

Szymon Osmola

W obronie zdroworozsądkowej moralności. David Hume o bycie i powinności

I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the reader; and am perswaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason (T. 3.1.1.27)¹

¹ Wszelkie odwołania do *Traktatu o naturze ludzkiej* przyjmują w tym artykule następującą formę: [T.j.k.m.n.], gdzie małe litery odnoszą się kolejno do odpowiedniej: księgi, części, sekcji i paragrafu w: D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton, M. J. Norton, Oxford 2000. Cytaty pozostawiam w wersji angielskiej, chcąc uniknąć nieadekwatności tłumaczenia, a w tekście posługuję się zasad-

Powyższy fragment *Traktatu o naturze ludzkiej* Davida Hume'a, znany w literaturze pod nazwą *Is–Ought Paragraph* (dalej: IsOP), doczekał się niezliczonych komentarzy i interpretacji. Powszechnie przyjmuje się, że Hume jako pierwszy wykazał w nim zasadniczą różnicę, która zachodzi pomiędzy sferą faktów a sferą powinności (norm, reguł). Ożywiona dyskusja, którą do dzisiaj wzbudza ten krótki fragment, może wydawać się zastanawiająca w kontekście stosunkowo niewielkiego zainteresowania, jakie jeszcze do niedawna wzbudzała całościowa filozofia moralna szkockiego myśliciela. Być może to właśnie oderwanie treści IsOP od reszty rozważań Hume'a jest przyczyną tego, że standardową interpretacją IsOP stała się interpretacja *stricte* logiczna, wedle której w powyższym fragmencie *Traktatu...* Hume *implicite* wyraża prawo logiczne, które zakazuje wyprowadzania wniosków mówiących o powinnościach ze zbioru przesłanek mówiących o faktach. Jeden z badaczy owo domniemane prawo logiczne nazwał nawet „prawem Hume'a”².

Głównym celem niniejszego artykułu jest próba wykazania, że standardowa, logiczna interpretacja IsOP jest błędna, a przynajmniej zbyt daleko idąca. Odwołując się do najnowszych badań nad filozofią moralną Hume'a, postaram się pokazać, że interpretacja ta nie uwzględnia kontekstu historycznego, w którym tworzył szkocki myśliciel – szerokiej dyskusji prowadzonej przez brytyjskich moralistów w XVII i XVIII wieku – a także związków łączących ten konkretny fragment *Traktatu...* z całością refleksji moralnej i epistemologicznej Hume'a. Następnie przedstawię własną interpretację IsOP, w której odwołam się do wcześniejszych rozważań Szkota, dotyczących problemu obiektywnego istnienia świata zewnętrznego, a także postaram się wykazać, że w swoich rozważaniach moralnych, podobnie jak w epistemologicznych, Hume w pierwszym rzędzie stara się znaleźć argumenty służące do ugruntowania poglądów zdroworozsądkowych – tak w teorii poznania, jak i w etyce.

niczo przekładem własnym, w razie potrzeby umieszczając w nawiasach oryginalne brzmienie niektórych terminów.

² Zob. R. M. Hare, *Universalizability*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 55 (1954–1955), s. 303.

1. Problemy standardowej interpretacji

Jak wspomniałem we wstępie, standardowa interpretacja przypisuje Hume'owi sformułowanie w IsOP domyślnego prawa logicznego, tworzącego między sferami bytu i powinności przepaść, której nie da się przekroczyć przy pomocy logicznego rozumowania. Zwolennicy standardowej interpretacji twierdzą na przykład, że Hume odwołuje się tutaj do reguł poprawności sylogizmu zakazujących wprowadzania we wniosek terminów, które nie występują w przesłankach³. Logiczna interpretacja IsOP doczekała się kilku wariantów, których nie będę w tym miejscu analizował⁴. Błędne wydaje mi się bowiem doszukiwanie się w tym fragmencie *Traktatu...* jakichkolwiek rozważań natury logicznej.

Zanim przejdę do przedstawienia własnej, odwołującej się do szerszego kontekstu interpretacji IsOP, przyjrzę się jednak temu, jakie wnioski mogą płynąć ze standardowej interpretacji (zwłaszcza w jej twardej wersji, całkowicie zakazującej wywodzenia zdań powinnościowych ze zdań faktycznych) dla całości filozofii moralnej Hume'a.

Spójrzmy na następujące cytaty z *Traktatu...*:

The distinction of moral good and evil is founded on the pleasure or pain, which results from the view of any sentiment, or character; and as that pleasure or pain cannot be unknown to the person who feels it, it follows, that there is just so much vice or virtue in any character, as every one places in it, and that 'tis impossible in this particular we can ever be mistaken. (T.3.2.8.8)

³ Zob. np. W. Załuski, *Błąd naturalistyczny*, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. J. Stelmach, Kraków 2003, s. 111–121.

⁴ Por. P. Makowski, *Gilotyna Hume'a*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 80 (2011) nr 4, s. 317–334. Makowski wyróżnia cztery wersje logicznej interpretacji prawa Hume'a, uznając je kolejno za: trafne i doniosłe, trafne i niedoniosłe, nietrafne i doniosłe, nietrafne i niedoniosłe. W niniejszym artykule skupiam się głównie na najsilniejszej interpretacji, przyznającej „prawu Hume'a” przymioty trafności i doniosłości. Czy moją interpretację da się pogodzić z pozostałymi wersjami interpretacji logicznej, pozostaje sprawą otwartą.

It appears, therefore, that all virtuous actions derive their merit only from virtuous motives, and are consider'd merely as signs of those motives. From this principle I conclude, that the first virtuous motive, which bestows a merit on any action, can never be a regard to the virtue of that action, but must be some other natural motive or principle. (T.3.2.1.4)

I jeszcze jeden cytat, z późniejszych *Badaiń dotyczących zasad moralności*:

The hypothesis which we embrace is plain. It maintains that morality is determined by sentiment. It defines virtue to be whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation; and vice the contrary. We then proceed to examine a plain matter of fact, to wit, what actions have this influence⁵.

Czy Hume popełnia błąd, przed którym sam rzekomo przestrzega? Taki wniosek może wypływać z powyższych wypowiedzi, w których filozof bardzo jednoznacznie stwierdza, że zakwalifikowanie danego czynu jako cnoty lub występku jest ufundowane na pewnym konkretnym typie uczuć (tj. uczuć moralnych; *moral sentiments*), a każdy motyw, który uważamy za moralny, musi być jednocześnie motywem naturalnym, tj. wynikającym z ludzkiej natury i możliwym do uchwycenia bez odwoływania się do rozważań *stricte* moralnych. Jeżeli zatem uznać, że Hume kategorycznie zakazuje wywodzenia powinności z bytu, to jego filozofia moralna staje się niejasna i wewnętrznie sprzeczna. Wniosek taki jest nie do pogodzenia z zasadą życzliwej interpretacji – jeżeli możliwa jest inna interpretacja, która do takiego wniosku nie prowadzi.

Niezgodne z zasadą życzliwości wydaje się zresztą samo doszukiwanie się w IsOP jakiegokolwiek nowego argumentu. W żadnym bowiem innym fragmencie *Traktatu...*, jak również w *Badaniach dotyczących zasad moralności* Hume nie porusza tematu, który według standardowej interpretacji stanowi rdzeń IsOP. Domnie-

⁵ D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. T. Beauchamp, Oxford 1975, s. 84.

mane „prawo Hume’a” byłoby tu wprowadzone znienacka, nic bowiem we wcześniejszych fragmentach *Traktatu...* nie przygotowuje czytelnika na tego typu argument. A nawet gdyby uznać, że taki argument się tu pojawia, to trzeba przyznać, że jest on wyjątkowo słabo – jeśli w ogóle – uzasadniony. Taki stan rzeczy może dziwić czytelników filozofa, który swoje poglądy uzasadniał na ogół w sposób niezwykle subtelny i wielostopniowy, każdy argument poprzedzając obszernym zarysowaniem problemu, często powracając do swoich wcześniejszych konkluzji, przeformułując je i przedstawiając w nowym świetle.

Warto również przywołać w tym miejscu słowa Hume’a z listu do Francisa Hutchesona, w którym szkocki myśliciel jednoznacznie stwierdza, że jego teoria moralna ma być deskryptywna, a nie normatywna, dodając jednakże, iż „moralista może w dużej mierze wykorzystać osiągnięcia metafizyka”⁶. Słowa te, zdaniem niektórych badaczy, traktować można jako wyraz uznania dla zasady *ought implies can*, która wiedzę o naturze ludzkiej – takiej, jaka jest ona rzeczywiście (na poziomie opisowym) – czyni niezbędnym elementem przy orzekaniu o czyichś obowiązkach moralnych⁷.

Powyższe uwagi nie są oczywiście w żadnym stopniu rozstrzygające. Można zarzucić im pewną wybiórczość w cytowaniu wypowiedzi Hume’a, a także pomijanie niuansów różniących poszczególne odmiany standardowej interpretacji IsOP. Nie można oczywiście wykluczyć hipotezy, że filozofia moralna Hume’a opiera się na podstawowym błędzie, przed którym sam myśliciel przestrzegał innych⁸. Te uwagi rzucają jednak światło na poważne problemy, z którymi muszą zmierzyć się zwolennicy logicznej interpretacji IsOP, dając jednocześnie dobrą podstawę dla odmiennego – biorącego pod uwagę również kontekst historyczny – rozumienia słynnego akapitu.

⁶ D. Hume, *The Letters of David Hume*, vol. r, ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1932, s. 32–33. Cyt. za: K. Haakonsen, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge 1981, s. 4.

⁷ Zob. K. Haakonsen, *The Science...*, dz. cyt., s. 4.

⁸ Taką hipotezę, choć w nieco innym kontekście, stawia m.in. S. Botros, *Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction*, London–New York 2006.

2. Kontekst historyczny

Traktat o naturze ludzkiej powstawał w klimacie intelektualnym, który nazywa się czasami renesansem brytyjskiej filozofii moralnej, za początek którego uznać można publikację *Lewiatana* Thomasa Hobbesa⁹. Ogólnie rzecz biorąc, można powiedzieć, że siedemnasto- i osiemnastowieczni moralisci brytyjscy starali się znaleźć odpowiedzi na cztery zasadnicze pytania: (1) Czy moralność istnieje w sposób obiektywny, czy też jest czymś zrelatywizowanym do ludzkiego sposobu postrzegania i działania w świecie? (2) Jeżeli moralność istnieje w sposób obiektywny, w jaki sposób poznajemy rządzące nią reguły? (3) Jak motywacja moralna ma się do owego poznania moralnego? (4) Wreszcie – jak motywacja moralna ma się do innych typów motywacji?

Przy próbach odpowiedzi na powyższe pytania uformowały się dwa główne obozy. Pierwszy z nich stanowili racjoniści etyczni, do których zaliczyć można takich myślicieli jak Samuel Clarke, William Wollaston, Ralph Cudworth, a w pewnej mierze również John Locke i Thomas Hobbes. Drugi obóz stanowili antyracjoniści, których najwybitniejszym, obok Hume'a, przedstawicielem, był jego nauczyciel i mentor – Hutcheson. Ogólnie rzecz ujmując, racjoniści postulowali istnienie niezależnych od człowieka praw moralnych, istniejących w sposób obiektywny, analogicznie do praw fizyki. Prawa te ludzie odkrywają, wedle racjonalistów, przy pomocy rozumowania, a ich odkrycie niejako samoczynnie dostarcza racji do działania zgodnego z ich treścią. Antyracjonalizm etyczny był w dużej mierze stanowiskiem polemicznym wobec racjonalizmu – jego istota w wielu miejscach sprowadzała się do negacji tez racjonalistów. Antyracjoniści przeczyli istnieniu obiektywnych, poznawanych za pomocą rozumu praw moralnych. Twierdzili również, że rozum nie jest w stanie dostarczyć ludziom motywacji do działania zgodnie z wymogami moralności. Jedną z głównych pozytywnych tez antyracjonalistów był sentymen-

⁹ W rekonstrukcji kontekstu historycznego opieram się w pewnej mierze na: N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York 1989, s. 1–6.

lizm moralny – źródeł zarówno poznania moralnego, jak i moralnej motywacji upatrywali oni w uczuciach, zakładając jednocześnie ścisłe związki pomiędzy motywacją moralną a innymi typami motywacji (np. motywacją hedonistyczną)¹⁰.

Antyracjonalistyczna, przeważnie polemiczna postawa Hume'a w filozofii moralności znajduje wyraz w tytule sekcji pierwszej książki trzeciej *Traktatu...: Rozróżnień moralnych nie odkrywamy za pomocą rozumu* (*Moral distinctions not derived from reason*). Co znamienne, IsOP jest ostatnim paragrafem tej sekcji. I choć w sekcji drugiej tej książki, mówiącej o dokonywaniu rozróżnień moralnych za pomocą zmysłu moralnego (*Moral distinctions deriv'd from a moral sense*), Hume przedstawia własną, sentymentalistyczną koncepcję moralności, w dużej mierze analogiczną do koncepcji Hutchesona, to główny nacisk dalej kładziony jest tam na obalenie tez racjonalistów. Przyjrzyjmy się zatem argumentom, które Hume wytacza przeciw racjonalizmowi etycznemu.

3. Argumenty Hume'a przeciwko racjonalizmowi etycznemu

Argumenty te są szeroko dyskutowane w literaturze przedmiotu¹¹, w tym miejscu ograniczę się zatem do przywołania i krótkiego omówienia trzech najważniejszych z nich – argumentu z funkcji rozumu, argumentu z inercji motywacyjnej rozumu i argumentu semantycznego.

¹⁰ Podział na racjonalistów i antyracjonalistów etycznych w pewnej mierze pokrywa się z podziałem na eksternalistów i internalistów, wedle którego również próbowano klasyfikować poszczególnych myślicieli brytyjskiego Oświecenia. Zob. S. Darwall, *The British Moralists and the Internal 'Ought'*, Cambridge 1995, s. 1–22; Ch. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, s. 49–89. Z uwagi na wiele niejasności związanych z pojęciami „internalizmu” i „eksternalizmu” wolę jednak posługiwać się tym pierwszym rozróżnieniem.

¹¹ W rekonstrukcji argumentacji Hume'a opieram się głównie na: R. Cohon, *Hume's Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008, s. 63–95. Zob. też m.in. S. Botros, Hume, *Reason...*, dz. cyt., s. 61–95; N. Capaldi, *Hume's Place...*, dz. cyt., s. 55–96; J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory*, London 1980, s. 51–63.

3.1. Argument z funkcji rozumu

Argument ten odwołuje się m.in. do rozważań Hume'a z pierwszej księgi *Traktatu...*, gdzie szkocki filozof zastanawia się nad naturą i funkcjami ludzkiego rozumowania, które jego zdaniem sprowadza się do wykrywania określonych typów relacji (T.1.1.5.1–10). W zależności od natury owych relacji rozumowanie może przybierać dwie formy: rozumowania demonstracyjnego (*demonstrative reasoning*) lub rozumowania przyczynowego (*causal reasoning*). Rozumowanie demonstracyjne służy do porównywania określonych idei względem czterech tzw. demonstratywnych relacji: podobieństwa, przeciwieństwa, ilości i jakości. Rozumowanie przyczynowe polega natomiast na wywodzeniu z danej przyczyny określonego skutku lub odwrotnie – wywodzeniu przyczyny z obserwowanego skutku. Biorąc pod uwagę pogląd Hume'a na naturę przyczynowości, rozumowanie przyczynowe można równie dobrze nazwać rozumowaniem probabilistycznym (*probable reasoning*). Inaczej rzecz ujmując – rola rozumowania sprowadza się u Hume'a albo do odkrywania faktów (*matters of fact*), albo zachodzących pomiędzy nimi relacji¹². Zatem jeżeli reguły moralne mają być czymś, co poznajemy za pomocą rozumu, muszą one dać sprowadzić się do określonych faktów albo relacji. Spójrzmy teraz na poniższy fragment *Traktatu...*, bezpośrednio poprzedzający IsOP:

But can there be any difficulty in proving, that vice and virtue are not matters of fact, whose existence we can infer by reason? Take any action allow'd to be vicious: Wilful murder, for instance. Examine it in all lights, and see if you can find that matter of fact, or real existence, which you call vice. In which-ever way you take it, you find only certain passions, motives, volitions, and thoughts. There is no other matter of fact in the case. The vice entirely escapes you, as long as you consider the object. You never can find it, till you turn your reflection into your own breast, and find a sentiment of disapprobation, which arises in you, towards this action. Here is a matter of fact; but 'tis the object of

¹² Zob. D. Hume, *An Enquiry...*, dz. cyt., s. 83.

feeling, not of reason. It lies in yourself, not in the object. So that when you pronounce any action or character to be vicious, you mean nothing, but that from the constitution of your nature you have a feeling or sentiment of blame from the contemplation of it. Vice and virtue, therefore, may be compar'd to sounds, colours, heat and cold, which, according to modern philosophy, are not qualities in objects, but perceptions in the mind. (T. 3.1.1.26)

W dalszej części rozważań wrócimy jeszcze do ostatniego zdania tego akapitu, w którym cnotę i występki przyrównuje Hume do dźwięków, kolorów i poczucia temperatury. Obecnie jednak możemy wysnuć z powyższego cytatu wniosek następujący: nie jest możliwe znalezienie w świecie fizycznym takiego faktu, który mógłby stanowić podstawę dla naszych rozróżnień moralnych. Podobnie rzecz ma się z relacjami. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Hume pisze:

In the case stated above [Hume mówi tu o przypadku niewdzięczności – S. O.], I see first good-will and good-offices in one person; then ill-will and ill-offices in the other. Between these, there is a relation of *contrariety*. Does the crime consist in that relation? But suppose a person bore me ill-will or did me ill-offices; and I, in return, were indifferent towards him, or did him good-offices. Here is the same relation of *contrariety*; and yet my conduct is often highly laudable. Twist and turn this matter as much as you will, you can never rest the morality on relation (...) A moral action, a crime, such as ingratitude, is a complicated object. Does the morality consist in the relation of its parts to each other? How? After what manner? Specify the relation: be more particular and explicit in your propositions, and you will easily see their falsehood¹³.

Skoro rozróżnień moralnych nie da się sprowadzić do kwestii poznania faktów czy zachodzących pomiędzy nimi relacji, to nie mogą być one wynikiem rozumowania. Jeśli ktoś uważa inaczej, spoczywa na nim ciężar udowodnienia owego faktu (T.3.1.1.20). Zdaniem

¹³ D. Hume, *An Enquiry...*, dz. cyt., s. 83.

Hume'a jest to jednak niemożliwe, w związku z czym za podstawę rozróżnień moralnych uznaje on pewien określony typ uczucia, które nazywa uczuciem moralnym (*moral sentiment*).

Powyższy argument można wzmocnić w sposób następujący. Jeżeli ktoś twierdzi, że rozróżnienia moralne są pochodną rozpoznania relacji określonego typu, musi również zgodzić się, iż relacje te są uniwersalne – jak wszystkie inne relacje. Skoro zaś są uniwersalne, to powinny odnosić się do zwierząt i roślin w takim samym stopniu, w jakim odnoszą się do ludzi. Tymczasem nikt nie uznaje działań roślin i zwierząt za potencjalny przedmiot osądu moralnego, mimo że praktycznie wszystkie relacje, które zachodzą w przypadku zwierząt czy roślin, można odnieść również do człowieka¹⁴.

Argument z funkcji rozumu w dużej mierze opiera się na przyjętych przez Hume'a założeniach epistemologicznych. Założenia te można oczywiście na wielu płaszczyznach kwestionować. Wydaje się jednak, że jeżeli zgodzimy się z Hume'em w przedmiocie funkcji, które ma pełnić ludzki rozum, to jesteśmy również zobligowani do wniosku, że moralność nie jest domeną rozumu. Jednak nawet jeżeli zwolennik racjonalizmu etycznego nie uzna zasadności argumentu z funkcji rozumu, musi zmierzyć się z kolejnym, o wiele poważniejszym zarzutem pod adresem swojej teorii.

3.2. Argument z inercji motywacyjnej rozumu

Argument ten jest w pewnej mierze pochodną poprzedniego. Funkcją rozumu jest odkrywanie określonych faktów lub relacji zachodzących w świecie fizycznym. Tymczasem nasze przekonania w kwestiach moralnych – poza tym, że pozwalają nam na określenie, które czyny są cnotliwe, a które występne – mają również tę cechę, że motywują nas do dokonania lub zaniechania określonych czynów (T.3.1.1.23). Zatem nawet jeśli racjoniści etycznemu udałoby się udowodnić istnienie pewnej domeny specyficznych relacji moralnych, nie byłby on w stanie wykazać, że relacje te mają realny wpływ na ludzkie decyzje (*are universally forcible and obligatory*). Również i ten ar-

¹⁴ Zob. rozważania Hume'a o kazirodztwie u zwierząt: T.3.1.1.25.

gument jest związany z całościową wizją natury ludzkiej u Hume'a, w której rozum jest „tylko i wyłącznie niewolnikiem namiętności” (T.2.3.3.4)¹⁵. Tym, co popycha ludzi do działania, jest chęć osiągania przyjemności i unikania przykrości (T.2.1.2.4). Cele te osiąga człowiek właśnie dzięki kierowaniu się namiętnościami, które są czymś wrodzonym i wspólnym wszystkim ludziom. Funkcja rozumowania jest tu czysto instrumentalna – sprowadza się ona do informowania nas o potencjalnych źródłach przyjemności (lub przykrości) oraz dostarczania najbardziej efektywnych rozwiązań służących do ich osiągnięcia (lub uniknięcia) (T.2.3.3.6).

3.3. Argument semantyczny

Argument ten niejako wynika z dwóch pozostałych. Jest to argument o charakterze językowym – odnosi się do znaczenia wyrazów. Dzięki rozumowaniu możemy rozróżnić prawdę od fałszu. Kategorie prawdziwości i fałszywości odnosimy do zdań. Ludzkie działanie, które jest przedmiotem oceny moralnej, możemy zaś uznać za godne pochwały lub nagany. Zgodnie z naszymi intuicjami językowymi to, co godne pochwały lub nagany, nie oznacza tego samego, co prawdziwe lub fałszywe (T.3.1.1.10)¹⁶. Zatem skoro sądy moralne dotyczą orzeczenia o chwalebności lub naganności danego czynu, nie mogą być one przedmiotem operacji rozumu.

Zważywszy na treść powyższych argumentów, a także miejsce, w którym się one pojawiają – sekcję pierwszą księgi trzeciej *Traktatu...* – odpowiedniego znaczenia nabierają słowa Hume'a zamykające zarówno całą tę sekcję, jak też sam IsOP: różnica między cnotą a występkiem nie może być rozpatrywana jako jeden ze znanych nam faktów lub relacji występujących w przyrodzie, w związku z czym nie może być ona poznawana wyłącznie rozumowo. Hume nie przedstawia tu żadnego domniemanego prawa logicznego, a polemizuje

¹⁵ Nie podejmuję tutaj próby rozstrzygnięcia kontrowersyjnej kwestii, jak istotną rolę rozum rzeczywiście odgrywa w Hume'owskiej koncepcji.

¹⁶ Pogląd głoszący, że niemoralność czynu wywodzi się z faktu, że skłania on nas do wydawania fałszywych sądów o świecie, wyznawał racjonalista etyczny William Wollaston.

z jasno określonym, współczesnym mu stanowiskiem etycznym¹⁷. Co znamienne, ostatnie słowa IsOP są często pomijane w cytowaniach autorów opowiadających się za jego standardową interpretacją¹⁸. Pomijana nie jest natomiast, choć notorycznie błędnie interpretowana, uwaga bezpośrednio poprzedzająca te słowa. Co znaczy bowiem zapewnienie, iż „powyższe rozumowanie podważa (*subvert*) wszelkie powszechne (*vulgar*) systemy moralne”? Zwolennicy standardowej interpretacji IsOP powiedzieliby, że może oznaczać ono zerwanie ze zdroworozsądkową etyką czy wręcz przekonanie o niemożliwości zbudowania jakiegokolwiek systemu etycznego. Wydaje się, że właściwa interpretacja owego zwrotu powinna być zgoła odmienna. Odwołuje się ona po części do pewnych ustępów z pierwszej księgi *Traktatu...*, poświęconej ludzkiemu rozumowi, a także do rozważań prowadzonych przez Hume'a na gruncie psychologii moralności.

4. W obronie zdrowego rozsądku w etyce

Kiedy Hume wyklada zasady sceptycznej i krytycznej filozofii, którą sam uprawia, wyróżnia trzy grupy impresji odbieranych zmysłowo (T.1.4.2.12). Do pierwszej grupy zalicza impresje kształtu, objętości, ruchu oraz twardości (*solidity*) ciał fizycznych. Do drugiej impresje kolorów, smaków, zapachów, dźwięków, ciepła i zimna. Do trzeciej – impresje bólu i przyjemności, które powstają w wyniku kontaktu przedmiotów z ludzkim ciałem. Następnie Hume przedstawia

¹⁷ Wydaje się, że głównym oponentem Hume'a jest tu Clarke. Interpretacja ta ma podstawy w sposobie, w jaki Hume przedstawia strukturę argumentacji racjonalistów etycznych. Struktura ta jest niezwykle podobna do struktury argumentacji samego Clarke'a: „The same consequent Fitness or Unfitness of the Application of different things or different Relations one to another with regard to which the Will of God always and necessarily does determine itself, to chose to act only what is agreeable to Justice, Equity, Goodness, and Truth, in order to the Welfare of the whole Universe, *ought* likewise constantly to determine the Wills of all subordinate rational Beings...” – *British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, New York 1964, s. 482. Cyt. za: N. Capaldi, *Hume's Place...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁸ Zob. N. Capaldi, *Hume's Rejection of 'Ought' as a Moral Category*, „Journal of Philosophy” 63 (1966), s. 126–137.

różnice w podejściu filozofów oraz „mas” (*vulgar*) do problemu niezależnego od zmysłów istnienia obiektów owych impresji. Podczas gdy obie grupy ludzi zgadzają się, że ból i przyjemność jako takie nie istnieją niezależnie od doświadczających ich jednostek, masy takie istnienie przypisują obiektom dwóch pozostałych typów impresji. Filozofowie przyznają niezależne od percepcji istnienie jedynie obiektom impresji z grupy pierwszej. Hume przyznaje filozofom racje co do niemożliwości wywnioskowania niezależnego od percepcji istnienia obiektów impresji z grupy drugiej (kolorów, smaków, zapachów *etc.*), nie zgadza się natomiast z ich wnioskiem co do możliwości wywnioskowania takiego istnienia odnośnie obiektów z grupy pierwszej. Nasz umysł ma dostęp jedynie do impresji i będących ich odzwierciedleniem idei, a więc zasadniczo obiektów istniejących jedynie w umyśle (T.1.1.1.1). Nie ma żadnego uzasadnienia dla odmiennego traktowania impresji z wyróżnionych wcześniej grup. Jeżeli nie mamy podstaw do przypisania obiektywnego istnienia takim własnościom jak kolory, smaki czy zapachy, nie możemy tego uczynić również w stosunku do własności kształtu, objętości czy twardości. W twierdzeniu tym przejawia się radykalny empiryzm Hume’a¹⁹.

Czy oznacza to jednak, że Hume odrzuca zarówno poglądy filozofów, jak i poglądy mas, opowiadając się za pewną formą solipsyzmu? Wręcz przeciwnie. Stając przed wyborem, Hume jednoznacznie opowiada się za poglądem mas jako najbardziej praktycznym i zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. Przekonanie o niezależnym od postrzegania istnieniu świata zewnętrznego uważa za niemożliwy do odrzucenia nawyk (którego źródła upatruje w ludzkiej wyobraźni – T.1.4.2.15). Przekonanie to jest wyrazem ogólnego poglądu Hume’a na filozofię, której rola sprowadza się, jego zdaniem, wyłącznie do zapewniania intelektualnej rozrywki ludziom pewnego typu (T.1.4.8.15). „Błędy w religii są niebezpieczne, błędy w filozofii są tylko śmieszne” – pisze szkocki filozof (T.1.4.7.13).

Jak te uwagi mają się do wspomnianych pod koniec poprzedniego punktu słów Hume’a o podważaniu wszelkich powszechnych syste-

¹⁹ Będący wyrazem wyraźnej inspiracji poglądami G. Berkeleya, na którego zresztą Hume bezpośrednio się powołuje (T.1.1.7.1).

mów moralnych? Powróćmy do fragmentu, w którym filozof porównuje cnotę i występki do dźwięków, kolorów i poczucia temperatury, które „nie są własnościami rzeczy zewnętrznych, lecz percepcjami w umyśle”²⁰. Dlaczego Hume przywołuje akurat te typy impresji, skoro wcześniej kwestionował, za George’em Berkeleyem, zasadność wprowadzania jakichkolwiek podziałów na własności (percepcje) pierwotne i wtórne?²¹ Czy zapomniał o swoim radykalnym empiryzmie i nagle, bez widocznego powodu, zgodził się z poglądami współczesnych mu filozofów?

Cel powyższego porównania wydaje się inny. Jest on w pewnej mierze analogiczny do celu, który Hume stawia sobie w swoich rozważaniach epistemologicznych. Podobnie jak na gruncie teorii poznania głównym zadaniem, które stawia sobie szkocki filozof, jest tutaj wyjaśnienie i możliwie wiarygodne uzasadnienie poglądów wyznawanych przez zdecydowaną większość społeczeństwa – czy to w kwestii obiektywnego istnienia świata zewnętrznego, czy dotyczących rozróżnień moralnych. Powszechnie wyznawane (*vulgar*), czyli zdroworozsądkowe poglądy na moralność²² okazują się nie do utrzymania, jeśli uznać racjonalistyczne teorie etyczne za słuszne – przyjęcie racjonalizmu etycznego rzeczywiście musiałoby prowadzić do uznania nieprzekraczalnej luki między bytem i powinnością.

Sposobem na rozwiązanie tego paradoksu jest, zdaniem Hume’a, przyjęcie sentymentalistycznej, ufundowanej na uczuciach teorii moralności. Pozwala ona na wyjaśnienie dziwacznych, jeśli spojrzeć na nie oczami racjonalistycznego filozofa, poglądów, które wszyscy wyznajemy w codziennym życiu, w którym na ogół nie prowadzimy skomplikowanych, drobiazgowych rozważań filozoficznych. Jedyne paradoksy tej sytuacji polega na tym, że do takich właśnie niezwykle

²⁰ Podobne porównanie pojawia się w późniejszym eseju: D. Hume, *The Sceptic*, w: *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis 1985, s. 166.

²¹ Na tę pozorną niekonsekwencję zwraca uwagę S. Blackburn, *Hume on the Mezzanine Level*, „Hume Studies” 19 (1993) no. 2, s. 273–288.

²² Za nietrafny należy uznać pogląd Alasdaira MacIntyre’a, który uważa, że w interesującym nas fragmencie Hume zwraca się głównie przeciwko dominującym koncepcjom religijnym swoich czasów. Zob. A. MacIntyre, *Hume on ‘Is’ and ‘Ought’*, „Philosophical Review” 68 (1959), s. 451–468. Artykuł ten zawiera jednak wiele trafnych uwag, m.in. wskazując niektóre wady *stricte* logicznej interpretacji IsOP.

rozbudowanych, subtelnych rozważań musiał uciec się Hume, żeby owe zdroworozsądkowe poglądy uzasadnić – inaczej niż pod koniec książki pierwszej *Traktatu...*, gdzie doszedł do wniosku, że najlepszym wyjściem jest zaniechanie wszelkiego filozofowania²³. Oczywiście nie znaczy to, że Hume wszelkie poglądy moralne wyznawane przez większość społeczeństwa z zasady uznaje za słuszne. Tym, co stara się on wyjaśnić i w pewien sposób ugruntować, jest raczej cały system przekonań moralnych oparty na zdrowym rozsądku. Poszczególne elementy tego systemu mogą być wadliwe – do ich korekty służą w teorii Hume’a różnorakie mechanizmy, takie jak współodczuwanie (*sympathy*) czy racjonalny namysł nad okolicznościami danego czynu, a także nad źródłami własnych uczuć moralnych. Odpowiedź na pytanie, czy mechanizmy te rzeczywiście są w stanie skutecznie spełniać swoją rolę, wykracza poza zakres niniejszego artykułu²⁴.

Widzimy zatem, że słowa Hume’a z IsOP o „podważaniu” powszechnych, zdroworozsądkowych systemów moralnych są mylące. Należałoby mówić raczej o ich ugruntowaniu, a także obronie przed zarzutami, które mogą paść pod ich adresem ze strony racjonalistów etycznych. Można zatem powiedzieć, że celem, który stawia sobie Hume w swoich dociekaniach – zarówno epistemologicznych, jak i etycznych – jest w pewnym sensie obrona zdroworozsądkowych poglądów przed ich własnymi konsekwencjami²⁵.

Wnioski końcowe

Podsumowując – wydaje się, że standardowa interpretacja IsOP, przynajmniej w wersji całkowicie zakazującej wyprowadzania twierdzeń mówiących o powinnościach ze zbioru przesłanek mówiących o faktach, jest nie do pogodzenia z intencjami szkockiego myślicie-

²³ Z tego względu uzasadnione wydaje się mówienie o teorii moralności Hume’a jako teorii „średniego” poziomu. Zob. S. Blackburn, *Hume on the Mezzanine...*, dz. cyt.

²⁴ Zob. np. Ch. Korsgaard, *The Sources...*, dz. cyt., s. 50–67.

²⁵ Zob. N. Capaldi, *Hume’s Place...*, dz. cyt., s. 73. Podobny pogląd w odniesieniu do filozofii moralnej Hume’a wyraża też D. Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton 1982.

la. Głównym celem Hume'a było podsumowanie i retoryczne wzmocnienie swoich wcześniejszych argumentów przeciwko określonemu stanowisku na gruncie etyki – reprezentowanemu przez m.in. przez Clarke'a czy Wollastona – a także odrzucenie tego rodzaju abstrakcyjnych rozważań filozoficznych, które stoją w jaskrawej sprzeczności z powszechnymi, zdroworozsądkowymi poglądami na moralność, czyniąc je niespójnymi czy nawet wewnętrznie sprzecznymi. Choć taka interpretacja może wydawać się zbyt daleko idąca, znajduje ona potwierdzenie zarówno w słowach samego Hume'a, jak i w kontekście jego podejścia do filozofowania w ogóle.

Przeprowadzona tu analiza nie jest oczywiście w żadnym stopniu wyczerpująca – w żaden sposób nie odnosi się m.in. do szerokiej dyskusji na temat rzekomego nonkognitywizmu etycznego szkockiego filozofa czy związków IsOP z tzw. błędem naturalistycznym. Ciekawą kwestię stanowi też porównanie argumentacji Hume'a przeciw racjonalistom etycznym z zaproponowanym przez Johna L. Mackiego argumentem z dziwaczności, który ma być wsparciem dla naturalizmu na gruncie etyki. Rozważenie tych wątków to już jednak temat na inną okazję.

Summary

In defense of common sense. David Hume on 'Is' and 'Ought'

In the article the author rejects traditional, logical interpretation of the famous "Is-Ought Paragraph" from David Hume's *A Treatise of Human Nature*. He argues that most of the interpreters failed to grasp the wide philosophical background of the IsOP, which is, generally speaking, a passionate discussion between ethical rationalists and ethical anti-rationalists in the 17th and 18th century British philosophy. The author shows that the Hume's main aim in the IsOP is to strengthen his previous arguments against ethical rationalism and to reinforce (and not subvert at all) the common-sense (vulgar) systems of morality, likewise he did in the first book of the *Treatise*... in case of the theory of knowledge. The author argues that there is no putative thesis of logic in the IsOP, which some scholars call "Hume's Law".

Keywords: Hume David, is, ought, common sense, ethical rationalism, Clarke Samuel, moral sentimentalism

Bibliografia

- Blackburn S., *Hume on the Mezzanine Level*, „Hume Studies” 19 (1993) no. 2, s. 273–288.
- British Moralists*, ed. L. A. Selby-Bigge, New York 1964.
- Botros S., *Hume, Reason and Morality. A Legacy of Contradiction*, London–New York 2006.
- Capaldi N., *Hume’s Place in Moral Philosophy*, New York 1989.
- Capaldi N., *Hume’s Rejection of ‘Ought’ as a Moral Category*, „Journal of Philosophy” 63 (1966), s. 126–137.
- Cohon R., *Hume’s Morality. Feeling and Fabrication*, Oxford 2008.
- Darwall S., *The British Moralists and the Internal ‘Ought’*, Cambridge 1995.
- Haakonsen K., *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge 1981.
- Hare R. M., *Universalizability*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 55 (1954–1955), s. 303.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, ed. D. F. Norton, M. J. Norton, Oxford 2000.
- Hume D., *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. T. Beauchamp, Oxford 1975.
- Hume D., *Essays, Moral, Political and Literary*, ed. E. F. Miller, Indianapolis 1985.
- Hume D., *The Letters of David Hume*, vol. r, ed. J. Y. T. Greig, Oxford 1932.
- Korsgaard Ch., *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.
- MacIntyre A., *Hume on ‘Is’ and ‘Ought’*, „Philosophical Review” 68 (1959), s. 451–468.
- Mackie J. L., *Hume’s Moral Theory*, London 1980.
- Makowski P., *Gilotyna Hume’a*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 80 (2011) nr 4, s. 317–334.
- Załuski W., *Błąd naturalistyczny*, w: *Studia z filozofii prawa*, t. 2, red. J. Stelmach, Kraków 2003.