

Adam Grzeliński

Miejsce etyki w systemie filozoficznym Dawida Hume'a

Studia Philosophiae Christianae 43/2, 74-91

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

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 goryczy spowodowanej nikłą recepcją dzieła.

Pomimo przeważających głosów za koniecznością całościowego rozpatrywania myśli Hume'a, niektórzy badacze (chociażby wybitny znawca filozofii Hume'a, David Fate Norton¹) 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.

¹ 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 wprowadzenia sceptycznych wniosków z filozofii poprzedników. Chodziło o przezwyciężenie 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”². 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 określenie 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

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

części nauki o ludzkiej naturze, takie jak logika, etyka, estetyka czy polityka, mają się uzupełniać³.

Trzeba jednak przyznać, że pomimo ponawianych deklaracji odnośnie do związku pomiędzy poszczególnymi częściami nauki o ludzkiej naturze, czytelnik staje przed nie lada zagadką. W wielu miejscach samego *Traktatu o naturze ludzkiej* pojawia się bowiem – przynajmniej na pierwszy rzut oka – wiele rozbieżności. Przykładem może być chociażby sposób, w jaki Hume pisze o idei, czy też impresji własnego „ja”: wnioski, jakimi kończy się pierwsza księga *Traktatu*, są negatywne; analiza dostępnych treści doświadczenia – idei i impresji – prowadzi do uznania, że nie można wskazać na żadną impresję „ja”; innymi słowy, że doświadczenie informuje jedynie o zmiennej w czasie wiązce doświadczeń odnoszących się do „ja”. Wykazanie tożsamości na gruncie przyjętych przez Hume’a założeń empiryzmu, ściśle rzecz biorąc, jest niemożliwe. Tymczasem już na początku drugiej księgi Hume pisze o impresji „ja”, zaś istnienie zarówno podmiotu, jak i innych ludzi jest uznane za bezdyskusyjne.

Dodatkowy kłopot dla właściwej interpretacji myśli szkockiego myśliciela dostarcza sposób publikacji jego dzieł: dorobek filozoficzny Hume’a rozpada się na dwie zasadnicze części, wydany w latach 1739 – 40 *Traktat o naturze ludzkiej* stanowi dzieło w pewien sposób odrębne nie tylko z powodu późniejszej niechęci samego Hume’a. Utwory wydawane w latach następnych charakteryzują się dużymi zmianami stylistycznymi – *Badania dotyczące zasad moralności* pragnący uznania dla swego pióra Hume miał prawo uznać za dzieło najbardziej udane, jednak elegancja stylu oraz wielka erudycja autora zostały okupione znacznie mniej wnikliwą analizą wielu problemów – przynajmniej jeśli porównalibyśmy ten utwór z trzecią księgą *Traktatu*, która odpowiada mu pod względem treściowym. Co więcej, prace późniejsze, będące przeróbką lub rozwinięciem tematyki poruszanej w *Traktacie*, wydawane były w kolejności od-

³ Trzeba zatem pamiętać, że przez „etykę” należy rozumieć nie tylko ogół zagadnień etycznych w dzisiejszym rozumieniu, ale zarazem pewną część systemu filozoficznego Hume’a. Podobnie znaczenie „logiki” w tej filozofii oznacza ogół zagadnień teoriopoznawczych i dotyczy możliwości orzekania o przyrodzie, a więc określa warunki tego, co w osiemnastym wieku nazywano mianem „filozofii naturalnej” i przeciwstawiano „filozofii moralnej”, czyli refleksji filozoficznej, w której centrum znajdowała się problematyka człowieka.

miennej niż odpowiadające im poszczególne księgi wczesnego dzieła. Przykładowo, *Dissertation on the Passions*, będąca wiernym skrótem drugiej księgi wczesnego dzieła, została opublikowana stosunkowo późno, w 1757 roku w tomie *Four Dissertations*, przez co problematyka uczuć traktowana jest samodzielnie i wydaje się nie pełnić już centralnej roli w systemie Hume'a.

Jeśli jednak poważnie potraktujemy zapewnienia samego Hume'a, który przedstawia pewien projekt całościowej nauki o ludzkiej naturze, musimy odnaleźć sposób powiązania kolejnych części owej nauki. Pewną wskazówką jest podtytuł *Traktatu*, w którym dzieło to zostaje określone jako „próba wprowadzenia metody eksperymentalnej do tematyki moralnej”. Jak wiadomo, jednym ze źródeł inspiracji Hume'a była filozofia naturalna I. Newtona. Jeszcze w *Dissertation on the Passions* Hume żywił wciąż nadzieje, że eksperymentalna metoda, rezygnująca z pojęć nie mających odzwierciedlenia w doświadczeniu (a więc opisująca, jak określał to Newton, świat zjawisk, *manifest world*) odniesie sukces w dziedzinie filozofii moralnej. Tak Hume podsumowuje swoje dokonania w *Dissertation on the Passions*: „Nie pretenduję do tego, by wyczerpać całość tematu. Dla mego celu wystarcza, że ukazałem, iż w powstawaniu i przepływie uczuć istnieje pewien określony stały mechanizm, którego właściwości mogą być tak dokładnie określone, jak prawa ruchu, optyki, hydrostatyki czy każdej innej dziedziny filozofii moralnej”⁴.

Na czym jednak miałby polegać eksperyment w odniesieniu do tematyki moralnej? Jak przeprowadzić eksperyment, który miałby empirycznie sprawdzić, czy twierdzenia pewnego rozumowania są prawdziwe? Jak pogodzić analizy poszczególnych treści doświadczenia, dla których opisu Hume wprowadza specjalistyczną terminologię z zapewnieniem, że przedstawiając ludzką naturę, należy poprzestać na „obserwacji faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń”⁵? Jak zestawić fenomenalistyczny opis procesów mentalnych ze zdroworozsądkowym opisem świata, w którym milcząco przyjmowane jest istnienie zarówno człowieka, jak i otaczających go rze-

⁴ D. Hume, *A Dissertation on the Passions*, w: tegoż, *The Philosophical Works*, red. Th. Green, T. H. Grose, London 1882, t. 6, 166.

⁵ Tenże, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 2, 6.

czy? Aby odpowiedzieć na pytanie, jak rozumieć zastosowaną przez Hume'a procedurę, proponuję przyjrzeć się jednemu z badanych przez filozofa zagadnień, jakim jest problem tożsamości osobowej. Jak łatwo można dostrzec, problem ten jest istotny dla interesującej nas problematyki moralnej.

Bezpośrednio przed Humem pytanie o możliwość orzeczenia tożsamości osobowej zyskało dwie odpowiedzi. Wedle pierwszej z nich, jakiej udzielił J. Locke, własną tożsamość można stwierdzić na podstawie dostępnych treści doświadczenia. W umyśle, którego z początku pusta tablica z czasem pokryta zostaje zapisem kolejnych doświadczeń, można odnaleźć przeszłe treści. To właśnie możliwość powiązania różnych minionych doświadczeń odniesieniem do podmiotu staje się dla Locke'a podstawą tożsamości osobowej. „Jedynie samowiedza – pisze Locke – może połączyć odległe w czasie od siebie istnienia w jedną i tę samą osobę”⁶. Przez samowiedzę rozumieć należy zdolność istoty myślącej do „ujmowania siebie myślą jako samej siebie, to znaczy: jako tej samej w różnych czasach i miejscach myślącej rzeczy”⁷. Empirystyczne nastawienie Locke'a kazało mu poszukiwać tożsamości osobowej w doświadczeniu, a dokładnie w możliwości przywołania wcześniejszych doznań.

Jak jednak wykazał wkrótce J. Butler, filozof o jedno pokolenie starszy od Hume'a, tak rozumiana samowiedza nie daje podstaw do orzeczenia o tożsamości, bowiem jej poszczególne akty różnią się od siebie: ta sama treść jest z czasem dostępna w odmienny sposób; to, co kiedyś było bezpośrednim doznaniem, dostępne jest już jedynie jako wspomnienie, w dodatku na nowo zinterpretowane przez rozum. Dlatego, zauważa Butler, w ścisłym znaczeniu tożsamość osobowa może być jedynie założona jako podstawa doświadczenia, podczas gdy same doświadczone treści nie zawierają nic stałego. „Podstawa wątpliwości, czy ta sama osoba jest tą samą substancją, jest następująca. Otóż świadomość naszego własnego istnienia w młodości i w wieku późniejszym, albo też w jakichkolwiek dwóch następujących po sobie momentach nie jest <tem samym pojedynczym aktem>, tj. nie jest tą samą świadomo-

⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. z ang. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 2, 486.

⁷ Tamże, 471.

ścią, lecz różnymi następującymi po sobie tożsamościami”⁸. Nie-
możność określenia tożsamości na podstawie samowiedzy każe
Butlerowi powrócić do założenia istnienia substancjalnego pod-
miotu wszelkiego doświadczenia. „Chociaż bowiem kolejne akty
świadomości, którymi ogarniamy nasze istnienie, nie są tożsame
ze sobą, to jednak są aktami jednej i tej samej rzeczy czy przed-
miotu; tej samej osoby czy zasady życiowej. Osoba ta, której ist-
nienie dane jest świadomości w tej chwili, które dane było godzi-
ną czy rok temu, jest postrzegane nie jako dwie, ale jako jedna i ta
sama osoba, i dlatego jest ona tożsama ze sobą”⁹.

Ostrze Hume’owskiej krytyki wymierzone jest zarówno w bez-
podstawność posłużenia się kategorią substancji dla określenia toż-
samości, jak i w nieudaną próbę odnalezienia jakiegokolwiek nie-
zmiennej treści doświadczenia, którą można by przypisać podmio-
towi. „Musi być jakaś jedna impresja, która daje początek każdej
realnej idei. Ale to ja czy osoba nie jest jakąś jedną impresją, lecz
jest tym, do czego różne nasze impresje i idee pozostają, jak się za-
kłada, w pewnym stosunku”¹⁰.

Substancjalna podstawa doświadczenia może być zatem, zda-
niem Hume’a, co najwyżej arbitralnym i nieweryfikowalnym do-
świadczalnie założeniem. Pojęcia takie jak „substancja duchowa”
okazują się zatem pozbawione znaczenia, skoro nie można pod nie
podstawić żadnej treści empirycznej. Hume powtarza za Butlerem
krytykę wszelkich prób wywodzenia z doświadczenia tożsamości
osobowej, jednak nie godzi się na – jego zdaniem gołosłowne – roz-
wiązania zaproponowane w *Analogy of Religion*¹¹. Rezultatem pro-
wadzonych przez Hume’a analiz jest z jednej strony niemożliwość
określenia tożsamości w sensie ścisłym; zamiast niej można co naj-
wyżej mówić o ciągłości zmieniających się treści. „Umysł to teatr
pewnego rodzaju – przypomnijmy jedno z najbardziej znanych
twierdzeń Hume’a – gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno,

⁸ J. Butler, *The Analogy of Religion*, London – New York 1936, 259.

⁹ Tamże, 260.

¹⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, 326.

¹¹ Trzeba w tym miejscu zauważyć, że u podstaw tej krytyki leży przede wszystkim za-
negowanie przez Hume’a możliwości istnienia samowiedzy jako takiej. Wszelkie dane
doświadczenia dla Hume’a oznaczają pewne obiekty myślenia. Stanowiący punkt wyj-
ścia dla prowadzonych przezeń badań podział percepcji na zmysłowe i refleksyjne od-
noszą się zawsze do przedmiotów myśli, nie zaś podmiotowych procesów myślenia.

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 wyobrażać sobie tę prostotę i tożsamość¹². 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”¹³. Kwestia tożsamości osobowej, która na płaszczyźnie spekulatywnej jest jedną z wielu badanych kwestii, na płaszczyźnie praktycznej staje się tematem dalszych analiz: Hume ukazuje konstytuowanie 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”¹⁴ biorą udział trzy podstawowe

¹² D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 1, 328.

¹³ Tamże.

¹⁴ 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”¹⁵.

W odniesieniu do rzeczy związek przyczynowo-skutkowy pozostawiała 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

¹⁵ 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”¹⁶. Ponieważ, jak wspomina w innym miejscu Hume, uczucia zjawiają się kolejno i kojarzone są jedynie na zasadzie podobieństwa¹⁷, 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, wstręt, smutek, radość, nadzieja, obawa, rozpacz i poczucie pewności, do drugiego rodzaju: duma, pokora, ambicja, próżność, miłość, nienawiść, zazdrość, litość, złośliwość, szlachetność i inne¹⁸. 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

¹⁶ Tamże, t. 2, 471.

¹⁷ Tamże, t. 2, 19.

¹⁸ Tamże, t. 2, 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 dumę¹⁹. 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 przewyżżyć”²⁰.

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

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

²⁰ Tamże, t. 2, 64.

uczucie zatracą się w całości i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje z całości²¹. 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 wołania²². 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 będące podstawą sądów estetycznych²³. 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

²¹ Tamże, t. 2, 126.

²² Tamże, t. 1, 342.

²³ 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 aprobatą bądź dezaprobatą, 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”²⁴.

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 przyjaciela²⁵). Ocena czyjegoś postępowania zależy od łączących ją

²⁴ Tamże, t. 2, 405-406.

²⁵ 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, szczodroblivość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość²⁶. *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 obserwatora²⁷. 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 niezmiennie”, 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.²⁸.

²⁶ Tamże, t. 2, 401.

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

²⁸ 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 ciała, 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 Hume'a prowadzi do kilku wniosków ogólnej natury.

Okazuje się, że określenie etyki Hume'a jako etyki emotywi-stycznej 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 działania²⁹. 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 *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, w przeciwieństwie do rozumowania dotyczącego relacji pomiędzy ideami, wszelkie rozumowanie dotyczące faktów i istnienia jest jedynie prawdopodobne³⁰ 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 uprawdopodobniający taki sąd).

Hume'owi bardzo zależało na przeprowadzeniu linii demarkacyjnej pomiędzy poznaniem (choćby i jedynie prawdopodobnym) a całkiem nieuprawnionymi sędziami, 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. Przepuszczony przez szkockiego

²⁹ 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 postusznie.” (*Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., t. 2, 188.) Na temat stosunku rozumu do uczuć zob. A. Grzeliński, *Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu” w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Toruń 2005, 269-347.

³⁰ 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 legitymizować³¹. 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-

³¹ 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 mechanicznego, 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.