



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Etyka Davida Hume'a - założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne

Author: Danuta Ślęczek-Czakon

Citation style: Ślęczek-Czakon Danuta. (1994). Etyka Davida Hume'a - założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 12 (1994), s. 125-142).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Danuta Ślęczek-Czakon

Etyka Davida Hume'a : założenia, wnioski, możliwości interpretacyjne

Folia Philosophica 12, 125-142

1994

Artykuł został 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.

Poglądy filozoficzne Davida Hume'a ukształtowały się wcześniej — w wieku 23 lat zaczął pisać *Traktat o naturze ludzkiej*. Przebywał wtedy we Francji (1734—1737), poświęcając się pisaniu dzieła, które miało dać początek systemowi nauk o człowieku. Odkrycie podstawowych zasad natury ludzkiej pozwoli — jak sądził — wyjaśnić wszystkie problemy, jakie nurtują ludzkość. Po ukończeniu *Traktatu...* Hume powrócił do Londynu, by dopilnować jego wydania. Ukazał się on anonimowo w 1739 roku (ks. I i II) i w 1740 roku (ks. III). Hume wiązał z jego wydaniem wielkie nadzieje. Spotkało go rozczarowanie. Praca nie została doceniona. Nieliczne recenzje, jakie się ukazały, były krytyczne lub obojętne. Hume, próbując zainteresować czytelników, sam napisał krótkie streszczenie *Traktatu...*, wydał je anonimowo w 1740 roku. Streszczenie miało formę recenzji zachęcającej do czytania pracy, ukazującej zalety teorii autora, nie przyczyniło się jednak do wzrostu zainteresowań tą publikacją.

Hume, załamany niepowodzeniem, uznał *Traktat...* za dzieło trudne, za długie, zbyt abstrakcyjne, wydane za wcześnie. Nie negował zasadności treści pracy, lecz jej formę. Odrzucił *Traktat...* i nie poniechał zabiegów o jego wznowienie. Tezy w nim wypowiedziane starał się przekazać w przystępniejszej formie. W tym celu napisał 49 esejów moralnych i politycznych (większość z nich opublikował, i to one zapewniły mu sławę). Ukazały się *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* (przeróbka I księgi *Traktatu...*), *Badania dotyczące zasad moralności* (przeróbka III księgi *Traktatu...*), *Badania nad afektami* (wersja II księgi *Traktatu...*). *Badania dotyczące zasad moralności*, wielokrotnie przez Hume'a poprawiane i wydawane, nie spotkały się z lepszym przyjęciem niż *Traktat...*



DANUTA
ŚLĘCZEK-CZAKON

Etyka Davida Hume'a —
założenia, wnioski,
możliwości interpretacyjne



Za życia Hume zdobył sławę, ale nie w tej dziedzinie, w której o nią specjalnie zabiegał — był autorytetem jako krytyk literacki, zrobił karierę w dyplomacji, a jego *Historia Anglii* wywołała skandal. Uznanie dla jego prac filozoficznych przyszło później. Dopiero pod koniec XVIII wieku poglądy zawarte w *Traktacie...* zyskały uznanie w Anglii i na kontynencie, a sam *Traktat...* stał się przedmiotem lektury i dyskusji.

Etyka Hume'a niejednokrotnie była przedmiotem sporów, stała się źródłem inspiracji dla współczesnych dysput i rozstrzygnięć metaetycznych. Już choćby z tego względu warto wskazać jej zasadnicze elementy, zalety i wady, możliwości interpretowania niektórych tez.

Zadania, metoda badań

Celem badań, jakie podjął Hume, było odkrycie rzeczywistych źródeł moralności. Aby to zrobić, — uznał — trzeba wykonać trzy zadania:

- rozstrzygnąć spór, czy moralność wywodzi się z rozumu czy z uczucia;
- zbadać, skąd czerpiemy wiedzę o moralności — czy przez wnioskowanie i indukcję, czy przez bezpośrednie czucie;
- ustalić, czy moralność jest związana ze swoistą organizacją i konstytucją gatunku ludzkiego.

Metoda badań miała być empiryczna. Sprowadzała się do analizy zespołu cech, które stanowią o wartości osobistej człowieka lub o jej braku. Trzeba rozważyć — twierdził Hume — każdą cechę, która czyni człowieka przedmiotem szacunku i miłości bądź nienawiści i pogardy. Aby sporządzić taki katalog cech, należy przeprowadzić eksperyment myślowy, tzn. zastanowić się, czy chcielibyśmy, by taką cechę nam przypisano (czy też nie chcemy tego), i czy owo przypisanie pochodziłoby od przyjaciela, czy wroga. Osiągnięty w ten sposób rezultat wolno uogólnić, bo — jak zakładał Hume — reakcje uczuciowe ludzi są powszechne.

W poszukiwaniach pomoże nam sam język — zawiera on bowiem określenia nacechowane dodatnio i ujemnie, analiza terminów pomoże więc sporządzić listę obu grup cech. Po sporządzeniu listy cech dodatnich i ujemnych trzeba się już tylko zastanowić, jakie są wspólne cechy nagany, a jakie pochwały. Dotrzemy dzięki temu do podstaw etyki, bo odnajdziemy zasady ogólne, z których wywodzą się wszelkie pochwały i nagany.

Najwyższy czas — stwierdził Hume — by rozróżnienia moralne oczyścić ze spekulacji i odrzucić „każdy najmisterniejszy choćby i najbardziej efektywny system etyki, jeśli nie opiera się na faktach i obserwacji”¹.

¹ D. Hume: *Badania dotyczące zasad moralności*. Warszawa 1975, s. 10.

Zamiar Hume'a był jasny. Chciał zbudować system etyczny oparty na faktach, pozbawiony nie popartych doświadczeniem tez. Etyka miała stać się nauką doświadczalną, rejestrującą tylko to, co pewne i sprawdzalne, stawiającą hipotezy i poddającą je sprawdzeniu. Miała być nauką w nie mniejszym stopniu niż fizyka. Był to plan badań typowy dla badacza moralności, a nie etyka normatywnego. Jak zobaczymy, Hume nie poprzestawał na opisie faktycznej moralności. Poszukiwał źródeł obowiązków moralnych, wyznaczał powinności, z pozycji badacza moralności przechodził na pozycję etyka normatywnego.

Życzliwość i sprawiedliwość

Przegląd cech chwalonych i ganionych Hume rozpoczął od cnót społecznych: życzliwości i sprawiedliwości.

Nie trzeba — jak uznał — dowodzić, że uczucia życzliwe (miękkie) są godne szacunku i pozyskują ludzką aprobatę, kiedy tylko się pojawiają. „Miły we współżyciu”, „zaczny”, „ludzki”, „współczujący”, „wdzięczny”, „przyjazny”, „wielkoduszny”, „dobry”, — te określenia znajdują się w zasobie leksykalnym każdego języka i zawsze oznaczają najwyższe zalety dostępne naturze ludzkiej.

Spośród cech charakteru na powszechną przychylność i aprobatę najbardziej zasługują przede wszystkim życzliwość, ludzkość, przyjaźń, serdeczność, wdzięczność, duch obywatelski (jak wszystko to, co wynika ze szczerzej sympatii dla innych oraz z prawdziwej troski o bliźniego). Człowiek ludzki, dobry przysparza otoczeniu szczęścia i zadowolenia, a im wyższa jest jego pozycja społeczna, tym większy krąg osób z tego korzysta. Wzgląd na pożytek ogółu zajmuje we wszystkich ocenach moralnych pierwsze miejsce. Pożytek — to to, co odpowiada rzeczywistym interesom ludzi (a jeśli ludzie różnie rozumieją treść moralnego obowiązku, to tylko dlatego, że nie potrafią prawidłowo ustalić, co odpowiada ich rzeczywistym interesom).

Wniosek, do którego doszedł Hume, brzmiał: o wartości człowieka decyduje wysoko rozwinięte uczucie życzliwości, przynajmniej część wartości tego uczucia wynika z faktu, że służy ono interesom gatunku ludzkiego, że przyczynia się do szczęścia społeczeństwa.

Nie trzeba też — według Hume'a — dowodzić, że sprawiedliwość jest dla społeczeństwa pożyteczna. Co więcej, pożytek ogółu to jedyne źródło sprawiedliwości, a względ na jej korzystanie następstwa stanowi jedyną podstawę przypisywanej jej wartości. Gdyby panowała obfitość dóbr, możliwość nieograniczonego korzystania z dóbr, na jakie mamy ochotę, sprawiedliwość nie istniałaby, bo byłaby bezużyteczna. Podobnie gdyby panowały trudne warunki życia (brak podstawowych dóbr), ale umysł

ludzki przepojony byłby wielkodusznością i przyjaźnią, też odebrałoby to sprawiedliwości jej użyteczność. Naturalna sytuacja ludzi jest pośrednia między obfitością a brakiem dóbr, między egoizmem a życzliwością. Z natury jesteśmy stronnicy, ale potrafimy cenić korzyści płynące ze sprawiedliwości. Niewiele dóbr daje nam przyroda, ale umiemy je sobie wypracować, zdobyć.

Istnienie sprawiedliwości — stwierdził Hume — wywodzi się wyłącznie stąd, że jest nieodzowna, potrzebna do współżycia i społecznego bytowania ludzi (jest potrzebna, aby utrzymać porządek, także po to, by ludzie umieli rezygnować z własnego dobra na rzecz dobra innych). Sprawiedliwość przynosi pożytek ogółowi — na tym zasadza się jej wartość i moc jej moralnego nakazu.

Wnioski te są — zdaniem Hume'a — naturalne i oczywiste, poparte doświadczeniem wielu pokoleń ludzi: „Któż nie widzi na przykład, że wszystko, co człowiek wytworzy lub udoskonali własną umiejętnością i pracą, powinno pozostać na zawsze w prawowitym jego posiadaniu, ażeby było to zachętą do kultywowania pożytecznych tych nawyków i zalet? Albo że własność powinna przechodzić dziedzicznie na dzieci i krewnych, ze względu na tenże pożyteczny cel? Że powinna ona podlegać zbyciu za zgodą posiadacza, tak ażeby mogły rozwijać się tak d o b r o c z y n n e dla ludzkiego społeczeństwa stosunki wymiany i handlu?”² Nieco dalej wypowiedział myśl, że sprawiedliwość nakłada obowiązki, a obowiązki uzasadnia „fakt, że społeczeństwo ludzkie, a nawet i natura ludzka, nie mogłyby istnieć, gdyby nie istniał obowiązek, i że osiągną one tym wyższy stopień szczęścia i perfekcji, im rygorystyczniej przestrzegać się będzie należnego owemu obowiązkowi szacunku [...]”³

Cnota sprawiedliwości jest niezbędnym fundamentem społeczeństwa i to stanowi jedyne jej uzasadnienie. Nie jest to cnota naturalna (tak jak naturalne są: głód, pragnienie, miłość życia, miłość macierzyńska). To cnota sztuczna, „utworzona” przez ludzi, a o przedmiocie sprawiedliwości orzeka się na podstawie rozumowania i refleksji. Inaczej mówiąc, poczucie sprawiedliwości wywodzi się z uświadomienia sobie, że służy ona pożytkowi ogółu, nie ma natomiast pierwotnego instynktu sprawiedliwości.

Na przykładzie reguł sprawiedliwości widać — zdaniem Hume'a — w jakim stopniu uznanie moralne wynika z refleksji dotyczących interesu i pożytku społecznego. Wolno nawet sądzić, że użyteczność stanowi czynnik o największej sile oddziaływania i że ma nad naszymi uczuciami całkowitą władzę. Właśnie użyteczność jest źródłem znacznej części wartości, jaką przypisujemy życzliwości, przyjaźni i innym cnotom społecznym, stanowi też jedyne źródło aprobaty moralnej, okazywanej sprawiedliwości, prawdomówności czy

² Ibidem, s. 34.

³ Ibidem, s. 41.

uczciwości. W tym miejscu ujawnił się bardzo wyraźnie utylitaryzm Hume'a — przekonanie, że o wartości moralnej czynów decyduje ich użyteczność. Z utylitaryzmem wiąże się także funkcjonalizm — przekonanie, że każda norma moralna służy jakiejś potrzebie, powstała, by zaspokoić jakąś potrzebę. Nie ma norm bezcelowych. Jeśli norma nie zaspokaja jakiejś potrzeby, przestaje obowiązywać.

Użyteczność — jej rola w moralności, jej źródła w naturze ludzkiej

Powinność moralna pozostaje — uznał Hume — w ścisłej zależności z użytecznością. Na przykład długie dzieciństwo człowieka powoduje, że utrzymanie potomstwa przy życiu wymaga związku rodziców, dlatego ceni się cnotę czystości, wierności małżeńskiej. Niewierność kobiet jest bardziej szkodliwa niż niewierność mężczyzn, toteż wymagania względem kobiet są surowsze, cnota wierności i czystości obowiązuje je nawet poza wiekiem prokreacji. Lojalności nie wymaga się, jeśli swobodna wymiana myśli podlega ograniczeniom. Stałość to cnota niezbędna do pozyskania oraz utrzymania zaufania i dobrych stosunków.

Z kolei rządzący moralnością pożytek ogółu ma swoje oparcie w naturze ludzkiej i naturze świata — ostatecznie więc źródeł moralności szukał Hume w naturze ludzkiej. Dlaczego podoba nam się to, co pożyteczne? Hume odpowiadał, że trudno to wytłumaczyć, nie można też użyteczności sprowadzić do ogólniejszych zasad, a zaraz potem twierdził, że naszą reakcję na użyteczność trzeba wyprowadzić z zasad natury ludzkiej. Wychowanie może kształtować uczucia aprobaty i niechęci, ale to nie może stanowić źródła moralności. Argumentem dla Hume'a było to, że gdyby rozróżnień takich nie uczyniła sama natura (ugruntowawszy je w pierwotnej konstytucji umysłu), to w żadnym języku nie byłoby takich słów jak: „czcigodny” i „haniebny”, „ujmujący” i „odrażający”, „szlachetny” i „podły”. Moralność nie może też być tworem polityków — gdyby nawet politycy tworzyli pojęcia moralne, nie mogliby uświadomić ludziom ich treści ani sprawić, by tak powszechnie ich używano.

Trzeba uznać — orzekł — że cnoty społeczne znamionuje naturalne piękno i powab, które wyprzedzając wychowanie i edukację, czynią je w oczach ludzi (nawet nieoświeconych) godnymi szacunku i budzą sympatię. Pożytek związany z tymi cnotami musi nam odpowiadać i wiązać się z jakimiś naturalnymi uczuciami. Cel, do jakiego zmierzają, musi nam się podobać ze względu na interes (nasz lub cudzy) albo na jakieś szlachetniejsze motywy czy racje. Tutaj utylitaryzm Hume'a uległ złagodzeniu i ograniczeniu — okazało się bowiem,

że cel działań musi nam się podobać nie tylko ze względu na interes, pożytek, że w grę wchodzić mogą „szlachetniejsze motywy”, których wszakże nie wyjaśniał.

Egoizm i życzliwość jako zasady natury ludzkiej — ich rola w moralności

Egoizm jest cechą natury ludzkiej tak silną, że niektórzy filozofowie sprowadzali wszystkie uczucia moralne do dbałości o własne szczęście oraz bezpieczeństwo. Głos natury jednak i codzienne doświadczenie — uznał Hume — przeczą takiej teorii. Nie można wyprowadzać moralności z uczuć egoistycznych, samolubnych.

W naturze ludzkiej tkwi także poczucie ludzkości, poczucie wspólnoty z bliźnimi, życzliwość⁴, która wywiera niewątpliwy wpływ na naszą postawę uczuciową i postępowanie. To prawda — przyznał — że współdoznawanie jest słabsze niż dbałość o siebie samego, ale przenika ono wszystkie nasze uczucia i wpływa na nas w takim stopniu, że wzbudza potępienie lub uznanie o najwyższym nasileniu. Świadczą o tym dobitnie następujące fakty:

- sam widok człowieka szczęśliwego daje nam przyjemność, widok osoby smutnej wprawia nas w przykry nastrój (współdoznawanie to powszechny fakt);
- sądy o charakterze i postępowaniu człowieka zawsze dotyczą tego, ku czemu zmierzają czyny, jakie mają skutki dla społeczeństwa i poszczególnych ludzi (szczęście czy nieszczęście, szkodę czy pożytek);
- nikomu interes bliźnich nie jest całkowicie obojętny, nawet egoista potrafi dostrzec, że to, co sprzyja szczęściu ludzi, jest dobre, a co prowadzi do nieszczęścia — złe.

Hume podkreślał, że nie wdaje się w spór o stopień zdominowania natury ludzkiej przez życzliwość czy egoizm, bo spór taki do niczego nie doprowadzi. Wystarczy — jego zdaniem — uznać, że w naturze ludzkiej spotyka się ze sobą gołąb z wilkiem i wężem, że oprócz samolubstwa tli się w nas iskra przyjaźni dla bliźnich. „Pojęcie moralności implikuje pewien rodzaj wspólnego wszystkim ludziom uczucia, które przedmiotem powszechnej aprobaty czyni jeden i ten sam obiekt i sprawia, że wszyscy albo prawie wszyscy zgadzają się w swoich na ten temat opiniach i decyzjach [...], uczucia o tak uniwersalnym i rozległym zasięgu, że dotyczy ono całego rodzaju ludz-

⁴ Pojęciu życzliwości nadaje Hume różne znaczenia — to zarówno współodczuwanie, przejmowanie uczuć i postaw, jak i litość, bezinteresowna chęć pomocy, wrażliwość na cierpienie, wzgląd na szkodę i pożytek innych, sympatia.

kiego [...].”⁵ Tylko poczucie ludzkości spełnia te warunki. Inne uczucia nie są — zdaniem Hume’a — na tyle powszechne ani treściowo pojemne, by mogły stanowić podstawę systemu ocen. Dlatego choć poczucie ludzkości nie jest tak silne jak próżność, ambicja, to jest ono wspólne wszystkim ludziom i tym samym stanowi jedyną możliwą podstawę moralności. Nawet język odzwierciedla rolę, jaką to uczucie odgrywa w ocenach. W języku istnieje szczególnie grupa terminów zdolnych wyrazić uniwersalne uczucia nagany i aprobaty, mających swe źródło w poczuciu ludzkości.

Oprócz poczucia ludzkości nasze uczucie moralne kształtowane jest przez umiłowanie sławy. Ona czyni nas zdolnymi do samokrytyki i samokontroli, umacnia poczucie dobra i zła. Dlatego można — zdaniem Hume’a — powiedzieć, że dbałość o własną reputację jest najlepszym strażnikiem moralności.

Rejestr cnót, wzór osobowy

„Skostruujmy model charakteru prawdziwie wartościowego, na który składałyby się wszystkie najlepsze cnoty moralne; przytoczmy fakty, w których cnoty te przejawiałyby się w sposób wielki i niezwykły; każdy, kto nas słucha, bez trudu okaże swój szacunek i aprobatę, nie zapytawszy nawet, w jakich to czasach i w jakim kraju żył człowiek o tak szlachetnych zaletach, mimo iż z punktu widzenia samolubstwa, czyli dbałości o szczęście własne, byłaby to okoliczność ze wszystkich najważniejsza.”⁶

Zgodnie z zamierzeniem Hume przystąpił do sporządzenia rejestru cnót, cech chwalonych, które stanowią o wartości osobistej człowieka. Wszystko, co jest w jakiś sposób wartościowe, dzieli się na to, co pożyteczne, i na to, co przyjemne. Stąd też za oczywistą i nie wymagającą dowodu uznał tezę, że wartość osobista polega na posiadaniu cech charakteru pożytecznych czy przyjemnych dla danej osoby innych osób. Wszelka cecha spełniająca te warunki sprawia obserwatorowi przyjemność, wzbudza jego szacunek i dlatego zasługuje na miano cnoty.

Sporządzony przez Hume’a katalog obejmował cztery grupy cnót: cnoty pożyteczne dla innych, cnoty pożyteczne dla nas samych, cnoty przyjemne dla nas samych, cnoty przyjemne dla innych.

Na pierwszą grupę składają się: sprawiedliwość, wierność, honor, lojalność, czystość obyczajów, wielkoduszność, miłosierdzie, uczynność, dobroć, litość, umiarkowanie. Wszystkie ceni się, bo służą pokojowi, porządkowi społecznemu.

⁵ Ibidem, s. 124.

⁶ Ibidem, s. 59.

Cechy charakteru pożyteczne dla nas samych tworzą drugą grupę cnót. Znajdziemy tu rozwagę, ostrożność, przedsiębiorczość, pracowitość, pilność, oszczędność, gospodarność, rozsądek, roztropność, przenikliwość, wstrzemięźliwość, trzeźwość, cierpliwość, stałość, wytrwałość, zdolność przewidywania, uprzejmość, dyskrecję, zamiłowanie do porządku, zręczność i takt w działaniu, przytomność umysłu, bystrą inteligencję, łatwość wysławiania się. Cechy te służą temu, kto je posiadał, bez roszczeń do społecznej zasługi. Ludzie mający te cechy budzą szacunek i respekt.

Wesołość, wielkość ducha, dostojeństwo, poczucie wartości, odwaga, spokój ducha, życzliwość, subtelny smak tworzą trzecią grupę. Są to cechy przyjemne dla osoby, która je posiada. Aprobata tych cech ma swoje źródło w zdolności współprzeżywania ludzkiego szczęścia i nieszczęścia.

Czwartą grupę cech wyznacza kryterium przyjemności, jaką sprawiają innym ludziom. Dobre maniery, dowcip, koncept, skromność, poczucie przyzwoitości, schludność, urok osobisty, ujmujący styl bycia — wszystkie są cenione, ponieważ zjednują sympatię, czynią życie społeczeństwa przyjemniejszym. Człowieka, który cechuje się tymi przymiotami — dodawał Hume — cenimy nawet wtedy, gdy nie sprawił nam żadnej radości. Samo wyobrażenie przyjemności, jaką te cechy sprawiają innym ludziom, jest przyjemne i wywołuje uczucie aprobaty.

Podział ten nie jest ostry, może się zdarzyć, że ta sama cecha jest pożyteczna i przyjemna. Hume daleki był od dogmatyzmu i absolutyzmu. „Jest prawdą, że nie ma cech, które byłyby absolutnie naganne albo absolutnie chwalebne. Wszystko tu jest kwestią stopnia. Perypatetycy mówią, że właściwy środek jest znamieniem cnoty. Jednakże tym, co środek ten wyznacza, jest przede wszystkim pożytek.”⁷ Ludzkie wybory i rozróżnienia między tym, co pożyteczne i szkodliwe, są — stwierdził Hume — identyczne z rozróżnieniami i wyborami moralnymi. Nie ma konieczności dowodzić, że wszystkie cechy przynoszące pożytek są przedmiotem aprobaty (są cnotami), a cechy przeciwstawne — przedmiotem nagany (są występkami). Potwierdza to wcześniej sporządzona lista cnót i ludzkie doświadczenie.

Wymienione przez Hume'a cnoty warunkują wzór osobowy człowieka. Wzór taki zarysował w zakończeniu *Badań...*⁸ W istocie stanowi on zbiór najważniejszych cnót, należących do wcześniej wymienionych czterech grup cech. Co ciekawe, wzór ten jest zbieżny z autoportretem Hume'a⁹.

⁷ Ibidem, s. 78.

⁸ Ibidem, s. 121—122, gdzie Hume przedstawia zalety Kleantesa.

⁹ Por. fragment autobiografii Hume'a w: Idem: *Dialogi o religii naturalnej*. Warszawa 1962, s. 247—248.

Rezultaty badań

Jaki udział w ocenach moralnych ma uczucie, a jaki rozum? Skąd czerpiemy wiedzę o moralności? Czy moralność ma związek z naturą ludzką? — na te pytania postanowił odpowiedzieć Hume, przystępując do badań.

Odpowiedzi na pierwsze pytanie udzielił w dodatku do *Badania...* Opowiedział się za tezę, że decydujące znaczenie w moralności ma uczucie. Rozum poucza o tendencjach wynikających z cech, a ujawniających się w działaniu, ukazuje korzystne ich skutki dla jednostki czy społeczeństwa, pozwala osiągnąć wiedzę o środkach prowadzących do takich czy innych celów. Wybór celów jest możliwy dzięki uczuciu. To właśnie uczucie (najczęściej wymieniał życzliwość, poczucie ludzkości) dyktuje wybór celów, które są pożyteczne. Tym, co określa moralność, jest więc uczucie. Rozum nie zdoła odkryć istoty oceny moralnej. Przedmiotem rozumu są fakty lub stosunki, moralność zaś zasadza się na odpowiednich uczuciach. „Aprobata lub nagana [...] nie może być dziełem rozumu, lecz serca; nie jest to sąd czy twierdzenie natury spekulatywnej, ale przeżycie i uczucie aktywne.”¹⁰

Ostatecznych celów ludzkiego postępowania nie da się — doszedł do wniosku Hume — wytłumaczyć przez odwołanie się do rozumu. Zależą one tylko od ludzkich uczuć i upodobań. Jeśli zaczniemy poszukiwać przyczyn ludzkiego postępowania, okaże się, że nie możemy posuwać się w nieskończoność, zawsze zatrzymamy się na uczuciach. „Spytajmy człowieka, dlaczego się gimnastykuje, odpowie, że dlatego, bo chce być zdrowy. Gdy go zapytać z kolei, dlaczego chce być zdrowy, odpowie z miejsca, że choroba łączy się z cierpieniem. Jeśli cisnąć go dalej, domagając się, żeby powiedział, dlaczego nie lubi cierpieć — niepodobieństwem jest, by powód taki podał. To cel ostateczny, który nigdy do niczego już się nie odwołuje.”¹¹

Na drugie pytanie udzielał dwóch odpowiedzi: 1) wiedzę o moralności zdobywamy w drodze obserwacji zachowań, działań ludzi, tego, w jaki sposób odróżniają występki od cnoty; 2) gwarancję poznania tego, co jest dobre, a co złe moralnie, stanowi jakieś swoiste uczucie, wewnętrzne uwrażliwienie czy też smak (wszystko jedno, jak to nazwiemy); zmysł wewnętrzny daje nam poczucie piękna i brzydoty, cnoty i występku, skłania nas, byśmy wybierali pierwsze, a odrzucali drugie (brzydotę, występki). Dwojaka odpowiedź Hume'a na jedno pytanie uwarunkowana była tym, że problem źródeł wiedzy o moralności można sprowadzić albo do znalezienia drogi pozwalającej na zbudowanie teorii moralności, albo do sposobu, w jaki dowiadujemy się o wartościach estetycznych czy moralnych. Hume — jak można sądzić na

¹⁰ Idem: *Badania...*, s. 146.

¹¹ Ibidem, s. 150.

podstawie jego wypowiedzi — uwzględniał oba aspekty problemu, choć ich wyraźnie nie wyodrębnił.

Nie miał autor *Badania...* wątpliwości, że moralność wiąże się z konstytucją gatunku ludzkiego. Przez całą pracę przewija się teza, że moralność znajduje niewzruszone oparcie w naturze człowieka i naturze świata. To ona sprawia, że zasadniczo dążymy do przyjemności i unikamy przykrości (co nie oznacza, że każda przyjemność jest dobra, a przykreść zła). Naturalne potrzeby (np. jednoczenia się, bezpieczeństwa) w połączeniu z użytecznością, zdolnością do współdoznawania i życzliwością są podstawą wszystkich cnót oraz powinności moralnych.

W ten sposób Hume zrealizował postawione sobie zadania. Nie był to tylko opis faktycznej moralności. Przedstawiał nie tylko to, co ludzie za cnotę i powinność moralną uznają, ale i to, co ma być cnotą i powinnością każdego człowieka. Przechodził od obserwacji (wyrażanych w zdaniach typu: „Wszyscy się zgodzą, że ceni się...”, „W każdym języku istnieją słowa...”) do oceniania (np. „Stałość w przyjaźni to rzecz chwalebna”, „Kto zapomina o obowiązkach, ten jest godny pogardy”). I nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że to właśnie Hume wypowiedział w *Traktacie o naturze ludzkiej* pewną tezę. Brzmiała ona następująco: „W każdym systemie moralności, z jakim 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« albo »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 wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego.”¹²

Gdyby interpretować tę wypowiedź jako stwierdzenie, że etycy popełniają błąd, bo w sposób bezpodstawny przechodzą od zdań spostrzegawczych do formułowania postulatów, to i Hume’owi trzeba zarzucić taką niepoprawność. A może cytowana wypowiedź traktuje o czymś innym? Być może Hume zrezygnował z tej tezy, zmienił poglądy. Czy teorię etyczną Hume’a należy oceniać, biorąc pod uwagę tych kilka zdań z *Traktatu...*? Która praca zawierająca poglądy etyczne Hume’a jest ważniejsza: *Traktat...* czy *Badania...*? Pytania można mnożyć. Do spraw tych powrócę.

¹² Idem: *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa 1963, T. 2, s. 259—260.

Hume o swojej koncepcji

Teoria ta — podkreślał — nie jest swobodną fantazją. Potwierdza ją codziennie ludzkie doświadczenie. Wykazuje ona, że powinność moralną dyktuje interes. Każdy, kto dba o własne dobro i szczęście, najczęściej zyska, jeśli będzie wypełniał obowiązki moralne. Teoria ta ma i tę zaletę, że nie nawołuje do bezużytecznych umartwień, cierpień, wyrzeczeń. Idzie w niej o szczęście i radość wszystkich ludzi. Nie każe ona wyrzekać się przyjemności, nie stawia ludziom zbyt wygórowanych wymagań, może przyczynić się do poprawy poziomu moralnego ludzi i ich życia. To, co zaleca jako obowiązek, leży w autentycznym interesie każdej jednostki.

Nie ukrywał, że jego teoria jest wroga religijnemu ujęciu moralności. To, co zaleca religia jako cnoty (celibat, posty, pokuty, umartwienia, pustelniczy żywot itp.), każdy rozumny człowiek odrzuci, jako nie sprawiające nikomu przyjemności, nie przyczyniające się do szczęścia, nie poprawiające ludzkiego losu, wreszcie nie czyniące z człowieka wartościowego członka społeczeństwa. Od cech tych „rozum [...] tępieje i twardnieje serce, gaśnie wyobraźnia i kwasi się charakter. [...] Ponury fanatyk o ptasim mózdzku może i dostanie się po śmierci do kalendarza, ale za życia mało kto raczej zechce utrzymywać z nim bliższy kontakt i stosunki towarzyskie, chyba że sam jest równie szalony i posępny.”¹³

Hume był pewien, że wnioski, do jakich dochodził, są słuszne, niezbite. Miał jednak i ujawniał poważną wątpliwość. „Kiedy wszakże pomyślę o tym, że zmierzono już wprawdzie i opisano masę i kształt ziemi, że wytłumaczono mechanizm przyływu i odpływu morza [...], że samą nawet nieskończoność sprowadzono do rachunku, a ludzie mimo to w dalszym ciągu nie mogą się porozumieć, co jest podstawą powinności moralnej — otóż kiedy o tym pomyślę, popadam znowu w niepewność i sceptycyzm i zaczynam podejrzewać, że gdyby tak oczywista hipoteza była prawdziwa, to od dawna już byłaby truizmem jednogłośnie i zgodnie uznanym przez wszystkich.”¹⁴ Uwagę tę pozostawił bez komentarza.

Różnice między treścią *Badań dotyczących zasad moralności* a *Traktatu o naturze ludzkiej*

Hume sądził, że nie ma istotnych różnic między tymi dziełami, a *Badania...* uznał za najlepszą swoją pracę filozoficzną. W *Badaniach...* jest kilka fragmentów dosłownie przepisanych z *Traktatu* — one mogłoby świadczyć o tym,

¹³ Idem: *Badania...*, s. 123.

¹⁴ Ibidem, s. 132.

że nie zmieniał swoich poglądów i chciał, by zasadnicze treści *Traktatu...* zostały przekazane w nie zmienionej postaci. Jego treść jest jednak bogatsza. W pracy tej Hume poświęcił o wiele więcej uwagi poszczególnym problemom. Wskażę tylko te najważniejsze.

1. W *Traktacie...* (ks. II) dokonał analizy uczuć. Podzielił je na bezpośrednie (pożądanie, wstępn, smutek, radość, obawa, nadzieja) i pośrednie (duma, pokora, ambicja, próżność, miłość, nienawiść, litość, zawiść). Ten podział był potem podstawą do wyróżnienia cnót naturalnych i społecznych (sztucznych). Cnoty naturalne nie zależą od instytucji społecznych, związane są z naszą konstytucją psychiczną (z uczuciami bezpośrednimi). Cnoty społeczne mają swoje źródła w naturze ludzkiej, ale nabywa się je w procesie społecznego współżycia, zależą bowiem od wypracowanych przez społeczność form własności, rodziny, rządu.

2. W *Traktacie...* znajduje się słynna teza zwana gilotyną Hume'a, w *Badaniach...* jej nie ma.

3. Umysłowi ludzkiemu — podkreślał Hume — nie jest dane nic więcej poza percepcjami. „Występek czy cnotę więc można porównać do dźwięków, barw, ciepła i chłodu, które w myśl filozofii nowożytnej nie są własnościami rzeczy zewnętrznych, lecz percepcjami w umyśle.”¹⁵ Teza ta nie jest powtórzona w *Badaniach...* W *Traktacie...* widać, jak etyka Hume'a wiąże się z jego teorią poznania, w *Badaniach...* Hume tego związku nie ukazuje.

4. Odróżnienie cnoty od występku wiąże się z uczuciami, jakie nami kierują. Cnota wywołuje w nas uczucie przyjemności, występki powoduje przykrość. W *Traktacie...* Hume podkreślał, że poznanie dobra i zła moralnego to nie każde uczucie zadowolenia czy przykrości, lecz swoiste przeżycie przyjemności i przykrości. „Mieć wycucie cnoty — to nic innego, niż d o z n a ć z a d o w o l e n i a swoistego rodzaju na widok pewnego charakteru ludzkiego. [...] Nie wyprowadzamy wniosku, iż charakter jest cnotliwy, ponieważ się nam podoba. Lecz czując, że się nam podoba w taki właśnie swoisty sposób, czujemy faktycznie, iż jest on cnotliwy.”¹⁶ Swoistości uczuć pozwalających odróżnić dobro od zła nie akcentował Hume w *Badaniach...*

5. W pewnym miejscu¹⁷ filozof dokonał rozróżnienia działań moralnych na te, które wywołane są naturalnymi motywami, i te, które płyną z poczucia obowiązku. Większą wagę przywiązywał do pierwszej grupy. Gdy chwalamy jakieś działania — uznaliśmy — to bierzemy pod uwagę jedynie ich motyw. Działanie jest cnotliwe, jeśli powodowane było odpowiednimi (cnotliwymi)

¹⁵ Ibidem: *Traktat...*, T. 2, s. 259.

¹⁶ Ibidem, s. 262.

¹⁷ Ibidem, s. 269—272.

motywami, mającymi źródło w naturze ludzkiej. Bywa jednak i tak, że człowiek podejmuje działania z samego poczucia obowiązku, nie kierowany żadnym naturalnym motywem. Na przykład: ojciec nie czuje miłości ani przywiązania do swoich dzieci, troszczy się o nie tylko z poczucia obowiązku; choć nie doznajemy naturalnego uczucia wdzięczności za wyrządzone nam dobro, staramy się okazać wdzięczność z samego poczucia, że jest to naszym obowiązkiem. Hume był pewien, że naturalny motyw nadający wartość działaniu jest ważniejszy od poczucia obowiązku (działania spełniane z poczucia obowiązku traktował często jako wyjątek od ogólnej zasady). Nie był jednak konsekwentny. Kiedy rozważał moc obowiązywania przyrzeczeń, uznał, że naturalne uczucia są podstawą cnót naturalnych, natomiast w wypadku cnót sztucznych takich motywów nie odnajdziemy — nie ma naturalnej skłonności, by dotrzymywać przyrzeczeń, nie ma naturalnej skłonności do sprawiedliwości. Są one ludzkim wynalazkiem, konwencją opartą na koniecznościach i interesach społecznych. W przypadku cnót sztucznych dominuje — jak się wydaje — poczucie obowiązku¹⁸.

6. Ludzie z natury są egoistyczni, skłonni do działań we własnym, aktualnym interesie. Trudno ich skłonić, by mieli na uwadze interes cudzy i daleki. Zdolność wszakże do współodczuwania (wczuwania się w uczucia innych ludzi) każe aprobować działania i cechy korzystne dla społeczeństwa, natomiast ganić działania i cechy sprzeczne z interesem publicznym. W wielu miejscach ks. III *Traktatu...* Hume zastanawiał się, jaki wpływ na reguły sprawiedliwości może mieć wzgląd na interes publiczny¹⁹. Skłaniał się ku temu, by uznać interes osobisty (prywatny) za pierwotny motyw ustalania reguł sprawiedliwości, szacunek zaś dla tej cnoty wiązał z umiejętnością odczuwania i dostrzegania jej dobroczynnych skutków w skali społecznej. Dzięki współzyciu społecznemu, konieczności współpracy, ludzie uświadamiają sobie, że działania przyczyniające się do poczucia bezpieczeństwa, zaufania, powiększania ich mocy i sprawności są korzystne dla wszystkich członków społeczeństwa. Interes aktualny, osobisty coraz częściej ustępuje miejsca interesowi długofalowemu, publicznemu. Odróżnienie interesu aktualnego, prywatnego i odległego, publicznego z wyraźną preferencją tego drugiego, wyakcentowanie egoizmu jako pierwotnego źródła moralności — oto, co dostrzegamy w *Traktacie...* W *Badaniach...* nie występuje tak wyraźny podział interesów i większą rolę przypisuje Hume życzliwości.

7. W *Traktacie...* Hume częściej rozważał, jaką rolę w tworzeniu zasad moralnych mogą odgrywać fakty. Moralność — uznał — nie polega na ustaleniu faktów, chyba że za stan faktyczny uznamy uczucia. W rozważaniach

¹⁸ Ibidem, s. 323—333.

¹⁹ Ibidem, szczególnie s. 272—301, 324—333, 400—418.

Hume'a pojawił się problem związku przyczynowo-skutkowego w odniesieniu do sfery moralności. Na jakiej podstawie ustalamy powinności? Czy z różnorodności możemy wnioskować o przyszłości, jeżeli chodzi o działanie moralne? Czy przyczyny naszych działań i ich skutki są ze sobą powiązane? To najważniejsze z pytań, jakie stawiał²⁰. Próbował na nie dać zadowalającą odpowiedź. Często jednak przyznawał, że są to kwestie nierozstrzygalne. Nie wahał się ujawnić swoich rozterek, przyznać się do błędów czy do tego, że nie potrafi wyjaśnić niektórych problemów (np. natury przeświadczenia). Dostrzegał również to, że jego dzieło zawiera sprzeczności, a niektóre wnioski prowadzą do ślepych zaułków (np. tezy o tożsamości osobowej, teza, że percepcje są odrębnymi istnieniami, dlatego umysł nie postrzega związku między nimi). Swoją postawę nazywał sceptycyzmem. „Nic bardziej nie przystoi tej filozofii niż skromny sceptycyzm i uczciwe przyznanie się do niewiedzy w sprawach, które wychodzą poza wszelką zdolność ludzkiego pojmowania.”²¹ Próbował pogodzić swoją filozofię ze zdrowym rozsądkiem, wnioski filozoficzne — z wiedzą płynącą z codziennego doświadczenia. Jeśli było to niemożliwe, pierwszeństwo przyznawał zdrowemu rozsądkowi.

Traktat... to w porównaniu z *Badaniami...* dzieło bogatsze w treść, dokładniejsze, ale mniej spójne. Wiele tu niejasności, niekonsekwencji, wahań. *Badania...* nie zawierają tych usterek, ale pozbawione są analizy wielu ważnych problemów.

Próba oceny etyki Hume'a czyli która interpretacja jest właściwa?

Etykę Hume'a ocenia się często przez pryzmat tezy wypowiedzianej w *Traktacie...* (krąg anglosaski). Twierdzi się, że Hume pierwszy miał świadomość niemożliwości przejścia od zdań orzekających (faktów, bytu) do zdań powinnościowych (sądów etycznych, powinności), że antycypował błąd naturalistyczny. Są i tacy, którzy uważają, że Hume ukazał, jak w sposób poprawny wynieść powinności z faktów — tzw. gilotyna Hume'a nie istnieje lub ma ograniczony zasięg, Hume nie mógł głosić tezy o niemożliwości wyprowadzania powinności z faktów, skoro sam coś takiego w swojej etyce czynił²². W Polsce większość autorów wypowiadających się na temat koncepcji Hume'a nie ma wątpliwości, że jego tezę trzeba interpretować w sposób

²⁰ Ibidem, s. 246—260, 455—475, 479, 482—502.

²¹ Ibidem, s. 475.

²² Najważniejsze stanowiska przedstawia W. Skarbek: *Byt a powinność*. „Studia Filozoficzne” 1980, nr 12.

standardowy (z bytu nie wynika powinność), tylko nieliczni dostrzegają możliwość innych interpretacji²³.

Skąd te różnice w pojmowaniu tak prostej — zdawałoby się — tezy? Przyczyn jest wiele. Sposób interpretacji tezy Hume'a zależy od rozumienia etyki, logiki, filozofii — poglądy interpretatorów wpływają na sposób rozumienia słów wypowiedzianych przez Hume'a. Ważne jest także to, czy tezę Hume'a odczytuje się niezależnie od jego etyki i filozofii, czy też traktuje się ją jako integralną część jego filozofii. W pierwszym wypadku interpretuje się ją zwykle w sposób standardowy. W drugim — mamy większe skłonności, by interpretować ją w sposób niestandardowy (wtedy zwykle uznaje się, że Hume głosi, iż nie każde przejście od bytu do powinności jest poprawne, ale nie zaprzecza, że jest to w pewnych okolicznościach możliwe).

Dyskutującym nasunęło się pytanie, czy tezę Hume'a można właściwie rozumieć bez znajomości jego filozofii. Stąd część badaczy wraca do Hume'a, chce w jego filozofii odnaleźć intencje, kryteria, za pomocą których można jednoznacznie orzec, jak należy rozumieć wypowiedź Hume'a (w kontekście jego teorii poznania i teorii obowiązku moralnego). Jak się jednak okazuje, i ta droga dotarcia do właściwej interpretacji jest najeżona trudnościami i nie prowadzi do jednorodności. Powodów do sporów i różnych interpretacji dostarczył sam Hume. Jego wypowiedź została sformułowana zbyt lakonicznie, bez wyjaśnienia. Notował ją na marginesie i nie przywiązywał do niej większej wagi (w *Badaniach...* już jej nie umieścił). Poza tym liczne wypowiedzi Hume'a (szczególnie w *Traktacie...*) są na tyle rozbieżne, niespójne, że nie pozwalają na jednoznaczną interpretację tej tezy i innych jego poglądów. Z tych powodów należy wątpić, by możliwa była jedna słuszna, właściwa interpretacja tezy Hume'a.

Ten, kto chciałby zinterpretować tezę Hume'a w sposób jednoznaczny na podstawie jego tekstów, jest w trudnej sytuacji. A to dlatego, że radykalny empiryzm Hume'a — jak sądzę — zarówno umożliwia wyprowadzanie powinności z faktów, jak i zaprzecza temu:

1. Umożliwia, gdy odpowiednio pojmuje się fakty i powinności. Dane nam są tylko impresje i idee, poza nie nie możemy wykroczyć. Jeśli owe impresje uznamy za fakty, a Hume tak robił, to porównując impresje, ustalając (zakładając) powiązanie działań z motywami, odkrywamy tym samym powinności moralne. Przeświadczenie moralne — to przeświadczenie (nawyk, jak czasem twierdził Hume), że istnieją stałe powiązania między aktami woli i działaniem. Możemy więc wnioskować z działań o motywach i z motywów

²³ Por. S. Jedynak: *Hume*. Warszawa 1974, s. 75; *Etyka*. Red. H. Jankowski. Warszawa 1973, s. 62, 63, 387, 394; M. Rutkowski: *O możliwości przejścia od zdań orzekających do powinnościowych w etyce Davida Hume'a*. „*Studia Filozoficzne*” 1988, nr 3; J. Hołowska: *Relatywizm etyczny*. Warszawa 1981, s. 187—193.

o działaniach. Wtedy gdy Hume łagodził tezy empiryzmu, nie miał kłopotów z ustalaniem powinności.

2. Nie umożliwia, gdy kładzie nacisk na granice poznania ludzkiego, kiedy podkreśla, że o powinnościach doświadczenie nic nam nie mówi, bo nasza wiedza dotyczy związków istniejących w przeszłości, o przyszłości nie mamy prawa nic powiedzieć. Konsekwentny radykalny empiryzm nie pozwala zbudować teorii powinności moralnych (ani jakiegokolwiek teorii), jest stanowiskiem destrukcyjnym; chyba że założymy, iż zachodzi podobieństwo lub tożsamość między przyszłością i przeszłością. Tak rzeczywiście zakładamy na podstawie nawyku, ale jest to założenie wątpliwe, niemożliwe do sprawdzenia. Nie możemy podać racji — twierdził Hume — żeby rozciągnąć na przyszłość nasze doświadczenia przeszłe. O tym decyduje tylko nawyk, tzn. poczucie, że po przyczynie nastąpi skutek. Dotyczy to zarówno twierdzeń o istnieniu ciał poza nami i ich oddziaływaniu wzajemnym, jak i działania naszej woli na ciało.

Oba rozwiązania, rodzaje odpowiedzi znajdziemy u Hume'a, szczególnie w *Traktacie...*

To, co jest pewne, co na pewno można powiedzieć o Humie i jego koncepcji, sprowadzę do kilku tez:

1. Nawet wtedy, gdy filozofię moralną Hume'a ujmemy w kontekście jego filozofii (z uwzględnieniem, że jest to radykalny empiryzm), ustalenia jednoznaczne nie będą możliwe.

2. Jeżeli uwzględni się charakter etyki XVIII wieku, to pewne jest, że Hume walczył z religijnym uzasadnieniem moralności, krytykował skrajny racjonalizm etyczny, sam zaś reprezentował umiarkowany racjonalizm, umiarkowany utylitaryzm. Był rzecznikiem emocjonalnej teorii ocen, ale można wątpić, czy był emotywiwą we współczesnym rozumieniu tego stanowiska. Stanowczo utrzymywał, że uczucia moralne mają źródło w naturze ludzkiej. Etykę chciał uwolnić od zabobonu, przesądu, nieliczenia się z faktami, codziennym ludzkim doświadczeniem (chciał uczynić z niej naukę doświadczalną, autonomiczną — w sensie niezależności od religii).

3. Fakty pojmował Hume różnie: jako obserwacje postępowania ludzi, jako wynik introspekcji, któremu przysługuje oczywistość i powszechność, jako pierwotne uczucia kierujące wolą i działaniem, jako wynik kojarzenia idei. Można mu więc zarzucić brak precyzji w określeniu faktów. Ulegał też złudzeniu, że są one czyste, nie obciążone naszymi ocenami. Tymczasem sam selekcyonował to, co uznawał za fakty, bagatelizował niektóre z nich, interpretował sytuacje zgodnie z przyjętymi założeniami — widać to w obrazie natury ludzkiej, w przypisywaniu doniosłej roli życzliwości, poczuciu ludzkości i w tym, że wzór człowieka okazuje się zbieżny z autopoportretem Hume'a.

4. W *Traktacie...* Hume nieświadomy doniosłości tego, co mówi, postawił pytanie: W jaki sposób można wyjaśnić, uzasadnić tworzenie powinności moralnej? Nie dał jednak na nie jasnej odpowiedzi. Można się bez końca spierać, czy dla Hume'a powinność była tożsama z potrzebą, interesem, uczuciem, motywem, czy też potrzeby, interesy, oczekiwania, motywy uznawał za niezbędne do wyprowadzenia powinności z natury ludzkiej. Można też spierać się o to, czy przyjęte przezeń założenie, że powinno się czynić wszystko, co leży w naszym długofalowym interesie, było dla niego zasadą moralną, definicją powinności czy regułą wynikania. Dla każdej interpretacji znajdziemy poparcie w tekście prac Hume'a.

5. Nawet gdyby były możliwe jednoznaczne ustalenia, że np. sam Hume popełnił błąd, przechodząc od orzekania do postulowania lub że nie popełnił takiego błędu, nie uzasadniałoby to samej tezy (tzw. gilotyny Hume'a). Ma ona znaczenie wykraczające poza filozofię Hume'a.

W filozofii zdarzają się przypadki, co zresztą historia filozofii odnotowuje, że wypowiedziana ważna myśl żyje własnym życiem, wykracza poza czas i miejsce powstania, frapuje innych, inspiruje do tworzenia nowych koncepcji. Właśnie w kontrowersyjności tez filozoficznych, ich wieloznaczności, krytycyzmie wobec poprzednich ujęć tkwi siła filozofii. Teza wypowiedziana przez Hume'a w *Traktacie...* — jej losy, spory wokół niej — stanowią chyba dobrą ilustrację tego stwierdzenia.

Danuta Ślęczek-Czakon

THE ETHICS OF DAVID HUME
(PRINCIPLES, CONCLUSIONS INTERPRETATIONAL POSSIBILITIES)

Summary

In this article is presented the ethics of David Hume, the tasks which he set before himself, the principles which he accepted and the conclusions that he drew. The present author has compared Hume's ethical views as contained in *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* with the contents of Volume III of *Treatise on Human Nature*. Attention is drawn to the differences between these two works. Next an attempt is made to determine what are the possible interpretations of Hume's ethics, if we take into consideration his thesis set out in the *Treatise...*, and then again to find an answer to the question, is there one correct interpretation of this thesis.

Данута Сленьчек-Чакон

ЭТИКА ДАВИДА ХЮМА
— ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ, ВЫВОДЫ, ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Резюме

Статья представляет этическую Д. Хюма — задачи, которые ставил, предположения, которые принимал, и выводы, к которым доходил. Автор сравнивает взгляды этические Хюма содержащиеся в *Исследованиях касающихся принципов моральности* а досержанием книги III *Трактата о человеческой природе*. Обращает внимание на разницы между этими произведениями. Следовательно пытается установить, какие есть возможные интерпретации этики Хюма, если учтёт его тезис высказываемых в *Трактате...*, и ответить на вопрос, есть ли единая собственная интерпретация этого тезиса.