczuciu, jakie może doznać bezstronny obserwator oceniający czyjś charakter). O ile sądy odnoszące się do rzeczy tworzących świat nie są demonstratywnie pewne, lecz oparte na przeświadczeniu, o tyle uznanie obiektywnego statusu wartości wymaga zapośredniczenia w oddźwięku uczuciowym. „Nawet tam — pisze Hume — gdzie umysł działa sam i na podstawie przeżyć (*sentiment*) potępienia lub uznania ocenia jeden przedmiot jako brzydki i wstrętny, a drugi jako piękny i miły, powtarzam, nawet w tym wypadku cechy te nie są naprawdę w przedmiotach, lecz zależą wyłącznie o przeżyć (*sentiments*) umysłu, który potępia lub chwali”²⁶.

Ponieważ zaś wszelka wiedza musi być poprzedzona znajomością natury ludzkiej, to również wszelkie wyobrażenie, jakie człowiek może posiadać o dobroci Stwórcy możliwe jest zdaniem Humea na podstawie refleksji nad swą własną naturą.

Jakie znaczenie miało odkrycie udziału uczuć w doświadczeniu i w teorii moralnej? Przede wszystkim wiele dotychczasowych sporów należałoby zdaniem szkockiego filo-

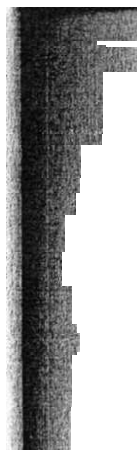
26 D. Hume, *Sceptyk*, w: tegoż, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, tłum. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 123.

zoła uznać za jedynie słowne. Stąd sprzeciw wobec tradycyjnej metafizyki uznającej substancjalność podmiotu i przedmiotu poznania. Ale zapał, z jakim Hume realizuje swe dzieło, nie daje się sprowadzić jedynie do rozstrzygnięć czysto teoretycznych wykazujących jałowość wielu dotychczasowych sporów, lecz ma wymiar jak najbardziej praktyczny. Skoro orzeczenia moralne opierają się na doświadczeniu i pewnym uczuciu, nie mogą mieć statusu twierdzeń pewnych. Taki walor przysługiwałby najwyżej sądom matematyki.

Obiektywność orzeczeń moralnych wyprowadzona jest z zasad ludzkiej natury i ogranicza się do świata ludzkiego oraz do doświadczenia. Tym samym o złu w sposób obiektywny można mówić jako o pewnej przywarze (*vice*) cechującej czyjś charakter. Hume podważa dotychczasowe jednostronne sposoby opisu ludzkiej natury, które przedstawiały człowieka jako istotę z gruntu złą (Hobbes i Mandeville) albo dobrą (Shaftesbury i Hutcheson). Oba motywy postępowania - egoizm i altruizm — są zdaniem Humea rudymenarnymi wyznaczeniami ludzkiej natury, oba prowadzą do powstania społeczności, lecz żadnego nie można utożsamić z dobrem bądź złem²⁷. Zło bowiem - jak i dobro - może być orzekane zawsze o konkretnych czynach i charakterach. Za pewne w sposób demonstratywny można by uznać ogólne reguły sprawiedliwości i niesprawiedliwości²⁸, cnoty i występku,

27 Hume pisze zatem: „czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro tylko ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występki ludzki ma ten sam skutek”. (*Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 289).

28 Hume wymienia trzy podstawowe uprawnienia naturalne: prawo stałości posiadania, prawo przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza i prawo spełniania przyrzeczeń (*Traktat o naturze ludzkiej*, ks. III, cz. II, rozdz. 3-6), a także powstanie władzy stojącej na straży interesu społecznego (równoznacznego z długofalowym interesem obywateli), za równie istotną podstawę prawa Hume uznaje także wolność słowa i handlu.



zaś „prawdopodobne” rozumowanie moralne dotyczy kwestii innej: podporządkowania pod owe reguły konkretnych czynów. Pewność sądów moralnych jest „funkcjonalna” w tym sensie, że w ogóle teoria moralna Hume'a ma charakter opisowy, a przedstawiony w niej opis funkcjonowania moralności w praktyce społecznej podaje jedynie warunki poprawności sposobu wydawania orzeczeń moralnych.

Wiemy — pisze Hume — że gdyby zmienił się układ warunków zewnętrznych, to życzliwa dyspozycja mogłaby się stać całkiem niemocna i bezużyteczna; dlatego też odróżniamy, O ile to tylko możliwe, układ warunków zewnętrznych od dyspozycji. [...] Uczucia nie zawsze idą w za naszymi poprawkami; lecz te poprawki wystarczają zupełnie do tego, by regulować nasze abstrakcyjne pojęcia; one też jedynie wchodzi w rachubę, gdy orzekamy ogólnie o stopniach przywary i cnoty²⁹.

29 Tamże, s. 410.