

PAUL RUSSELL
University of British Columbia (Kanada)
Traktat Hume'a i problem cnotliwego ateizmu*

And if Atheism should be supposed to become universal in this nation... farewell all ties of friendship and principles of honor; all love for our country and loyalty to our prince; nay, farewell all government and society itself, all professions and arts, and conveniences of life, all that is laudable or valuable in the world.

Richard Bentley,
Folly of Atheism

Sense of right and wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief, which is capable immediately or directly to exclude or destroy it...

Lord Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue or Merit*

W niniejszym artykule przedstawiam antyreligijną interpretację podstawowych celów i zadań, jakie Hume postawił swej teorii moralnej w *Traktacie o naturze ludzkiej*. Zgodnie z tą antyreligijną interpretacją, Hume broni w *Traktacie* dwóch kluczowych tez dotyczących religii. Pierwszą z nich jest obrona „autonomii moralności” w stosunku do religii. Podstaw moralnego i politycznego życia należy, jego zdaniem, upatrywać w *naturze ludzkiej*, nie zaś w doktrynach i dogmatach religii (chrześcijańskiej). W bliskim związku z tą myślą pozostaje druga teza Hume'a, według której „spekulatywny ateizm” nie implikuje „praktycznego ateizmu”, ani żadnego rodzaju „moralnej rozwiązłości”. Wzięte łącznie, te dwa składniki Humowskiego systemu moralnego stanowią postawę obrony oraz interpretacji „cnotliwego ateizmu”. Zagadnienia dotyczące związków między moralnością i religią nie są, jak twierdzą, wątkiem pobocznym i przypadkowym z punktu widzenia głównych celów, które przyświecają Hume'owi w *Traktacie*. Przeciwnie, mają centralne znaczenie dla całego wywodu przeprowadzonego w tym dziele.

I. Sceptycyzm i naturalizm: paradygmat tradycyjny

Teorię moralności z *Traktatu* niemal zawsze interpretuje się i ocenia z punktu widzenia bardziej ogólnego paradygmatu związanego z dychotomią sceptycyzm/naturalizm. Dwie dominujące szkoły interpretacji Hume'a podzielone są w tej właśnie kwestii, któremu członowi wspomnianej dychotomii należy przypisać więcej wagi. Celem obu tych szkół jest wykazanie *spójności* poglądów Hume'a na moralność z całym zamysłem oraz pewnymi szeroko zakrojonymi tezami *Traktatu*. Niezależnie od zaistniałego sporu, oba obozy podzielają opinię, iż trudność, jaką nastęrcza Humowska teoria moralności, wiąże się z

* Jestem wdzięczny Bobowi Bunnowi, Mateuszowi Oleksu i Tomaszowi Sieczkowskiemu za ich pomoc i komentarze (oraz cierpliwość).

wyjaśnieniem zakresu oraz natury jego sceptycznych i naturalistycznych poglądów, ich wzajemnych związków oraz roli, jaką odgrywają one w *Traktacie* jako pewnej integralnej całości. Przedstawiciele obu szkół podzielają również przekonanie, że religia odgrywa podrzędną lub drugoplanową rolę w architektonice *Traktatu*. Marginalizowanie roli religii jest wyraźną cechą wspólną tych alternatywnych ujęć Humowskiej teorii moralności. W szczególności, wiodący przedstawiciele naturalistycznych i sceptycznych interpretacji nie przywiązują większej wagi do roli religii w Humowskich rozważaniach nad moralnością.¹

Na początek rozważmy pokrótce główne cechy alternatywnych naturalistycznych i sceptycznych interpretacji Humowskiej teorii moralności. Pogląd, że Hume był moralnym sceptykiem wywieść można z najwcześniejszych odpowiedzi i komentarzy do *Traktatu*. Ostatni spośród zarzutów postawionych przez autora *Wyboru fragmentów* [*Specimen*] (1745) dotyczy tego, iż Hume „podkopuje fundamenty moralności, zaprzeczając istnieniu naturalnej i istotnej różnicy między tym, co słuszne i tym, co niesłuszne, między dobrem i złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością; uznaje on, że owa różnica jest sztuczna i wyrasta z konwencji i zwyczaju” [Hume 2006, ???].² W podobnym duchu krytykuje Humowską teorię moralności Thomas Reid w swym *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). Reid zarzuca Hume’owi nade wszystko to, iż, na gruncie jego systemu, moralna aprobata i dezaprobata „nie są sądami, które, jak wszystkie sądy, muszą być prawdziwe albo fałszywe, lecz są pewnymi uczuciami, które, wyrastając z konstytucji ludzkiej natury, budzą się, kiedy kontemplujemy pewne charaktery czy własności umysłu spokojnie i bezstronnie” [Reid 1969, 401].

Reid krytykuje również pogląd Hume’a, że sprawiedliwość zależy od tego, co jest zgodne z naszym upodobaniem lub wydaje nam się użyteczne [Reid 1969, 401-402 i 409]. Reid, przeciwnie, utrzymuje, że istnieją prawa przyrodzone (których nie wolno naruszać) i że prawa te nie zależą od tego, co nam się podoba lub wydaje nam się użyteczne, lecz od naszego wrodzonego poczucia prawości i nieprawości, sprawiedliwości i niesprawiedliwości. W jego mniemaniu, Hume nadmiernie zawęża problematykę sprawiedliwości do zagadnień własności, przyrzeczeń i umów. To zawężenie perspektywy sprawia, argumentuje dalej Reid, iż Hume odmawia sprawiedliwości charakteru cnoty naturalnej i traktuje ją jako artefakt konstytutywnie związany ze swą publiczną użytecznością [Reid 1969, 414-418]. Z punktu widzenia Reida, Humowskie poglądy na sprawiedliwość są zasadniczo zgodne z poglądami Epikura i Hobbesa na ten sam temat.³

Reid nie był pierwszym, ani też ostatnim, krytykiem Hume’a, który dopatrzył się Hobbesowskich wpływów w jego teorii sprawiedliwości. Przeciwnie, jedną z pierwszych recenzji książki trzeciej *Traktatu* wieńczył spostrzeżenie, że Humowskie ujęcie sprawiedliwości nie jest niczym innym, jak tylko „systemem Hobbesa zaprezentowanym w nowej formie”.⁴

¹ Zob. np. [Stroud 1977] i [Fogelin 1985]. Praca Strouda jest szczególnie wpływowym przykładem współczesnej wersji naturalistycznej interpretacji, którą pierwotnie zaprezentował Norman Kemp Smith [Kemp Smith 1941]. Praca Fogelina, dla kontrastu, jest sceptyczną odpowiedzią na interpretację naturalistyczną, która cieszyła się powodzeniem w dwóch ostatnich pokoleniach. Warto wszakże zauważyć, że wcześniejsze wersje tradycyjnej interpretacji sceptycznej sugerowały, iż istnieje ścisły związek między Humowskim sceptycyzmem z *Traktatu* a jego antyreligijnymi czy „ateistycznymi” intencjami.

² O zarzutach wysuwanych przeciwko Hume’owi w 1745 i tożsamości autora *Wyboru fragmentów* piszę bardziej dokładnie w: [Russell, 1997].

³ [Reid 1969, 401, 418, 428, 431, 443, 448]. (Reid wcześniej powiązał poglądy Hume’a dotyczące wolności i konieczności z poglądami Hobbesa [Reid 1969, 263].) Podobną linię krytyki poglądów Hume’a na temat sprawiedliwości przedstawia James Beattie [Beattie 1983, 163 i 492].

⁴ *Bibliothèque Raisonnee* (April-June 1741), [w:] [Fieser 2000, I, 10].

W podobnym duchu wypowiada się autor *Wyboru fragmentów*, gdy przedstawia swoje zarzuty wobec Humowskiej teorii moralności. Utrzymuje, że Hume „dokłada wszelkich starań”, by dowieść, iż „sprawiedliwość nie jest stanem naturalnym, lecz cnotą sztuczną [Hume 1967, 14]. Twierdzi nawet, że podczas gdy Hobbes skłonny był zachować przyrzeczenia jako zobowiązania naturalne, Hume posuwa się dalej „utrącając wszelkie zobowiązania naturalne” – włącznie z przyrzeczeniami [Hume 1967, 16]. Ten sam ogólny wątek dotyczący zbieżności między Humowską i Hobbesowską teorią moralności dochodzi do głosu w nowszych komentarzach.⁵ Narzuca się, zatem, wniosek, że komentatorzy zarówno w czasach Hume’a, jak i dziś, dostrzegają istotne „ukąszenie Hobbesowkie” w Humowskiej teorii moralności, które jest ściśle związane z różnymi argumentami sceptycznymi wysuwanymi przez Hume’a w tym obszarze.

Nie ulega wątpliwości, że sceptyczne argumenty Hume’a dotyczące roli rozumu w moralności były wymierzone głównie w Samuela Clarke’a oraz Williama Wollastona (racjonalistycznego zwolennika Clarke’a).⁶ Z kolei moralny racjonalizm Clarke’a stał w jawnej opozycji do „falszywych wywodów Hobbesa” na temat moralności [Clarke 1978, II, 611n]. Według Clarke’a, Hobbesowska teoria moralności, rozumiana jako system reguł sztucznie wprowadzonych w trosce o interes własny każdej jednostki, sprowadza ludzi do kondycji zwierząt, niezdolnych do panowania nad własnym zachowaniem za pomocą rozumu [Clarke 1978, II, 631-637]. Clarke utrzymuje, wbrew moralnemu sceptycyzmowi Hobbesa, że istnieją wieczne i rozmaite *relacje* między rzeczami w świecie, na podstawie których można *dowieść* istnienia niezmiennych obowiązków moralnych.⁷ Odkrycie tych wiecznych i niezmiennych obowiązków pozwoli, zdaniem Clarke’a, „określić wole wszystkich istot racjonalnych” [Clarke 1978, II, 596]. Reasumując, Clarke uważa, że rozum jest w stanie odkryć relacje moralne, które stanowią wystarczającą podstawę dla rozpoznania naszych obowiązków moralnych oraz chęci kierowania się nimi w życiu bez względu na korzyści prywatne lub publiczne.

Sceptyczne argumenty Hume’a skierowane przeciwko kluczowym tezom Clarke’a są dobrze znane. Znajdujemy je przede wszystkim w *Traktacie* 2.3.3 oraz 3.1.1. Wedle popularnego poglądu, te dwa podrozdziały *Traktatu* zawierają trzon Humowskiego systemu etycznego (charakteryzowanego jako system sceptyczny). W 2.3.3 wyłożony jest słynny argument, że „rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć” [TNL, II, 188].⁸ Wynika z tego, że błędem jest sądzić, iż jakakolwiek „rozumna istota jest zobowiązana regulować swe

⁵ Zob. np. [Mackie 1980, 151]: „Stanie się oczywiste, że moja interpretacja Hume’a zbliża go do Hobbesa [...]”.

⁶ Zob. np. recenzję w *Bibliothèque Raisonnee* (April-June 1741) [Fieser 2000, I, 4], gdzie odnotowuje się sceptyczne zainteresowanie Hume’a Clarkiem i Wollastonem. Potwierdza to również odpowiedź Hume’a na zarzuty, które wysunięto przeciw niemu w 1745 roku. Jak zauważyliśmy, szósty i ostatni zarzut brzmiał, że Hume „podkopuje fundamenty moralności, zaprzeczając istnieniu naturalnej i istotnej różnicy między tym, co słuszne i tym, co niesłuszne, między dobrem i złem, sprawiedliwością i niesprawiedliwością” [Hume 2006, ???]. Odpowiadając na ten zarzut, Hume przyznaje, że „rzeczywiście zaprzeczył [...] istnieniu niezmiennej różnicy między dobrem a złem w rozumieniu, w którym Clarke i Wollaston utrzymywali, że ona istnieje, tzn. że twierdzenia moralne są tej samej natury, co prawdy matematyki i nauk abstrakcyjnych, czyli że są przedmiotami *jedynie* rozumu, a nie *uczuć* naszych wewnętrznych gustów i poczuć” [Hume 2006, ???]. Hume pisze również, że jego stanowisko bliskie jest stanowisku Hutchesona [Ibid.]. Wyraźnym celem tych Humowskich uwag jest znalezienie się tak blisko Hutchesona, jak to tylko możliwe, a tym samym uniknięcie jakichkolwiek skojarzeń z Hobbesem. Hume czyni to nie wypierając się swojego sceptycznego ataku na etyczny racjonalizm Clarke’a i Wollastona.

⁷ Również John Locke utrzymywał, że moralność może być przedmiotem dowodu [Locke 1955, I, 494-513; II, 230-231 i 414-428].

⁸ Por. [Hobbes 1954, 65]: „Albowiem myśli są w stosunku do żądz jak wywiadowcy i szpiedzy, których zadaniem jest wędrować daleko i znajdować drogi do rzeczy pożądaných”.

działania rozumem” [TNL, II, 185]. Podobnie, w 3.3.1 Hume przeczy, jakoby istniały jakieś relacje moralne, które mogą posłużyć jako „niezmienne probierze tego, co słuszne i niesłuszne” lub nakładać nam jakiegokolwiek zobowiązania. Nie jest więc możliwe, by moralność wspierała się na jakiegokolwiek formie rozumowania dedukcyjnego, które zakłada istnienie relacji tego typu [TNL, II, 250-254]. Ostatnią tezę uzupełnia argument, że nie istnieje żaden obiektywny fakt, korespondujący z cnotą lub przywarą, który dotyczy jakiś rzeczywistych przedmiotów różnych od uczuć. Nie tylko, więc, rozróżnienie dobra i zła nie może być odkryte przez jakąkolwiek formę rozumowania, lecz z konieczności zależy od uczuć, które spoczywają w nas [TNL, II, 255-256].⁹

Nie ulega wątpliwości, że Hume opowiada się w sporze między Hobbesem a Clarkiem, o ile dotyczy on motywacji moralnej oraz możliwości udowodnienia prawd moralnych na podstawie obserwowalnych relacji moralnych, po stronie sceptycznego stanowiska Hobbesa. Równie niewątpliwe jest jednak to, że interpretacja sceptyczna pomija istotny wymiar myśli Hume’a. Zarówno wcześnie krytycy Hume’a, jak i współcześni komentatorzy, dostrzegają, że teoria moralna Hutchesona wywarła wielki wpływ na Hume’a.¹⁰ Pogląd ten, jak już zauważyliśmy, stanowi trzon interpretacji „naturalistycznej” zaproponowanej przez Kempa Smitha. Według Smitha, kamieniem węgielnym całego systemu filozoficznego Hume’a jest teza Hutchesona, że sądy moralne i estetyczne są kwestią uczuć, nie zaś rozumu [Kemp Smith 1941, 11-13, 45n, 84n, 154]. Hume, jak sugeruje wywód Smitha, „wkroczył na teren filozofii przez wrota moralności”, aby zastosować kluczowy pomysł Hutchesona („prymat uczuć”) do rozmaitych „podstawowych zagadnień filozofii, z którymi bez powodzenia borykali się Locke i Berkeley” [Kemp Smith 1941, 11-13, 44, 63]. Wprawdzie sceptyczne i antyracjonalistyczne argumenty bez wątpienia są obecne w teorii moralnej Hume’a, fakt ten nie może jednak przesłonić pozytywnej i konstruktywnej strony jego dzieła, która polega na opisie „prymatu uczuć” w ludzkim życiu. W przypadku systemu etycznego Hume’a, jego *konstruktywne* rozważania nad zmysłem moralnym oraz uczuciem moralnym mają większą wagę, niż jego sceptyczne argumenty przeciw racjonalizmowi moralnemu.

Jakiego punktu widzenia byśmy nie obrali, istotne związki między teoriami moralnymi Hume’a i Hutchesona są prawie zawsze oczywiste, z czego zresztą Hume doskonale zdawał sobie sprawę [zob. np. Hume 1932, 138n i 45n]. Z tego też powodu, żadne uproszczone odczytanie Hume’a w duchu sceptycznym, w myśl którego hołdował on zasadom Hobbesowskim w filozofii moralnej, nie może być *w pełni* trafne. Aby to dostrzec, wystarczy przyrzeć się wnikliwie stosunkowi Hutchesona do myśli Hobbesa. Można wyróżnić dwa wymiary, w których Hutcheson odrzuca fundamentalne założenia Hobbesowskiego sceptycznego systemu etycznego. Po pierwsze, Hutcheson uważa, że rozróżnienie dobra i zła nie jest w żadnym razie sztuczne, ani zależne od społecznej konwencji, czy też od (pozytywnego) prawa, które narzuca suwerenna władza. Zmysł moralny sprawia, że odczuwamy aprobatę i dezaprobatę, za sprawą których postępowanie

⁹ Według interpretacji sceptycznej, przedstawione w tym rozdziale stanowisko Hume’a w tej kwestii przypomina „subiektywizm” Hobbesa. Zob. np. [Hampton 1997, 67-68]. Hampton powołuje się na podobny fragment *Leviatana*: „Bowiemy wyrazy: *dobry, zły, godny wzgardy*, są zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje. Nie ma bowiem rzeczy, która byłaby po prostu bezwzględnie dobra, zła, czy godna wzgardy” [Hobbes 1954, 45].

¹⁰ Zob. np. *Bibliothèque Raisonnée* (April-June 1741), [w:] [Fieser 2000, I, 8].

każdego podmiotu podlega tego rodzaju ocenie moralnej.¹¹ Nie ulega, więc, wątpliwości, że Hutcheson uznaje rozróżnienie cnoty i występku lub moralnego dobra i zła, choć czyni je zależnymi od uczucia, nie zaś od jakiegokolwiek rodzaju rozumowania.¹² Inną ważną kwestią, w której Hutcheson stoi w opozycji do Hobbesa, jest doktryna egoizmu lub miłości własnej. Hutcheson przekonuje, wbrew Hobbesowi, że ludzie w swym postępowaniu faktycznie przejawiają prawdziwą życzliwość oraz altruizm. W istocie, życzliwość jest, w myśl teorii Hutchesona, dokładnie tym, co *konstytuuje* cnotę (tzn. jest właśnie tym, czemu przytakuje nasz zmysł moralny). Innymi słowy, jeśli czyjeś zachowanie *budzi* naszą aprobatę, jest tak dlatego, że odkrywamy w jego postępowaniu życzliwość [Hutcheson 1994, 88, 110-111, 113].

Nie ulega wątpliwości, że oba fundamentalne wątki, które właśnie wyróżniliśmy w filozofii moralnej Hutchesona (zmysł moralny oraz życzliwość), odgrywają znaczącą rolę w filozofii moralnej Hume'a oraz że Hume w tych kwestiach jednoznacznie opowiada się po stronie Hutchesona, a *przeciwko* Hobbesowi. Niemniej jednak, zbieżności te można uznać tylko po uwzględnieniu istotnych zastrzeżeń. Na przykład, Hume twierdzi, iż sprawiedliwość jest cnotą sztuczną ukonstytuowaną przez konwencje społeczne, które służą zarówno publicznym, jak i prywatnym interesom. Podobnie, Hume nie akceptuje bez zastrzeżeń poglądu Hutchesona, że ludzie nie są *całkowicie* samolubni, gdyż zdolni są do pewnego *stopnia* życzliwości. Zdaniem Hume'a, wprawdzie odkrywamy w ludzkim postępowaniu autentyczną życzliwość, prawdą pozostaje jednak, że jesteśmy zasadniczo egoistami, przejawiającymi życzliwość względem innych tylko w *ograniczonym* stopniu.¹³ Skłonni jesteśmy (pod wpływem oddźwięku uczuciowego) *favoryzować* krewnych, przyjaciół i znajomych, i w tej właśnie mierze przejawiamy życzliwość i dobroczynność [TNL, II, 282-283]. Przede wszystkim zaś, Hume wprost zaprzecza, jakoby istniało „takie uczucie w umyśle ludzkim, jak miłość dla rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego” [TNL, II, 274]. Jest więc sceptykiem w kwestii istnienia cnoty w rozumieniu Hutchesona (jako życzliwości powszechnej).¹⁴

Dwie główne tradycyjne interpretacje moralnej teorii Hume'a jawnie koncentrują się na całkiem różnych stronach czy aspektach tej teorii. Choć nie brak przemawiających za nimi świadectw, obie szkoły borykają się z tą samą trudnością, a jest nią wyjaśnienie, dlaczego Hume zdaje się przyjmować tezy, które nie pasują do preferowanego przez nich ujęcia. Nie ulega dyskusji, że poglądy Hume'a wytyczają jakąś drogę *między* pozycjami Hobbesa i Hutchesona. Utrudnia to nie tylko zrozumienie teorii moralnej Hume'a, lecz również uchwycenie związków tej teorii z szerszym zamysłem *Traktatu*. Trudność polega na tym, że niezależnie od tego, czy optujemy za opcją sceptyczną, czy za opcją naturalistyczną, poglądy

¹¹ „Uznaje się, że własność, która budzi aprobatę naszego zmysłu moralnego, przebywa w osobie, której aprobatą ta dotyczy, będąc doskonałością i dostojnością tej osoby [...]. Cnotę nazywamy zatem *przyjemną* lub *miłą*, bowiem budzi dobrą wolę i miłość u obserwatorów” [Hutcheson 1994, 76].

¹² Gdzie indziej Hutcheson utrzymuje, że kiedy racjoniści w rodzaju Clarke'a twierdzą, iż cnotliwe działanie można ocenić jako w pewnym sensie „pasujące”, to *oznacza* to, że „pewne uczucia i czyny działającego, pozostając w pewnej relacji do innych ludzi, są przedmiotem aprobaty każdego obserwatora, budzą w nim percepcję wdzięczności, lub też rodzą miłość widza do działającego” [Hutcheson 1994, 142].

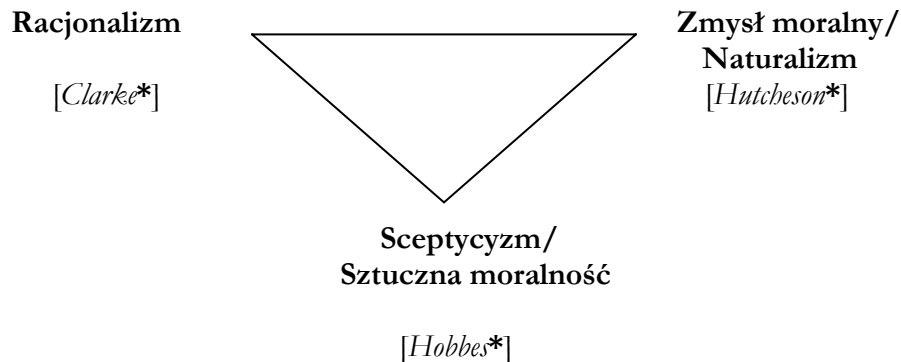
¹³ Por. esej Hume'a „O dostojności i mierności natury ludzkiej”. Esej ten opublikowano w roku 1741, niedługo po III księdze *Traktatu*. Hume uznaje w nim, że debata dotycząca ludzkiej samolubności jest w dużej mierze „kwestią werbalną” [E, 35].

¹⁴ Według Hutchesona, to „powszechna, skuteczna życzliwość” konstytuuje „najwyższy stan racjonalnego działania”, i jest to moralna doskonałość, którą przypisujemy Bogu [Hutcheson 1994, 113]. To ujęcie posuwa Hutchesona dalej na drodze teologicznego utilitaryzmu. Nie bez znaczenia jest fakt, że to Hutcheson jako pierwszy ukuł slogan „To działanie jest najlepsze, które tworzy najwięcej szczęścia dla jak największej liczby...” [Hutcheson 1994, 90].

Hume'a na temat moralności nie mieszczą się bez reszty w żadnej z tych (alternatywnych) opcji.

W obrębie tradycyjnych interpretacji, wszystkie strony przyjmują ten sam układ odniesień, w terminach którego należy interpretować i oceniać poglądy Hume'a na moralność. Układ ten zawiera trzy odniesienia.

Diagram 1: Tradycyjny paradygmat klasyfikowania Humowskiej teorii moralnej



[* najbardziej reprezentatywne postaci w każdym z rogów]

Z tej perspektywy można postawić fundamentalne pytanie, gdzie umieścić w obrębie tego trójkąta filozofię moralną Hume'a. Nie ulega wątpliwości (ze wszystkich punktów widzenia), że Hume atakuje moralny racjonalizm Clarke'a oraz jego zwolenników. Nie ulega też wątpliwości, że zajmuje on stanowisko sceptyczne wobec *tego rodzaju* filozofii moralnej. Rozstrzygające znaczenie ma więc pytanie, jakie miejsce przypisać Hume'owi w spektrum poglądów rozciągającym się od sceptycznych zasad Hobbesa (sztuczna moralność, egoizm, itd.) aż po „naturalistyczną” teorię zmysłu moralnego (Hutcheson). Jak już zauważyliśmy, konsekwentnie sceptyczne interpretacje *Traktatu* kładą nacisk na rozległe pokrewieństwo między poglądami Hume'a i Hobbesa. Zwolennicy interpretacji naturalistycznej podkreślają pokrewieństwo myśli Hume'a z Hutchesonem oraz jego „pozytywnym” lub „konstruktywnym” nastawieniem w teorii moralnej, które ilustruje, na przykład, teza o „pierwszeństwie uczuć”. Przedstawiciele obu alternatywnych interpretacji globalnych obstają przy przekonaniu, że Hume stoi jednoznacznie na naturalistycznym lub na sceptycznym biegunie, nie zaś gdzieś pomiędzy nimi.¹⁵

II. Ateizm i moralność: ujęcie antyreligijne

¹⁵ Aczkolwiek jest prawdą, że ci, którzy bronią interpretacji naturalistycznej, kładą nacisk na powinowactwo Hume'a z Hutchesonem i na „pozytywne” czy „konstruktywne” cele jego teorii moralnej. Wewnątrz tego obozu istnieje jednak kilka zasadniczych punktów niezgody, które dotyczą zasięgu Humowskiej doktryny o „prymacie uczuć”. Mówiąc bardziej precyzyjnie, według niektórych alternatywnych interpretacji naturalistycznych, odczytanie Kempa Smitha jest zbytnim ustępstwem na rzecz sceptycznych i subiektywistycznych poglądów. Wykazują oni, na przykład, że Hume jest przywiązany do „wzorca moralności”, który daje do odegrania *rozumowi* istotną rolę w prowadzeniu i kontrolowaniu naszych uczuć. Nasze oceny moralne wymagają *połączonego* działania rozumu i uczuć. Akcent położony na te elementy Humowskiej teorii moralnej wyraźnie *ogranicza* zasięg tez o „prymacie uczuć” i „subiektywizmie”. Zagadnienie to rozważam bardziej dokładnie poniżej.

Z perspektywy interpretacji antyreligijnej, wspomniany trójrozny układ odniesienia zniekształca i błędnie reprezentuje kontekst oraz problematykę, w obrębie których należy rozumieć i oceniać argumenty Hume'a oraz przyświecające mu cele. Po pierwsze, jak już zauważyliśmy, tradycyjne interpretacje naturalistyczne i sceptyczne utrzymują, że problematyka religijna nie odgrywa znaczącej, lub zgoła żadnej, roli w zamyśle *Traktatu*. Założenie to rzutuje (nieuchronnie) na bardziej szczegółowe zagadnienie Hume'owskiej filozofii moralnej. Sceptyczna/naturalistyczna interpretacja oddaje, w myśl tego argumentu, rzeczywiste cele Hume'a, który zmierza albo do systematycznego sceptycyzmu albo też do alternatywnego, „konstruktywnego” ujęcia roli uczucia w ludzkim życiu. Oba ujęcia zgodnie wyrokuje, że problematyka religijna pojawia się w najlepszym razie przelotnie i tylko na marginesie głównych rozważań Hume'a nad moralnością. Dokładniej rzecz ujmując, zagadnienia związane z religią nie mają znaczenia dla kształtu i układu podstawowych argumentów Hume'a w dziedzinie filozofii moralnej.¹⁶

Wbrew zastanemu pogładowi, antyreligijna interpretacja wychodzi od spostrzeżenia, że cała siedemnastowieczna i osiemnastowieczna debata wokół filozofii moralnej była głęboko osadzona w szerszej debacie, która toczyła się między „filozofami religijnymi” oraz „ateistami spekulatywnymi”.¹⁷ Zadawalająca interpretacja Humowskich rozważań nad moralnością musi liczyć się z tym wymiarem debaty nad moralnością oraz z kontekstem, w którym Hume tworzył *Traktat*. Wspomniany spór między „filozofami religijnymi” oraz „ateistami spekulatywnymi” w szczególnie jaskrawy sposób dochodzi do głosu w kontekście filozofii moralnej Hobbesa oraz reakcji, z którymi się spotkała. Pod koniec wieku XVII i na początku XVIII dziesiątki obrońców wiary chrześcijańskiej wystąpiły przeciw moralnemu sceptycyzmowi Hobbesa, wskazując na jego bezpośrednie i dogłębne pokrewieństwo z szerszym „ateistycznym” stanowiskiem Hobbesa (obejmującym materializm, determinizm, sceptycyzm na temat prawd religii naturalnej i objawionej itd.). Za takim poglądem wyraźnie opowiada się Clarke w niezwykle wpływowych Wykładach Boyle'owskich, w których prezentuje systematyczną krytykę filozofii Hobbesa.

Moralny racjonalizm Clarke'a, który znamy z *Discourse*, stanowi nieodłączną część globalnej, dogmatycznej obrony chrześcijańskiej religii i moralności.¹⁸ W dziele tym próbuje Clarke nie tylko bronić zasad moralnego racjonalizmu, ale także *dowieść* istnienia koniecznego i istotowego związku między religią i moralnością. Ponadto, czyni istotny użytek z następujących dwóch tez. Po pierwsze, musimy przyjąć doktrynę nagród i kar w życiu przyszłym, aby zabezpieczyć stosowną korelację cnoty i szczęścia oraz występku i niedoli.¹⁹ Po drugie, religia objawiona jest niezbędna dla życia moralnego. Clarke usiłuje wykazać, że nasze obowiązki są w większości „niepoznawalne poprzez nagi rozum nie wsparty objawieniem” [Clarke 1978, II, 599]. Wynika z tego jednoznacznie, że dla Clarke'a każdy atak

¹⁶ Ważnymi wyjątkami od tych uogólnień są: [Norton 1985] i [Gaskin 1979]. W końcowej partii tej pracy poczynię kilka komentarzy dotyczących relacji, w jakiej moja „antyreligijna” interpretacja znajduje się do ujęć zaproponowanych przez Nortona i Gaskina.

¹⁷ Są to nazwy, którymi Hume określa dwa przeciwne obozy. Zob. [BDR, XII, 181-189].

¹⁸ Wykłady Boyle'owskie Clarke'a wydano w dwóch seriach, w 1704 i 1705 roku. Pierwszą serię opublikowano jako *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, drugą zaś jako *A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*. Obie te prace wydano wspólnie jako *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation* (1705); przedruk w [Clarke 1978, II].

¹⁹ [Clarke 1978, II, 645]. Clarke wyraźnie zaprzecza, by w naszym obecnym „zepsutym” stanie cnota była warunkiem wystarczającym szczęścia i pełną nagrodą we wszystkich wypadkach [Clarke 1978, II, 630, 641, 656n]. Hipoteza „wystarczalności” (głosząca, że moralność nie potrzebuje religii) była szczególnym celem ataków późniejszych ortodoksyjnych krytyków deizmu w wieku XVIII. Zob. np. [Skelton 1749, II, 279].

na religię objawioną jest zarazem atakiem na określony element (tudzież przesłanie) moralności chrześcijańskiej.

Teza Clarke'a, że religia stanowi podstawę ładu społecznego i moralności, jest bardzo reprezentatywna dla poglądów ówczesnych apologetów chrześcijańskich. Richard Bentley, którego z Clarkiem łączyła przyjaźń oraz admiracja dla Newtona, opisał katastrofalny wpływ ateizmu na społeczeństwo w tych słowach:

I jeśli ateizm miałby się stać w tym kraju powszechny [...], to należałoby pożegnać się z wszelkimi więzami przyjaźni i zasadami honoru; miłością do ojczyzny i lojalnością względem naszego władcy; ba, należałoby się pożegnać nawet z rządem i społeczeństwem jako takim, wszystkimi zawodami i sztukami, wygodami życia, z wszystkim, co na tym świecie ważne i wartościowe.²⁰

Jednakże, w przeciwnym obozie głoszono przeciwstawny pogląd, że moralność nie tylko nie wymaga *wsparcia* ze strony religii, lecz łatwo ulega *zniekształceniu* i *zepsuciu* pod wpływem „falszywej religii” oraz „przesądu”. Do najbardziej wpływowych przedstawicieli tego stanowiska zalicza się Piotra Bayla oraz Shaftesbury'ego.

Według Bayle'a, religia nie jest ani wystarczająca, ani niezbędna dla moralnego działania [Bayle 2000, §§133-136 i 161n]. Nie jest konieczna, gdyż społeczeństwem ateistów mogą rządzić takie wartości jak honor lub reputacja, jak również kary i nagrody.²¹ Na poparcie tej hipotezy, Bayle wskazuje na przypadki cnotliwych ateistów, a z drugiej strony, na przykłady deprawacji, obludy i zepsucia moralnego, które przynosi ze sobą „przesąd”. Przemyślenia tego rodzaju odcisnęły się tak silnym piętnem na dziełach Bayla, iż zdobyły mu sławę ni mniej, ni więcej, tylko „obrońcy ateizmu”²². Innym myślicielem, którego współcześni Hume'a często kojarzyli ze stanowiskiem Bayle'a, był Shaftesbury. Jego *Inquiry Concerning Virtue or Merit* składa się z dwóch ksiąg.²³ Pierwsza z nich poświęcona jest głównie związkom religii i moralności, druga zaś związkom cnoty i szczęścia. Jedną z głównych tez, których Shaftesbury broni w pierwszej księdze, jest przekonanie, że ateizm, w odróżnieniu od religii, nie może wypaczyć naszego zmysłu moralnego. Nasza zdolność odróżniania dobra i zła, przekonuje Shaftesbury, „jest dla nas tak naturalna, jak samo naturalne uczucie i, skoro jest pierwszą zasadą naszej budowy i konstytucji, nie istnieje spekulatywna opinia, perswazja czy przekonanie, która byłaby w stanie bezpośrednio lub pośrednio ją usunąć bądź zniszczyć [Shaftesbury 1964, I, 260]. W systemie moralnym Shaftesbury'ego, wsparcie moralne, które czerpiemy z cnoty, nie ma nic wspólnego z doktryną życia przyszłego, lecz pochodzi z umysłu, który potrafi „swobodnie badać i oceniać siebie” oraz osiąga szczęście (na zasadzie oddźwięku uczuciowego) dzięki szacunkowi innych członków społeczeństwa.²⁴

²⁰ Richard Bentley, *The Folly of Atheism* (1692), kazanie 2 [Bentley 1838, III, 25]. Kazanie to zostało wygłoszone w trakcie pierwszej serii Wykładów Boyle'a w 1692.

²¹ [Bayle 2000, §172]. Zob. również [Bayle 1965, 399-400].

²² Kilku najbardziej zajadłych krytyków Hume'a było również prominentnymi krytykami ateizmu Bayle'a. Zob. np. [Warburton 1978, ks. I], [Baxter 1745, 349n] i [Anderson 1753, III]. Warburtona i Baxtera najbardziej oburzała teza Bayle'a, że doktryna życia przyszłego nie jest konieczna dla moralności i społeczeństwa.

²³ *Inquiry* opublikował pierwotnie John Toland (bez zgody Shaftesbury'ego) jako odrębne dzieło (1699). Opublikowano je następnie w *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, [Shaftesbury 1964].

²⁴ [Shaftesbury 1964, I, 298-305]. Por. [TNI, II, 453-454]: „Ta sama koncepcja może nam pomóc do tego, byśmy sobie stworzyli należne pojęcie zarówno o szczęściu, jak i o *dostojności cnoty*. [...] I kto może myśleć, że korzyści materialne są wystarczającą kompensatą za najłżejszy choćby wylom w cnotach *społecznych*, gdy zważy, że nie tylko jego charakter w jego stosunku do innych ludzi, lecz również jego spokój i zadowolenie wewnętrzne zależą całkowicie od surowego przestrzegania i zachowania tych cnot; oraz że nigdy nie będzie zdolny do rachunku z samym sobą umysł, który uchybił swym obowiązkom w stosunku do ludzi i społeczności?”

Argumenty Shaftesbury'ego tłumaczą, dlaczego i w jaki sposób możliwy jest cnotliwy ateizm. Podstawy życia moralnego nie tkwią w dogmatach i doktrynach religijnych (np. życia przyszłego) lecz w fundamentalnych składnikach natury ludzkiej.²⁵ W szczególności, tym, co umacnia w nas i pobudza chęć moralnego życia są wrodzone nam zdolności do *oddźwięku uczuciowego, dumy i zmysłu moralnego*, które umożliwiają zarazem bezpośrednią korelację cnoty i szczęścia. Jednakże, uwzględnienie tych zdolności stawia jego koncepcję moralności w ostrym kontraście do poglądów Hobbesa. W istocie, Shaftesbury antycypuje w *Inquiry* kluczowe zarzuty Hutchesona wymierzone w stanowisko Hobbesa. Na przykład, Shaftesbury utrzymuje, wbrew Hobbesowi, że istnieje rzeczywisty standard prawości i nieprawości, dobra i zła, oraz że nasz zmysł moralny umożliwia nam uświadomienie sobie, czym jest „piękno i wynaturzenie” w tej sferze [Shaftesbury 1964, I, 251, 256-60, 336]. Przeciw Hobbesowi, a częściowo zgodnie z Hutchesonem, obstaje Shaftesbury również przy poglądzie, że cnotliwą osobą jest ten, kto potrafi znaleźć właściwą równowagę między zatroskaniem o siebie i troską o dobro powszechne. Osoba taka osiąga, ponadto, największe szczęście dzięki zbawiennym skutkom sympatii oraz poczuciu, że jest kochana przez innych i akceptowana przez samą siebie.²⁶

Wziąwszy pod uwagę anti-Hobbesowski wymiar jego systemu, nie dziwi fakt, że wielu moralistów chrześcijańskich upodobało sobie zasady Shaftesbury'ego, nie bacząc na antyreligijne wątki obecne w jego pismach.²⁷ Podziw, jaki wzbudzał w bardziej ortodoksyjnych kręgach, nie zmienia jednak faktu, że Shaftesbury uchodził dość powszechnie za zwolennika doktryn antychrześcijańskich lub zgoła antyreligijnych. Reputacji tej sprzyjały również jego zażyłe relacje z wolnomyślicielami takimi jak John Toland.²⁸ W latach trzydziestych osiemnastego wieku zyskał sobie przydomek czołowego „wolnomyśliciela” i „deisty”, dzięki czemu przykuwał krytyczną uwagę wielu obrońców ortodoksyjnego chrześcijaństwa. Wśród tych ostatnich należy wspomnieć o George'u Berkeleyu oraz Williamie Warburtonie.²⁹ Bez wątpienia, reputacja ta nie była na rękę bardziej ortodoksyjnym, Szkockim zwolennikom Shaftesbury'ego. Dobitnie świadczy o tym przykład Hutchesona, który czuł się zmuszony zdyskredytować publicznie (drukami) jego „uprzedzenia wobec chrześcijaństwa”.³⁰

²⁵ Shaftesbury dopuszcza pogląd, iż wiara w dobro i piękno całego wszechświata i w projektujący umysł może nam pomóc przetrwać nieszczęścia, które nas spotykają. O ile „pobożność” rozumiana w tych kategoriach wspiera cnotę, o tyle też służy jako jej „uzupełnienie”. Jest więc poglądem Shaftesbury'ego, że jeśli chodzi o nasz zmysł moralny, to o ile ateizm nie jest w stanie w ogóle na niego wpływać, o tyle religia „może uczynić mu dużo dobrego lub złego” [Shaftesbury 1964, I, 265, 275-280].

²⁶ We fragmencie, w którym echem odbija się Spinozjańska *Etyka*, Shaftesbury pisze o cnotcie: „Posiadanie tego uczucia czy prawości umysłu oznacza życie w zgodzie z Naturą i z dyktatami i regułami najwyższej mądrości. To jest moralność, sprawiedliwość, pobożność i religia naturalna” [Shaftesbury 1964, I, 302]. Redaktor (Robertson) cytuje *Etykę* Spinozy, IV, tw. 35.

²⁷ Wśród najważniejszych zwolenników Shaftesbury'ego była grupa liberalnych Szkockich Prezbiterian. Najbardziej znanym przedstawicielem tej grupy był Hutcheson, ale obejmowała ona również kilku wpływowych myślicieli „Rankeńskich”, takich jak William Wishart i George Turnbull. John Witherspoon przedstawił słynny satyryczny opis liberalnej czy „umiarkowanej” ideologii tej grupy w swoich *Ecclesiastical Characteristics* (1753), których tytuł jest aluzją do wpływu Shaftesbury'ego.

²⁸ Toland należał do kręgu radykalnych wolnomyślicieli, do którego należeli również Anthony Collins, Matthew Tindal, John Trenchard, Thomas Gordon i (kolega Hume'a) Pierre Desmaizeaux. Grupa ta była znana ze swojej antychrześcijańskiej i antyklerykalnej działalności (i publikacji).

²⁹ [Berkeley 1993, III]; [Warburton 1978, I]. Podobny do Shaftesburiańskiego, wrogi religii chrześcijańskiej pogląd przedstawia [Leland 1978, III, list I]; zob. [Skelton 1749, II, 276n, 319n].

³⁰ Uwagi te pojawiają się w przedmowie Hutchesona do drugiego wydania jego dwóch *Dociekań* [Hutcheson 1973, 27].

Jak na ironię, najsrozsze i najbardziej pouczające zarzuty wobec filozofii Shaftesbury'ego sformułował Bernard Mandeville, jeszcze bardziej osławiony antyreligijny wolnomyśliciel, nie zaś krytycy chrześcijańscy. W swej *Bajce o pszczołach* portretuje Shaftesbury'ego jako człowieka, który „zamyślił ustanowić pogańską cnotę na ruinach Chrześcijaństwa”.³¹ Mandeville wyznaje, że zupełnie nie przemawia do niego zakresłony przez Shaftesbury'ego optymistyczny obraz ładu społecznego, który ma działać jak dobrze poukładany ul.³² Podczas gdy Shaftesbury opisuje „moralny stan natury”, w którym jednostki, powodowane miłością do bliźnich oraz dobrobytem powszechnym, potrafią czerpać korzyść z wzajemnego szacunku oraz powszechnego szczęścia, Mandeville opisuje życie społeczne w znacznie bardziej pesymistycznych tonach. Demaskuje ludzką moralność oraz kryjące się za nią motywy za pomocą szeregu szeroko dyskutowanych i kontrowersyjnych paradoksów.

Najbardziej znany z tych paradoksów głosi, że cnota oraz życzliwość w istocie wypływa z pragnienia pochwał i pochlebstw [Mandeville 1924, I, 42-43, 51]. Miłość własna, wzmagana dzięki przebiegłości polityków, jest źródłem moralnego postępowania i cnoty [Mandeville 1924, I, 44n, 145-147, 208n]. Mandeville utrzymuje jednocześnie, że nasze prywatne przywary – jako choćby folgowanie chciwości, ambicji lub chuci – służą w istocie dobru powszechnemu i przyczyniają się do rozwoju i dobrobytu społeczeństwa. Cnota natomiast bywa przeszkodą dla wielkości, podbojów i chwały.³³ Generalnie, przeprowadzona przez Mandevilla krytyka optymizmu Shaftesbury'ego opiera się na psychologicznych spostrzeżeniach dotyczących natury ludzkiej, które bliższe są Hobbesowskiemu pesymizmowi. O ile moralność wypływa z ludzkiej natury, musimy liczyć się z brutalną rzeczywistością. Ludzie są próżni i samolubni; moralne postępowanie bynajmniej nie dowodzi, że potrafimy przewyciężyć nasze egoistyczne skłonności, a jedynie, że musimy uciekać się do próżności i pochlebstwa, aby poskromić inne nasze popędy; optymistyczne założenie, że cnota zapewni szczęście i powszechny dobrobyt jest całkiem bezpodstawne, prawda zaś wygląda wprost przeciwnie. Oto moralny płynący z *Bajki o pszczołach*, które przekonały wielu apologetów chrześcijańskich, że oparcie moralności na zasadach ludzkiej natury (np. na umiłowaniu honoru i szczęścia) zaowocowałoby właśnie takim społeczeństwem o charakterze wybitnie Hobbesowskim, jakie opisał Mandeville.

Często uznaje się doniosłość Mandeville'a jedynie w wąskim kontekście sporu o naturę ludzką między optymistycznym poglądem Shaftesbury'ego oraz pesymistycznym poglądem Hobbesa. Z tej perspektywy, Shaftesbury i Hutcheson stoją po jednej stronie konfliktu, zaś Hobbes i Mandeville po drugiej. Jednakże, poczynione wcześniej spostrzeżenia na temat zamysłu Shaftesbury'ego wskazują jasno na to, że sytuacja nie przedstawiała się tak prosto i jednoznacznie. Kluczowym aspektem całego przedsięwzięcia Shaftesbury'ego było jego (antychrześcijańskie) przesłanie w kwestii autonomii moralności, możliwości cnotliwego

³¹ [Mandeville 1924, II, 357]. Cytat pochodzi z ostatniego zdania *Bajki*. [Polski przekład *Bajki o pszczołach* (PWN 1957) nie obejmuje wszystkich składających się na całość rozpraw (pomija m.in. 5 dialogów między Horacjuszem i Kleomenem), zdecydowaliśmy się więc na zachowanie stosowanych przez autora odniesień do angielskiego wydania – przyp. tłum.]

³² Tytuł dzieła Mandeville'a korzysta z metafory wykorzystanej przez Shaftesbury'ego w jego *Dwiekaniach* [Shaftesbury 1964, I, 291].

³³ [Mandeville 1924, I, 36-37] Por. obserwacje Hume'a z eseju „O doskonaleniu sztuki”: „Czyż można nazwać konsekwentnym autorem, który na jednej stronie dowodzi, że rozróżnienia etyczne są wymysłem polityków dla celów społecznych, a na drugiej twierdzi, że wady mogą być korzystne dla społeczeństwa? Zaiste w każdym systemie etycznym byłoby bliskie sprzeczności rozprawianie o wadzie, która by miała być na ogół korzystna dla społeczeństwa” [E, 228-229].

ateizmu oraz potencjalnych zagrożeń i wypaczeń związanych z „przesądami”, takimi jak doktryna pośmiertnych nagród i kar. Rozważamy tu oblicze myśli Shaftesbury’ego, do którego Hutcheson odnosił się z wyraźną rezerwą.³⁴

Spostrzeżenia poczynione w tej części na temat sporów i debat wokół filozofii moralnej, które toczyły się w pierwszej połowie XVIII wieku, wskazują na to, że „model trójrożny” (racjonalizm/sceptycyzm/naturalizm) nie dostarcza pełnego i adekwatnego obrazu kwestii spornych, które były roztrząsane w owym czasie. W szczególności, problematyka teorii moralnej, którą Hume omawia w *Traktacie*, pozostaje w głębokim i zażyłym związku z szerszą problematyką religijną. Filozofowie religijni, pokroju Clarke’a oraz jego zwolenników, argumentowali, że każde zadowalające ujęcie teorii moralnej musi (rozstrzygając) obalić kilka form deizmu, które prowadzą prosto do „jawnego ateizmu”. Do owych deistów zalicza Clarke tych, którzy przeczą istnieniu opatrności, planu boskiego, oraz teleologicznego porządku w świecie (przyczyn celowych); tych, którzy przeczą, jakoby istniała jakaś rzeczywista różnica między dobrem i złem, lub też twierdzą, że rozróżnienie to jest artefaktem „arbitralnej konstytucji praw ludzkich”; tych, którzy odmawiają duszy nieśmiertelności oraz odrzucają doktrynę pośmiertnych nagród i kar; w końcu tych, którzy wierzą, że boskie objawienie nie jest potrzebne, aby odkryć wszystkie nasze obowiązki i zobowiązania, gdyż „przyrodzone światło” w zupełności w tym celu wystarcza [Clarke 1978, II, 600-606]. Zgodnie z systemem moralnym Clarke’a, wszystkie te formy deizmu mają zgubny wpływ na moralność oraz społeczeństwo.

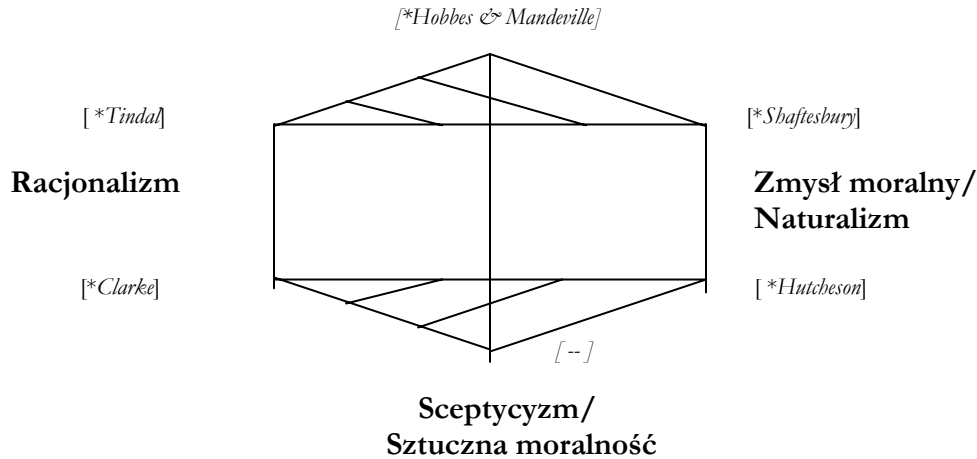
W pierwszych dekadach XVIII wieku, wielu wolnomyślicieli podważyło słuszność tych ortodoksyjnych ocen. Obserwujemy tę tendencję w pismach tak różnych myślicieli, jak Bayle, Shaftesbury i Mandeville. Wśród rozmaitych obrońców ortodoksyjnego chrześcijaństwa nie było zgody w kwestii, jak należy radzić sobie z wyzwaniem, które stwarzała moralność deistyczna. Clarke oraz jego szkoła reprezentowali opcję racjonalistyczną. Byli, jednakże, też tacy obrońcy poglądów ortodoksyjnych, jak Hutcheson, którzy utrzymywali, że można obalić sceptyczne i ateistyczne doktryny Hobbesa powołując się na zasady zmysłu moralnego. Podobne podziały istniały również w obozie wolnomyślicieli. Moralisci w rodzaju Shaftesbury’ego (lub jego Szkockiego zwolennika Dudgeona) mieli zasadniczo optymistyczne zapatrywania na ludzką naturę i moralną motywację, które stały w jawnej opozycji do poglądów Hobbesa i Mandeville’a. Byli też wrogo nastawieni do przekonania Hobbesa, że nie istnieją żadne naturalne rozróżnienia dobra i zła, prawości i nieprawości, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, względnie, że takie rozróżnienia są jedynie sztucznymi wytworami konwencji i umów. Spostrzeżenia te wskazują na to, że trójczłonowy podział na racjonalistów, teoretyków zmysłu moralnego oraz sceptyków nie oddaje różnicy między moralistami, którzy upatrywali w religii podstawę moralności, oraz moralistami, którzy zajmowali stanowisko przeciwne. Musimy więc rozrysować na nowo układ odniesień dla osiemnastowiecznego sporu o moralność, aby oddać należycie rolę, jaką odegrały w nim spory religijne.

³⁴ Jest istotne, że w ówczesnej Szkocji żył przynajmniej jeden wolnomyśliciel (tj. poza Hume’em), który otwarcie przyjął bardziej radykalne antychrześcijańskie poglądy Shaftesbury’ego dotyczące natury i podstaw moralności. Myślicielem tym był William Dudgeon, mieszkający dość blisko Hume’a we wczesnych latach 30-tych XVIII wieku. W swoim wczesnym pamflecie (*The State of the Moral World Considered*, 1732) Dudgeon przedstawia filozofię łączącą optymizm teorii zmysłu moralnego Shaftesbury’ego z determinizmem Collinsa. Jednakże, aczkolwiek dzieło Dudgeona z całej swej istoty przynależało do radykalnego wolnomyślicielstwa, to filozof dbał bardzo, by być kojarzonym z ortodoksyjnymi postaciami w rodzaju Hutchesona i uwolnić się od jakichkolwiek skojarzeń z ekstremalnymi („rozwiązłymi”) poglądami, które głosił Mandeville. Podobną strategię przyjął Hume, kiedy jego filozofia moralna stała się przedmiotem ataku [por. Hume 2006].

Nasz nowy obraz ma dwa poziomy oraz trzy rogi odpowiadające podziałowi na racjonalizm, sceptycyzm i naturalizm.

Diagram 2: Antyreligijny paradygmat klasyfikowania Humowskiej teorii moralnej

Góra: *Autonomia moralności (cnotliwy ateizm)*



Dół: *Moralność religijna*

[* = najbardziej reprezentatywne postaci]

Jak widać na diagramie, problematyka religijna wnosi wymiar głębi, który nie był obecny w pierwotny układzie trójrożnym. Na górnym poziomie znajdują się myśliciele, którzy uznają tezę o autonomii (deści, wolnomyśliciele, itd.). Na dole znajdują się różni myśliciele religijni, którzy odrzucają tę tezę. Z perspektywy tej widać, że teoretycy zmysłu moralnego dzielą się na myślicieli takich jak Shaftesbury i takich jak Hutcheson. Shaftesbury dbał o to, by zachować tezę o autonomii moralności oraz możliwość cnotliwego ateizmu. Hutcheson wyraża wprost swe niezadowolenie w związku z tymi „uprzedzeniami wobec Chrześcijaństwa”.³⁵ Choć większość racjonalistycznych moralistów bronila, za Clarkiem i jego szkołą, ortodoksyjnego Chrześcijaństwa, Tindal dowodził, że racjonalistyczne zasady Clarke’a przemawiają za poglądem, że objawienie oraz doktryna pośmiertnych nagród i kar są dla moralności zbędne (a więc, że Clarke jest w istocie „prawdziwym deistą”).³⁶ Istotny

³⁵ Jak zauważa W.R. Scott, Hutcheson był kontynuatorem Shaftesbury’ego, ale „kontynuatorem niezależnym, a nie ślepym” [Scott 1966, 185-186]. Hutcheson z pewnością miał powody, by martwić się o to, że jego stanowisko można identyfikować ze stanowiskiem Shaftesbury’ego, skoro niektórzy ważni krytycy tego drugiego przedstawiali Hutchesona jako deistycznego kontynuatora Shaftesbury’ego, który „oczyszcza” pisma swojego mentora [np. Skelton 1749, II, 278, 304]. Jednym z istotnych składników Hutchesonowskiej doktryny zmysłu moralnego, który jednak potwierdza jego przywiązanie do chrześcijaństwa jest przekonanie, że porządek ludzkiej naturze nadaje opatrność dobroczynnego Bóstwa [zob. np. Hutcheson 1994, 110-111, 113, 138]. Na temat tego aspektu teorii Hutchesona zob. [Norton 1982, 89-92]. Norton wykazuje również, że Hume najwyraźniej nie podziela tego aspektu Hutchesonowskiego „naturalizmu” [Norton 1982, 149, 151].

³⁶ [Tindal 1978, rozdz. 14, 368]: „Jeśli chrześcijaństwo, tak samo jak deizm – będąc zarządzanym przez pierwotne zobowiązanie moralnego dopasowania rzeczy – polega na zgodności z naturą i na naśladowaniu

rozłam wśród wolnomyślicieli oraz filozofów antyreligijnych (por. górny poziom), którzy uznają tezę autonomii, dotyczy nie podstaw moralności w ludzkiej naturze, lecz tego, jaka jest w istocie nasza natura moralna. Najbardziej istotna lina podziału w tej kwestii przebiega, jak już zauważyliśmy, między „optylizmem” Shaftesbury’ego oraz „pesymizmem” Hobbesa oraz Mandeville’a.³⁷ Uważam, więc, że to właśnie ten dwupoziomowy układ nadaje się najlepiej do analizy i oceny miejsca, jakie w tej debacie zajmował Hume.

III. Autonomia moralności i Humowski powrót do zamysłu Hobbesa

W poprzedniej części przekonywałem, że potrzebujemy alternatywnego modelu dla analizy i oceny podstawowych zadań i celów Humowskiej teorii moralnej. Według zaproponowanego tam alternatywnego modelu, wyróżnić można dwa poziomy, które dzielą współczesnych Hume’owi moralistów na podstawie ich stosunku do zagadnienia związku między moralnością a religią. Na dolnym poziomie, znajdują się religijni moralisci pokroju Clarke’a, którzy utrzymują, że życie moralne wymaga określonych nauk religii chrześcijańskiej (np., objawienia, pozagrobowych nagród i kar itd.). W związku z tym, myśliciele ci negują możliwość cnotliwego ateizmu. Na górnym poziomie, znajdują się rozmaici wolnomyśliciele oraz filozofowie antyreligijni, którzy argumentują przeciwko temu ostatniemu pogładowi oraz dowodzą, że możliwe są moralność bez religii oraz cnotliwy ateizm. Myśliciele ci utrzymują, że moralność nie zależy od zasad religijnych, lecz od podstawowych cech natury ludzkiej, które możemy odkryć opisując istotne elementy ludzkiego rozumu oraz ludzkich namiętności.

Nim rozpatrzymy miejsce Hume’a w owym spektrum rozciągającym się od „sceptycyzmu” do „naturalizmu”, musimy zbadać świadectwa, które przemawiają za tym, że Hume należy do tych myślicieli z górnego poziomu, którzy bronią autonomii moralności. Najbardziej istotnego i podstawowego świadectwa nie dostarcza jakiś ustęp lub wywód z *Traktatu*, lub choćby któraś z jego ksiąg, lecz właściwie zrozumienie *całego zamysłu* u podłoża *Traktatu*, wziętego jako pewna całość i skończone dzieło. Klucza do tego zamysłu dostarcza fakt, iż *Traktat* jest wzorowany na podobnym przedsięwzięciu Hobbesa, podjętym w *The Elements of Law* oraz pierwszych dwóch częściach *Lewiatana*.³⁸ Innymi słowy, Humowska „nauka o człowieku” jest zbudowana i ułożona wedle tego samego planu, który we wspomnianych dziełach zastosował Hobbes. Nadrzędnym celem tego zamysłu jest dostarczenie *świeckiego i naukowego* ugruntowania moralnego i społecznego życia w ludzkiej naturze.

W innym miejscu przedstawiłem szczegółowy argument na rzecz tezy, że *Traktat* Hume’a jest wzorowany na dziełach Hobbesa [Russel 1985, 51-64]. Z uwagi na nasze obecne

doskonalej woli Boga, to oba [chrześcijaństwo i deizm] muszą być takie same. Lecz jeśli chrześcijaństwo opiera się na rządzeniu przez jakąkolwiek inną zasadę lub też wymaga innych rzeczy, to czy sam doktor [Clarke] nie dał przewagi deizmowi?”

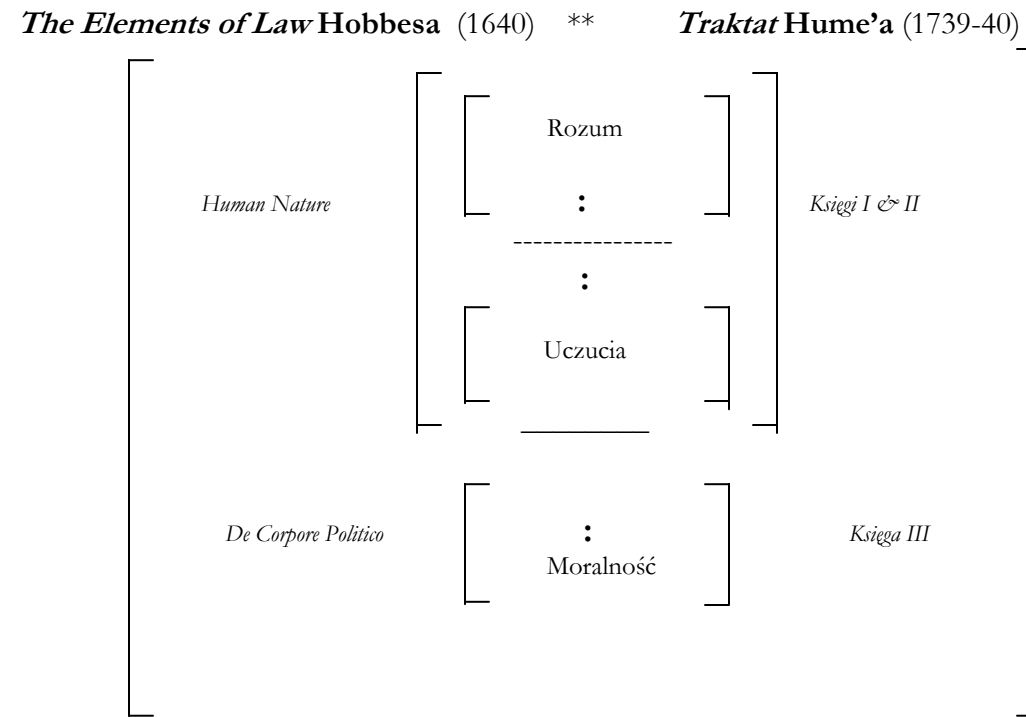
³⁷ Te spory w obrębie obozu „deistów” odnotowuje Skelton: „Nasi angielscy libertyni w swoich pismach, chociaż bodaj wcale nie mają na to ochoty, w przedziwny sposób występują przeciw sobie. Hipotezy Shaftesbury’ego niszczą hipotezy Hobbesa; Mandeville atakuje i zwycięża Shaftesbury’ego; Shaftesbury i Hutcheson umieszczają prawo natury w uczuciu, Tindal – w rozumie [...]. Jeśli czytaliście dzieła tych autorów, musicie zauważyć, że trafnie przedstawiłem różnice między nimi” [Skelton 1749, II, 278].

³⁸ Hobbes napisał *The Elements of Law* do roku 1640. Pracę tę opublikowano w roku 1650 w formie traktatów *Human Nature* i *De Corpore Politico*. Całość *Human Nature* i dwie pierwsze części *De Corpore Politico* razem tworzyły pierwszą z dwóch części *The Elements of Law*. Pierwsza część *The Elements of Law* poświęcona jest ludziom jako „osobom naturalnym”, zaś druga ludziom jako „ciału politycznemu”. Pierwsza z czterech części *Lewiatana*, zatytułowana „O człowieku”, zajmuje się tym samym, co część pierwsza *The Elements of Law*. Najważniejsze elementy części drugiej *Lewiatana* były antycypowane w części drugiej *The Elements of Law*.

cele wystarczy odnotować główne fakty związane z tą tezą. W *Streszczeniu Traktatu* Hume powiada, że *Traktat* został „napisany wedle tego samego planu, jak wiele innych dzieł, które miały wielką poczytność w ostatnich latach w Anglii” [TNL, II, 481]. Powszechnie przyjmuje się, że Hume nawiązuje tutaj do dzieł „myślicieli, którzy już odeszli”, których nazywa po imieniu w kolejnym akapicie, a są nimi Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson i Butler. (We wstępie do *Traktatu* wskazuje Hume na tych samych myślicieli jako na ojców nowej „nauki o człowieku opartej na nowych zasadach” – a mianowicie, ma metodzie eksperymentalnej). Jednakże, przy bliższym wejrzeniu okazuje się, że prace tych autorów nie wykazują żadnego oczywistego podobieństwa pod względem budowy do „planu” *Traktatu*. Gdy natomiast porównamy *Traktat* z *The Elements of Law* (1640) lub pierwszymi dwiema częściami *Lewiatana* (1651), podobieństwo jest uderzające.³⁹

Podobieństwo planów tych dzieł można zilustrować za pomocą diagramu.

Diagram 3:



³⁹ W *De Corpore Politico* Hobbes odsyła do swojego “Traktatu o naturze ludzkiej”. Zatem praca Hume’a dzieli nawet tytuł z (istotną) pracą Hobbesa.

Jak widać na diagramie, księgi I i II *Traktatu* pokrywają się pod względem zakresu i struktury z „Human Nature” z *The Elements of Law*, zaś księga III z *De Corpore Politico*.⁴⁰ Hume, w ślad za Hobbesem, zaczyna od rozważań nad ludzkimi władzami poznawczymi (doznaniem, wyobraźnią, wiedzą, itd.), przechodzi do rozważań nad ludzkimi namiętnościami (emocje, działania, inne umysły), w końcu zaś, rozwija na podstawie tych wcześniejszych rozważań swoją teorię polityczną i moralną.

Strukturalne analogie między dziełami Hobbesa a *Traktatem* świadczą o istnieniu głębokiego pokrewieństwa ich przedsięwzięć.⁴¹ Hume uważa, podobnie jak Hobbes, że filozofia moralna i polityczna musi być posłuszna tej samej metodologii, która znajduje prawomocne zastosowanie w naukach przyrodniczych (choć nie zgadzają się w kwestii natury tej metodologii). Co więcej, Hobbes i Hume podzielają również pogląd, że to naukowe podejście do moralności należy oprzeć na badaniach dotyczących ludzkiej myśli i motywacji, przy założeniu, które również jest im wspólne, że umysły ludzi „podobne są do siebie, gdy chodzi o ich uczucia i działania” [TNL, II, 397]. Wskazane podobieństwo między dziełami Hobbesa a *Traktatem* nie tylko odsłania *jedność* zamysłu Hume’a w *Traktacie*, lecz nasuwa poważne wątpliwości co do historycznego ugruntowania tradycyjnych sceptycznych i naturalistycznych interpretacji.⁴²

Wpływ Hobbesa na moralny wymiar zamysłu Hume’a w *Traktacie* bez wątpienia wykracza poza te strukturalne analogie. Rozmaite argumenty sceptyczne, które Hume przedstawia w księdze I, nie są w żadnym razie nieistotne dla jego obrony autonomii moralności. Wprost przeciwnie, księga ta obfituje w sceptyczne ataki na doktryny metafizyczne, które stanowią istotne składniki moralności religijnej. (Wyróżniającym się, oczywistym celem całej wiązki tych sceptycznych argumentów jest Clarke’owska krytyka Hobbesa, przedstawiona w *Discourse*). Ogólnie, głównym celem Hume’a w tej księdze jest ukazanie wąskiego zakresu i granic ludzkiego poznania, zwłaszcza gdy idzie o przekonania oraz idee religijne. Granice te mają konsekwencje *praktyczne*, które dotyczą wpływu doktryn i dogmatów religijnych na nasze życie. Jeśli nasze idee są słabe i mętne (jak np. idea Boga lub życia przyszłego), to nie mają wielkiego, ani stałego, wpływu na nasze namiętności, a co z tym idzie, nie nadają się na trwałego i spolegliwego przewodnika w naszym postępowaniu.

W księgach II i III Hume rozwija grupę powiązanych argumentów, które mają na celu ukazanie granic ludzkiego rozumu w kwestiach wolnej woli, motywacji, działania oraz rozróżnień moralnych. Jego analiza namiętności, ich przyczyn i skutków, ma na celu pokazanie, że moralne motywy oraz rozróżnienia zależą od (ludzkich) uczuć i poczuć – nie

⁴⁰ W *Advertisement to Books I & II* Hume stwierdza, że „zagadnienie rozumu i uczuć tworzy zupełny łańcuch rozumowań jako takich”. Hume opublikował księgi I i II oddzielnie (w dwóch tomach w roku 1739) niż księgi III (1740). Ten „naturalny podział” dzieła Hume’a naśladuje podział *Human Nature* i *De Corpore Politico*.

⁴¹ Wziąwszy pod uwagę, że Hume (1) był obeznany z dziełami Hobbesa; (2) *explicito* przyznaje, że plan *Traktatu* nie jest unikatowy i powstał na podstawie innych dzieł; oraz że (3) dzieło Hume’a dzieli tytuł z dziełem Hobbesa (tj. *Treatise of Human Nature*), wydaje się wysoce niewiarygodne, żeby podobieństwa pomiędzy planami obu tych dzieł były wynikiem zbiegu okoliczności. Wyjaśnienie faktu, dlaczego Hume nigdzie wyraźnie nie przyznaje się do swojego długu wobec Hobbesa wiąże się z niebezpieczną ówczesnie reputacją Hobbesa jako notorycznego „ateisty”. Więcej uwag przedstawiam w: [Russell 1985].

⁴² Interpretacja sceptyczna najczęściej przedstawia Hume’a jako idącego śladami Locke’a i Berkeley’a (tj. ukazującego sceptyczne implikacje ich empirystycznych zasad). Interpretacja naturalistyczna, jak zauważyliśmy, przedstawia Hume’a jako kontynuatora myśli Hutchesona (tj. rozszerzającego jego tezę o „prymacie uczuć”).

zaś od jakiejś nadludzkiej zdolności rozumowej. Jak dowodzi Pall Ardal, nie sposób zrozumieć treść oraz strukturę poszczególnych zagadnień w księdze III bez odnoszenia ich do teorii namiętności z księgi II [Ardal 1966, 5]. Dodajmy, że fakt ten wynika z *systematycznej jedności* całego (Hobbesowskiego) zamysłu Hume'a w *Traktacie*. Idzie tutaj o to, że ogólny zamysł Hume'a, wraz z jego metodologiczną podbudową w naturalistycznym bądź deterministycznym rozumieniu ludzkiej natury, ma kluczowe znaczenia dla zrozumienia *szczęólnego sposobu*, w jaki Hume broni tezy o autonomii moralności.⁴³ Głównym celem Hume'a jest zbudowanie takiego ujęcia zakresu i granic ludzkiego rozumu, które pozwala wydobyć rolę namiętności w ludzkim życiu oraz pokazać, że przekonania o istnieniu Boga oraz życia przyszłego [*future state*] nie odgrywają żadnej roli w uzasadnieniu podstaw naszych praktyk społecznych i moralnych. Możemy tedy stwierdzić, że jego obrona autonomii moralności względem religii stanowi samo sedno całego przedsięwzięcia Humowskiego w *Traktacie*. Z tego powodu poważnym błędem jest twierdzenie, że jego obrona autonomii stanowi przypadkowy i poboczny wątek (zawężonych) rozważań nad moralnością w księdze III. Podobnie, ulomne są podejścia, które przedstawiając główne zamierzenia Hume'a w *Traktacie*, nie oddają sprawiedliwości roli, jaką odgrywają w nim argumenty na rzecz tezy o autonomii moralności.

IV. Humowskie odrzucenie „moralnej rozwiązłości”

Sugerowałem, że budowa i struktura projektu Hume'a – to, co możemy nazywać hobbesowską *formą Traktatu* – wskazuje na jego jednoczący cel zdyskredytowania rozmaitych teologicznych doktryn i dogmatów, które mają zasadnicze znaczenie dla moralności religijnej (przykładem tego jest przede wszystkim system Clarke'a) i zamiany ich na koncepcję ludzkiej natury, która posłuży bezpiecznemu, świeckiemu opisaniu fundamentów życia moralnego. Ogólną naturę tego projektu, z uwzględnieniem jego związku z tezą o autonomii moralności, należy starannie odróżnić od *specyficznej treści* (doktryn i ich składników), którą Hume włącza w swój system. Znaczenie tego rozróżnienia na formę i treść pozostaje w ewidentnym związku z pracami zarówno Hobbesa, jak i Shaftesbury'ego. Jak zauważyliśmy, obaj ci myśliciele są zwolennikami tezy o autonomii moralności.⁴⁴ Są oni wszakże głęboko podzieleni, jeśli chodzi o kwestie dotyczące ludzkiej natury i „nauki moralnej”. Przywiązanie Hume'a do świeckiego, naukowego opisu życia moralnego i politycznego, oparte na przyczynowych analizach składników i operacji ludzkiej natury, nie zbliża go do poglądów Hobbesa dotyczących egoizmu czy sztucznego [*artificial*] charakteru moralności. Analogicznie, mimo że Hume ewidentnie akceptuje istotne elementy teorii Shaftesbury'ego (dumę, oddźwięk uczuciowy, zmysł moralny), to jednak pod wieloma względami jego projekt z *Traktatu* dąży do przybrania „naukowej” postaci, która jest całkowicie obca projektowi Shaftesbury'ego z *Characteristics*.⁴⁵

⁴³ Bardziej drobiazgowo rozważam znaczenie Humowskiego determinizmu dla jego antyreligijnych intencji w: [Russell 2006].

⁴⁴ Wśród badaczy Hobbesa istnieje oczywiście spór dotyczący zakresu, w jakim filozoficzne dzieła Hobbesa mają na celu ustanowienie tezy o autonomii moralności. Niemniej jednak wśród współczesnych Hume'a szeroko akceptowano pogląd, iż Hobbes usiłował wykazać, że Bóg i religia są zbyteczne dla postępowania moralnego i że religia raczej psuje, niż wzmacnia praktykę moralną.

⁴⁵ Por. [Shaftesbury 1964, I, 190n]. Shaftesbury argumentuje w tym kontekście przeciw jakimkolwiek mechanistycznemu ujęciu ludzkiej natury.

Jest więc jasne, że o ile całościowa forma czy struktura Humowskiej „nauki o człowieku” ma fundamentalnie hobbesowski charakter, o tyle *otwarta* pozostaje kwestia, gdzie znajduje się Hume pod względem treści czy zawartości, które wbudowuje w swój własny system „cnotliwego ateizmu”. Jak już zaznaczyłem, Hume jest ewidentnie zapożyczony u Shaftesbury’ego i innych prominentnych krytyków Hobbesa (włączając w to Hutchesona, najważniejszego szkockiego kontynuatora myśli Shaftesbury’ego). Ogólnie wynika z tego, że błędne jest zakładanie, iż hobbesowska *forma Traktatu* wiąże się z włączeniem przez Hume’a do swojego systemu moralnego (tj. do jego *treści*) jakiegoś *systematycznego* zestawu doktryn lub zasad Hobbesa. Tym, co popycha niektórych do przyjęcia takiego założenia jest fakt, że w Humowskim systemie moralnym (jak zauważył Reid i wielu innych) jest rzeczywiście sporo hobbesowskich elementów. Niemniej jednak, jak zaraz wyjaśnię, jednym z głównych celów Hume’a w księdze III *Traktatu* jest *odróżnienie* się od Hobbesa i jego kontynuatorów w związku z zagadnieniami moralnymi.⁴⁶

Zauważyliśmy już, że wśród grupy myślicieli broniących tezy o autonomii moralności (tj. na wyższym poziomie) istniała poważna niezgoda co do rzeczywistej *treści* systemu świeckiej moralności. Główna linia sporu przebiega wzdłuż podziału na „sceptycyzm” i „naturalizm” (tj. Hobbes *versus* Shaftesbury). Hobbesowski charakter projektu Hume’a w *Traktacie*, jak już wyjaśniłem, sam przez się nie rozstrzyga tej (istotnej) kontrowersji dotyczącej stanowiska Hume’a względem tego konkretnego podziału. Z podziałem sceptycyzm/naturalizm związana jest blisko debata dotycząca „pesymizmu” i „optymizmu”, traktowanych jako konkurencyjne ujęcia ludzkiej natury. Optymiści w rodzaju Shaftesbury’ego utrzymywali, że ludzka natura nie jest całkowicie samolubna i że jesteśmy zdolni do autentycznej życzliwości (pogląd ten podzielali teologiczni ortodoksi). Pesymiści, tacy jak Hobbes i Mandeville, przyjmowali pogląd przeciwny, posuwając się często (jak Mandeville) aż do cynicznego poglądu, iż wszelkie przejawy życzliwości w ludzkim postępowaniu są w rzeczywistości motywowane przez (samolubną) próżność i umiłowanie pochwały. Tym, co wynika z przeprowadzonej już analizy poglądów Hume’a jest przekonanie, że Hume’a nie można w trafny sposób umieścić w żadnym z tych dwóch wrogich obozów.

Szczególne znaczenie podziału między sceptycyzmem i naturalizmem oraz między pesymizmem i optymizmem dla szerszej debaty dotyczącej moralności i religii polega na tym, że odsłania on oczywistą *podatność na ataki* tezy o autonomii moralności. Mówiąc bardziej dokładnie, powszechna strategia moralistów religijnych (np. Clarke’a w *Discourse*) polegała na ukazaniu hipotezy o autonomii moralności jako w sposób nieunikniony uwikłanej czy też popadającej w *sceptyczny* pogląd na etykę i w *pesymizm* dotyczący ludzkiej natury (jak w przypadku systemu Hobbesa). Z tej perspektywy, ujęcie moralności przedstawione przez Hobbesa i jego następców nie jest niczym lepszym niż system „moralnej rozwiązłości” czy „praktycznego ateizmu”.⁴⁷ Jeśli moralność jest ugruntowana w składnikach natury ludzkiej, bez żadnego wsparcia ze strony religii, to skończymy zaprzeczając możliwości istnienia w świecie jakiegokolwiek autentycznej życzliwości, sprawiedliwości czy cnoty. Pozostaje nam,

⁴⁶ Dowodziłem, że błędem jest wnoszenie z hobbesowskiego charakteru Humowskiego *projektu Traktatu* o (systematycznym) przywiązaniu Hume’a do *treści* doktryny moralnej Hobbesa (tj. egoizmu i poglądu, że moralność jest *całkowicie* sztuczna). Wszakże odwrotny błąd polega na wnoszeniu, że skoro poglądy Hume’a na temat moralności i jej podstaw nie są *systematycznie* hobbesowskie jeśli chodzi o *treść*, to jego *projekt* nie ma hobbesowskiego charakteru. Błąd ten ma podobne, jeśli nie większe, znaczenie dla zrozumienia Humowskiego *Traktatu*.

⁴⁷ Zob. [Smith 1976, 306n]. Smith opisuje i krytykuje „system rozwiązłości” i uznaje Mandeville’a za jego najważniejszego i najbardziej oczywistego przedstawiciela.

argumentują owi krytycy, że ledwie system, w którym zasadą rządzenia jest raczej siła niż słuszość.⁴⁸ Znaczenie systemu Shaftesbury'ego polega na tym, że chciał on odrzucić podobne zastrzeżenia względem tezy o autonomii moralności: chciał wykazać, że możliwy jest *autentyczny* „cnotliwy ateizm”. Jego styl filozoficzny nie pozwalał mu wszakże na argumentację w kategoriach „mechanistycznej” metodologii w rodzaju tej, którą stosował Hobbes. Oznacza to, że Shaftesbury nie był zainteresowany „nauką o człowieku” rozumianą w kategoriach przyczynowych czy naukowych. Znaczenie projektu Hume'a polega więc na tym, że dąży on do spełnienia zamierzenia Shaftesbury'ego pod względem *treści*, pozostając wiernym hobbesowskiej *formie* (tj. dostarczając wkład do „nauki o człowieku”).

Problem, przed którym stawali myśliciele antyreligijni w rodzaju Hume'a w okresie następującym po publikacji *Bajki o pszczołach* Mandeville'a (1723) polegał na tym, że Mandeville użył kpiny, ironii i paradoksów przeciw jednemu ze swoich – mianowicie, przeciw Shaftesbury'emu. Dynamika następstw zaowocowała tym, że każdy, kto zajmował antyreligijne bądź wolnomyślicielskie pozycje był natychmiast identyfikowany z hiperhobbesowskimi poglądami Mandeville'a. Każdy myśliciel antyreligijny, który chciał zablokować ową dynamikę, musiał w naturalny sposób stosować argumenty Hutchesona – zarówno kontynuatora Shaftesburiańskiej teorii zmysłu moralnego, jak i ostrego krytyka pesymizmu Mandeville'a.⁴⁹ Widziane z tej perspektywy wyzwanie, które postawił Mandeville podpada pod trzy kluczowe tezy czy zagadnienia:

1. Mandeville utrzymuje, że wszystkie rozróżnienia moralne są sztucznym wytworem edukacji i manipulacji politycznej. Oznacza to, że przeczy on jakimkolwiek naturalnemu podziałowi na dobro i zło, prawość i nieprawość czy sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Nazwijmy to tezą *sceptyczną*.
2. Mandeville utrzymuje, że każde postępowanie, które wydaje się życzliwe lub cnotliwe, jest w rzeczywistości motywowane naszym umiłowaniem pochwał. Umiejętność polityka polega więc na wykorzystywaniu ludzkiej próżności i w ten sposób kierowaniu naszym postępowaniem. Nazwijmy to tezą *cyniczną*.
3. Wreszcie, Mandeville utrzymuje, że – w przeciwieństwie do poglądu optymistycznego – społeczeństwo często odnosi korzyści z ludzkich występków i przywar (np. oszustw, umiłowania przepychu i dumy) i że żaden system doskonałej cnoty nie jest kompatybilny z dobrobytem, podbojami i chwałą. Ogólnie, w ujęciu Mandeville'a nie ma związku między cnotą i szczęściem oraz między występkiem i niedolą (jak chciałby Shaftesbury). Nazwijmy to tezą *pesymistyczną*.

Nazwijmy te trzy powiązane tezy zasadniczymi składnikami teorii „moralnej rozwiąźłości”. Kiedy wrócimy do Humowskiego systemu świeckiej moralności, to te trzy elementy stanowiąc będą główne zagadnienia, które wyznaczą znaczenie jego *treści*. W związku z każdym z tych zagadnień moralnej rozwiąźłości, podstawowa strategia Hume'a polega na obronie Shaftesbury'ego przed Mandevillem. Ujmując rzecz inaczej, celem Hume'a jest obrona możliwości i rzeczywistości autentycznego „cnotliwego ateizmu” w opozycji do *jednorodnego* systemu „moralnej rozwiąźłości” Mandeville'a.

Najlepszym sposobem rozpoczęcia analizy odniesień obecnych w treści Humowskiej teorii moralnej jest wyekspozowanie tych podstawowych elementów jego systemu, które są

⁴⁸ Por. z cytatem z kazania Bentleya *The Folly of Atheism* przytoczonym powyżej.

⁴⁹ W podtytule dzieła *Inquiry of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725) Hutcheson stwierdza, że w dwóch swoich traktatach „zasady Shaftesbury'ego są wyjaśnione i obronione przeciwko autorowi *Bajki o pszczołach*”.

zbieżne z poglądami Shaftesbury'ego. Te elementy to oddźwięk uczuciowy, duma i zmysł moralny. Pierwszy opis oddźwięku uczuciowego Hume przedstawia w księdze II *Traktatu*, kiedy analizuje działania uczuć pośrednich, przede wszystkim dumy i pokory oraz miłości i nienawiści. Humowski opis „regularnego mechanizmu” wytwarzającego owe uczucia jest złożony i nie musimy wnikać we wszystkie szczegóły.⁵⁰ Niemniej jednak, podstawowe zasady są wystarczająco jasne. Każda własność (czy przedmiot), która jest przyjemna, skojarzona z nami samymi – wzbudzi dumę, natomiast skojarzona z inną osobą – wzbudzi miłość. Zarówno duma, jak i miłość są same w sobie uczuciami przyjemnymi. Podobnie, każda własność (czy przedmiot), która okazuje się przykra, skojarzona z nami samymi – wzbudzi pokorę, natomiast skojarzona z inną osobą – wzbudzi nienawiść. Zarówno pokora, jak i nienawiść są uczuciami przykrymi. Hume wykazuje, że cnota i przywara są w stanie wzbudzić w nas przyjemne lub przykre uczucia pośrednie [TNL, II, 34]. Cnotą jest każda własność mentalna czy cecha charakteru, która wzbudza w nas lub w innych poczucie przyjemności. Podobnie, przywara jest własnością mentalną czy cechą charakteru, która okazuje się przykra i nieprzyjemna.

Lecz oto każda własność w nas samych czy w innych, która daje nam przyjemność, zawsze wywołuje dumę lub miłość, wszelka zaś rzecz, która daje niezadowolenie, wywołuje pokorę lub nienawiść. Stąd wynika, że te dwie nasze właściwości duchowe, a mianowicie *cnotę* i możliwość wywoływania *miłości* lub *dumy*, należy uważać za równoważne; podobnie przywarę i możliwość wywoływania skromności lub nienawiści [TNL, II, 396; por. II, 36]

Fragment ten (oraz inne) pokazuje, że, według Hume'a, nasze moralne uczucia aprobaty i dezaprobaty są „niczym innym, niż bardziej słabą i mniej dostrzegalną miłością i nienawiścią” [TNL, II, 446]. Oznacza to, że dla Hume'a aprobata i nagana są łagodnymi formami miłości nienawiści [Ardal 1966, rozdz. 6].

Ważność uczuć pośrednich i ich związek z cnotą i przywarą powinny być teraz jasne. Cnota i przywara wzbudzają aprobatę i dezaprobatę w innych lub dumę i pokorę w nas samych. Dzięki wpływowi oddźwięku uczuciowego, aprobata i dezaprobata mogą służyć za „wtórne” źródło naszych uczuć dumy i pokory [TNL, II, 62]. Jest zatem jasne, że według Hume'a uczucia moralne służą nie tylko do odróżniania cnoty i przywary (sprawiając, że czujemy zadowolenie lub niezadowolenie kontemplując dany charakter [TNL, II, 261]). Służą one również do wzmacniania cnoty i sankcjonowania przywary, tworząc ogólne powiązanie między cnotą i szczęściem oraz przywarą i niedolą. Dobry charakter osoby cnotliwej czyni ją szczęśliwą, natomiast zły charakter osoby podlej czyni ją nieszczęśliwą. Patrząc z tej perspektywy, nasz zmysł moralny pełni funkcję niezależnego (i naturalnego) systemu nagród i kar wtedy, kiedy osoba zastanawia się nad swoim własnym charakterem albo zwraca uwagę na uczucia innych [TNL, II, 121-125, 399, 454]. Ten, opisany przez Hume'a, system zachęt i sankcji wspierających życie moralne jest całkowicie zgodny z koncepcjami Bayle'a i Shaftesbury'ego, wskazując na rolę, jaką honor i duma odgrywają we wspieraniu cnoty, a mówiąc konkretniej – cnotliwego ateizmu.

Hume czyni jasnym to, że aby być zadowolonym z siebie, w zgodzie z mechanizmem dumy, inni muszą potwierdzać naszą własną ocenę [TNL, II, 69; por. BDM, IX]. Jednakże dowodzi również, że czerpiemy mało, lub nie czerpiemy wcale przyjemności z pochwał, o których wiemy, że albo opierają się na fałszywym osądzie naszych cech czy charakteru, albo pochodzą od osób, których poglądów nie mamy w poważaniu [TNL, II, 70-71]. Ten opis

⁵⁰ Więcej na ten temat: [Ardal 1966, rozdz. 2] i [Russell 1995, rozdz. 4].

sposobu, w jaki duma wspiera cnotę wzbudzając w nas szczęście zakłada, iż istnieje jakaś *rzeczywista różnica* między uzasadnioną a bezzasadną pochwałą dotyczącą naszego charakteru moralnego. (Gdyby było inaczej, każda pochwała i każde pochlebstwo zadowalałoby nas i uszczęśliwiało.) Najwyraźniej istnieje więc, według Hume'a, naturalny „wzorzec wartości dodatniej i ujemnej” [TNL, II, 407]. Wzorcem, na którym polegamy (tak jak w wypadku innych własności i przedmiotów, które wzbudzają uczucia pośrednie, tj. piękna, bogactwa itd.) są przyjemność i przykrość, o ile związane są z ludzkim szczęściem i niedolą.⁵¹ Hume utrzymuje, że to „poczucie moralne jest czynnikiem, który tkwi w duszy, przy tym jednym z najbardziej potężnych czynników” [TNL, II, 452]. W ten sposób Hume wyraźnie *odrzuca* pogląd, jakoby wszelkie rozróżnienia moralne zależały od sztucznych konwencji czy ukonstytuowanych społecznie reguł. Przeciwnie, wszystkie nasze naturalne cnoty i przywary wpływają na nasze uczucia i na nasze szczęście niezależnie od jakichkolwiek sztucznych konwencji tego rodzaju.⁵²

Aczkolwiek Hume twierdzi, że nasz wzorzec moralności zależy od naszych subiektywnych uczuć (jako forma „poczucia moralnego” [TNL, II, 404]), to twierdzi on również, że ów wzorzec nie jest wcale arbitralny czy nieskrępowany przez operacje i wpływ rozumu. Hume rozpoczyna od wykazania, że rzeczywiście natrafiamy na pewne psychologiczne trudności, w związku ze sposobem, w jakim działa w nas oddźwięk uczuciowy. Mówiąc bardziej precyzyjnie, „oddźwięk uczuciowy jest bardzo zmienny; wobec czego można sobie pomyśleć, że nasze uczucia moralne muszą podlegać tym samym zmianom” [TNL, II, 404].⁵³ Niemniej jednak jest możliwe, żebyśmy „rozmawiali ze sobą w sposób rozumny”, ponieważ potrafimy uciec od naszych „szczególnych punktów widzenia” i „dojść do bardziej stałego sądu o rzeczach”. Robimy to, pisze Hume, „zatrzymując się na pewnych *niezmiennych* i *ogólnych* punktach widzenia; i w myślach naszych zawsze stajemy na nich, bez względu na to, jaka jest nasza aktualna pozycja” [TNL, II, 405]. W ten sposób uczymy się „korygować nasze uczucia” w taki sam sposób, w jaki uczymy się korygować nasze zmysły (w przeciwnym wypadku wspólny język i komunikacja nie byłyby możliwe). Hume podkreśla rolę, jaką odgrywa rozum w przekraczaniu naszej partykularnej perspektywy i naszych powiązań, umożliwiając tym samym rozważanie charakteru, które unika zakłóceń tego rodzaju. Zatem rozum koryguje nasze uczucia i poczucia w tych aspektach [TNL, II, 405-409].

⁵¹ Zauważmy, że Hume podkreśla nie „rzeczywistość” naszych własności mentalnych czy cech charakteru, ale rzeczywistość „naszych własnych uczuć przyjemności i przykrości” [TNL, II, 259]. Pogląd Hume'a w tej sprawie bardzo przypomina pogląd Anthony'ego Collinsa: „Moralność czy też cnota polegają na takich działaniach, które są ze swojej natury i ponad wszystko *przyjemne*, zaś amoralność czy też przywara polega na takich działaniach, które są ze swojej natury i ponad wszystko *przykre*. Dlatego też człowiek musi odczuwać przyjemność i przykrość, aby wiedzieć, czym jest moralność i odróżnić ją od amoralności” [Collins 1717, 90]. To ujęcie przyjemności i przykrości jako zasadniczych elementów naszych standardów moralnych pozwala odrzucić zarówno moralny racjonalizm, jak i moralny sceptycyzm.

⁵² Zob. [TNL, II, 397]. W tym kontekście Hume zauważa, że „umysły wszystkich ludzi podobne są do siebie, gdy chodzi o ich uczucia i działania”. Hume nie postuluje żadnego ekstrawaganckiego relatywizmu czy sceptycyzmu odnośnie do owych (naturalnych i powszechnych) rozróżnień. Nawet w przypadku sprawiedliwości, która *rzeczywiście* zależy od sztucznej konstrukcji i konwencji, jako podstawy dla formułowanych przez nas rozróżnień, Hume utrzymuje, że musimy polegać na naturalnych i powszechnych składnikach ludzkiej natury, które dotyczą naszego szczęścia bądź niedoli [por. np. TNL, II, 453 i Hume 2006].

⁵³ Oddźwięk uczuciowy ma na nas zmienny wpływ, ponieważ zależy on od tego, jak blisko jesteśmy związani z osobą, z którą sympatyzujemy. Im bliższa jest relacja, tym silniejszy jest wpływ oddźwięku uczuciowego [zob. np. TNL, II, 67].

Możemy teraz powrócić do Mandeville'a i wyzwania „moralnej rozwiązłości”. Zauważyliśmy już, że „system rozwiązłości” zawiera trzy zasadnicze elementy. W związku z każdym z nich, Hume wyraźnie jest po stronie Shaftesbury'ego, a przeciw Mandeville'owi. W związku z tezą *sceptyczną*, Hume wyraźnie odrzuca sugestię, że „wszelkie rozróżnienia moralne [są] wytworem sztucznej konstrukcji i wychowania” [TNL, II, 401]. Poczucie moralne jest całkowicie naturalnym i powszechnym elementem ludzkiej natury. W stanie natury (czyli „w tym stanie wyimaginowanym, który miał poprzedzać życie społeczne” [TNL, II, 300]) wciąż bylibyśmy w zdolni do odróżniania tych własności charakteru, które rodzą aprobatę od tych, które rodzą naganę. Hume zatem o tyle nie jest sceptykiem w dziedzinie moralności, o ile sceptycyzm moralny oznacza przystanie na tezę, że wszystkie rozróżnienia moralne mają swoje źródło w sztucznej konstrukcji czy konwencji. To jest właśnie przepaść, która dzieli Shaftesbury'ego od Mandeville'a.

Jeśli chodzi o kwestię *cynizmu*, to teza, że wszelkie postępowanie moralne jest motywowane egoizmem, a w szczególności umiłowaniem pochwały i sławy, to jest równie oczywiste, że Hume podrzuca tę doktrynę. Jak zauważyliśmy, Hume utrzymuje, że bezpodstawne czy nieuzasadnione pochwały dają nam niewiele szczęścia. Kiedy oceniamy, że nasze własności umysłowe nie są prawdziwie cnotliwe (tj. nie dają przyjemności nam lub innym), nie odczuwamy dumy – nawet jeśli inni nas chwala. Z drugiej strony, jest również poglądem Hume'a, że uzasadniona pochwała jest dla nas ważna i że bez pochwał ze strony innych trudno by nam było podtrzymać poczucie własnej cnotliwości. Szczęście, które czerpiemy z cnoty wymaga (zewnątrznego) społecznego wsparcia. W ten sposób, chcemy być czymś więcej, niż tylko godnymi pochwały, skoro wpływają na nas i pobudzają nas opinie innych związane z naszą „reputacją” [por. TNL, II, 81, 299-300, 454]. Hume zgadza się zarówno z Shaftesburym, jak i Mandevillem (a także z Baylem), że wszyscy, w naturalny sposób, dbamy o naszą reputację i o nasz honor. Tym, z czym Hume się nie zgadza, jest teza Mandeville'a, że wszyscy dbamy jedynie o pochwały i sławę, nawet jeśli są one nieuzasadnione czy pozbawione podstaw. Zdaniem Hume'a, teza ta jest sprzeczna z ludzkim doświadczeniem.

Na koniec, widać wyraźnie, że Hume odrzuca sugestię, jakoby nie istniała korelacja między cnotą i szczęściem czy między przywarą i niedolą. W szczególności, nie jest prawdziwy pesymistyczny i paradoksalny pogląd, że „ludzkie przywary przynoszą korzyść społeczeństwu”. W ujęciu Hume'a, zwyczajnie absurdalna jest sugestia, jakoby przywary mogły w jakikolwiek sposób przysparzać korzyści lub wytwarzać szczęście. Ogólny mechanizm uczuć pośrednich tłumaczy jasno, dlaczego cnoty, będąc przyjemnymi własnościami umysłu wzbudzającymi aprobatę i dumę, przyczyniają się do naszego szczęścia. Cnotliwy umysł jest „zdolny do rachunku z samym sobą”, a to daje nam „spokój i zadowolenie wewnętrzne” [TNL, II, 454]. W przypadku umysłu złego [*vicious*], skutki będą dokładnie przeciwne. Jest jasne, że w ujęciu Hume'a, mogą istnieć inne źródła szczęścia i niedoli i łatwo możemy odkryć, że ten, kto jest cnotliwy nie zawsze jest szczęśliwy, a ten, kto ma zły charakter nie zawsze jest nieszczęśliwy. Hume jest więc *umiarkowanym* optymistą w tym sensie, że nie twierdzi, iż cnota jest warunkiem *wystarczającym* ludzkiego szczęścia (tzn. niezależnie od jakichkolwiek innych okoliczności). Niemniej jednak, o ile jesteśmy cnotliwi, o tyle naturalnie wspomaga to nasze szczęście. Podobnie, o ile jesteśmy źli, o tyle łatwiej będzie nam być nieszczęśliwymi. Wystarczy to, by wykazać, że (ekstremalny) pesymizm Mandeville'a jest również sprzeczny z ludzkim doświadczeniem.⁵⁴

⁵⁴ Zauważmy, na przykład, że osoba piękna nie jest zawsze szczęśliwa, natomiast brzydka – nieszczęśliwa. Niemniej jednak bycie pięknym będzie pomagało w byciu szczęśliwym, natomiast bycie brzydkim – w byciu

Najważniejszy wniosek, jaki możemy wyciągnąć z tych rozmaitych obserwacji brzmi, że chociaż Hume nie podziela (ekstremalnego) optymizmu Shaftesbury'ego na temat cnoty i szczęścia (tj. założenia, że istnieje ścisły związek pomiędzy nimi), to jednak wyraźnie odrzuca wszystkie zasadnicze elementy hiper-hobbesowskiego systemu „moralnej rozwiązłości” Mandeville'a. Znaczenie tego wniosku wykracza poza (wąską i akademicką) debatę dotyczącą naturalizmu i sceptycyzmu. Bardziej fundamentalną kwestią jest to, że Hume używa swojej naukowej analizy ludzkiej natury, by wykazać, że „spekulatywny ateizm” nie implikuje „praktycznego ateizmu” czy „moralnej rozwiązłości”, które kojarzone były z nazwiskami Hobbesa i Mandeville'a. Filozofowie religijni są więc w błędzie sądząc, że ceną za autonomię moralności jest przyjęcie sceptycznych i pesymistycznych poglądów dotyczących ludzkiej natury i moralności. W tym sensie, Humowska „nauka o człowieku” służy obronie możliwości i rzeczywistości (autentycznego) cnotliwego ateizmu.⁵⁵

V. Sprawiedliwość i sztuczna moralność: hobbesowska strona Hume'a

Argument z poprzedniego rozdziału czyni jasnym to, że celem Hume'a było odseparowanie jego własnej teorii moralnej od czystych „rozwiązłych” doktryn kojarzonych z nazwiskami Hobbesa i Mandeville'a (tj. sceptycyzmu, cynizmu, pesymizmu). Jednakże, jak dowodziłem, te nie-hobbesowskie składniki treści Humowskiej teorii moralnej nie powinny zaciemniać znaczenia charakteru jego hobbesowskiego *projektu* w *Traktacie*, wraz z deterministyczną i naturalistyczną antropologią filozoficzną tego projektu. Poza tym, interpretacja *treści* Humowskiej teorii moralnej, nie uwzględniająca istotnych elementów hobbesowskich, byłaby kolejnym błędem.⁵⁶ Uwagi, które dotychczas poczyniliśmy w związku z rozmaitymi sceptycznymi interpretacjami Humowskiej teorii moralnej pokazują, że pogląd taki byłby jednostronny i niekompletny. Hobbesowskie elementy w Humowskiej teorii moralnej są obecne, przede wszystkim, w jego koncepcji źródeł i podstaw sprawiedliwości w [TNL, II, 269-394].

Zasadniczym celem krytyków Hobbesa było udowodnienie, że moralność nie jest tylko sztucznym wytworem ludzkich konwencji i zwyczajów. Dotyczy to nie tylko rozróżnienia między (moralnym) dobrym a złym, słusznym a niesłusznym, ale również bardziej centralnego rozróżnienia między sprawiedliwym a niesprawiedliwym. Mówiąc bardziej precyzyjnie, Clarke nie był jedynym, który usiłował udowodnić, że czynione przez nas rozróżnienia dotyczące własności i obietnic (tj. umów, przysięg itd.) opierają się na rzeczywistych, możliwych do odkrycia relacjach moralnych, które istniały wcześniej niż wszelkie ludzkie konwencje. Jest to, na przykład, fundamentalny składnik Lockowskiej teorii politycznej z *Dwóch traktatów o rządzie* [Locke 1992]. Był to w oczywisty sposób pogląd Locke'a, w opozycji do poglądu Hobbesa, że nawet w stanie natury, wcześniejszym zarówno

nieszczęśliwym. Oczywiście, *inne* czynniki mogą również odegrać swoją rolę i wpłynąć na ogólne szczęście bądź nieszczęście danej osoby.

⁵⁵ Istnieje pewien ważny aspekt, w którym Humowski system cnotliwego ateizmu jest znacznie bardziej radykalny niż ujęcie Shaftesbury'ego. W przeciwieństwie do Shaftesbury'ego, Hume nie czyni żadnych koncesji na rzecz moralności religijnej, sugerując, że (prawdziwy) teizm w jakiś sposób „uzupełnia” cnotę. W ujęciu Hume'a, jednostki cnotliwe nie potrzebują zakładać czy wierzyć, że nasz wszechświat jest zaprojektowany przez dobrą i rozumną istotę. (Co więcej, Hume wyraźnie pisze w *Dialogach*, że osoby *racjonalne* mają niewiele, lub wcale nie mają powodów, by wierzyć w taką rzecz.)

⁵⁶ Jest uderzające, że Kempa Smitha omówienie Humowskiej teorii moralnej *zupełnie* pomija Hobbesa. Jest oczywiste, że każda adekwatna interpretacja Humowskiej teorii moralnej musi zarówno wyjaśniać to, jak ma się ona do Hobbesowskiego systemu moralnego, jak i zdawać relację z obecności w teorii Hume'a hobbesowskich pierwiastków.

względem społeczeństwa, jak i rządu, istniały zobowiązania i prawa dotyczące tak własności, jak i obietnic. Z poglądami Locke'a i Clarke'a dotyczącymi naturalnych podstaw sprawiedliwości zgadzało się wielu religijnych moralistów (także dlatego, że koncepcja Hobbesa generowała sceptyczne trudności dotyczące moralnych atrybutów Boga).

Humowski opis źródeł sprawiedliwości rozpoczyna uwagą, że nie istnieje oczywisty naturalny motyw dla poszczególnych sprawiedliwych działań. Działania tego rodzaju mogą nie służyć ani prywatnemu interesowi ich sprawcy, ani dobru publicznemu. Nie możemy też zakładać, że dobro prywatne lub publiczne stanowi motyw tych działań [TNL, II, 269-278]. Jak już zauważyliśmy, Hume podkreśla, że „nie ma takiego uczucia w umyśle ludzkim, jak miłość do rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego” [TNL, II, 274]. Aby wyjaśnić motywy działań sprawiedliwych, sugeruje Hume, musimy najpierw wyjaśnić *okoliczności*, w jakich *powstaje* sprawiedliwość.

Według Hume'a, istnieją dwa podstawowe elementy, które należy uwzględnić biorąc pod uwagę okoliczności, w jakich powstaje sprawiedliwość. Pierwszym jest ludzki „*egoizm i ograniczona wspaniałomyślność*” [TNL, II, 291]. W tym rozdziale Hume unika jakichkolwiek sugestii, że jesteśmy *całkowicie* samolubni i *niezdolni* do życzliwości. Do jego celów nie jest konieczna tak silna forma egoizmu. Hume utrzymuje natomiast, w sposób dużo bardziej ograniczony, że nasze uczucia są wysoce *stronnicze* i że nasza zdolność do życzliwości i wspaniałomyślności wobec obcych czy tych, którzy są daleko od nas jest bardzo *slaba* [TNL, II, 283-285]. Hume zwraca również uwagę na inną okoliczność towarzyszącą sprawiedliwości, polegającą na tym, że dobra, które posiadamy, są z jednej strony *rzadkie*, a z drugiej mogą *łatwo zmienić posiadacza* [TNL, II, 283 i 291]. Obie te okoliczności są w stanie wytworzyć rywalizację i konflikt, mogą też przyczynić się do niestabilności społecznej, chyba że znajdzie się jakiś środek zaradczy, który pomoże pokonać te przeszkody na drodze do społecznej współpracy i harmonii. Bez takiego środka, będziemy pozbawieni znacznej części korzyści, które otrzymujemy od społeczeństwa.

Hume utrzymuje, że środek zaradczy na te trudności zależy od sztuczności ludzkich konwencji. Konwencje te traktują dobra zewnętrzne „na jednym poziomie z darami trwałymi umysłu i ciała” [TNL, II, 285]. W tworzeniu tych konwencji nie jest jednak uwzględnione żadne przyrzeczenie. Przeciwnie, owe konwencje formują się i ustalają stopniowo dzięki doświadczeniu i poczuciu korzyści, które wypływają z przestrzegania pewnych reguł dotyczących własności i przechodzenia dóbr z rąk do rąk [TNL, II, 286-287].⁵⁷ Dopiero *potem*, gdy konwencja tego rodzaju zostanie przyjęta, twierdzi Hume, powstają idee sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz idee własności, uprawnienia i obowiązku [TNL, II, 287]. Z tej perspektywy, „własność nie jest niczym innym, niż tymi dobrami, których stałe posiadanie zostało ustalone przez prawa społeczeństwa” [TNL, II, 287]. Locke i inni są więc w błędzie, kiedy próbują opisać podstawy praw dotyczących własności, nie odnosząc się do społecznych konwencji [por. TNL, II, 306].

Hume twierdzi wyraźnie, że podstawa naszego przywiązania do konwencji sprawiedliwości nie leży w użyteczności każdego aktu sprawiedliwości – skoro jest możliwe, że w niektórych wypadkach nie służy on ani dobru prywatnemu, ani publicznemu – lecz raczej w użyteczności stosowanej *reguły*:

⁵⁷ W tym kontekście Hume podaje swój słynny przykład dwóch ludzi, „którzy poruszają wiosłami na jednym czólnie, czynią to mocą ugody czy umowy, choć nie dali sobie żadnych przyrzeczeń” [TNL, II, 286].

Lecz choć poszczególne akty sprawiedliwości mogą być niezgodne z interesem publicznym czy prywatnym, to przecież jest pewne, że cały ich zespół w wysokim stopniu służy czy też nawet wręcz jest bezwzględnie niezbędny zarówno do podtrzymania życia zbiorowego, jak i dla dobrobytu każdej jednostki [TNL, II, 295].

Hume kontynuuje uwagę, że chociaż „*interes egoistyczny jest pierwotnym motywem do ustalenia reguł sprawiedliwości*” [TNL, II, 298], to jednak odkrywamy *moralne* zainteresowanie w aktach sprawiedliwości i niesprawiedliwości, nawet kiedy nie dotyczą nas one bezpośrednio.

Co więcej, nawet gdy niesprawiedliwość jest tak od nas odległa, że w żaden sposób nie dotyka naszego interesu, nie podoba się nam przecież; a to dlatego, że uważamy ją za szkodliwą dla społeczności ludzkiej i za złą dla wszystkich tych, którzy pozostają w kontakcie z osobą winną tej niesprawiedliwości. Czujemy z nimi razem przykrość przez *oddźwięk uczuciom*; że zaś wszystko, co w działaniach ludzkich daje nam przykrość, w sposób ogólny zwane jest *występkiem*, wszystko zaś, co daje nam zadowolenie, w ten sam sposób zwane jest *cnotą*, przeto poczucie tego, co dobre i złe moralnie, idzie za sprawiedliwością i niesprawiedliwością [TNL, II, 298].

Zatem, to właśnie za sprawą owego „następowania uczuć [*sentiments*]”, ufundowanego w naturalnych uczuciach i zasadach oddźwięku uczuciowego, nasze poczucie [*sense*] sprawiedliwości ulega moralizacji i rozciąga się na wypadki i okoliczności, które są od nas odległe w czasie i przestrzeni.

Hume używa tych samych środków – dotyczących roli konwencji i ich fundamentów tkwiących w ludzkiej samolubności i potrzebie rozwinięcia systemu społecznej współpracy – do opisu naszej praktyki związanej z przyrzeczeniami. Również tutaj rozpoczyna on od zagadki: jaka jest podstawa tego, że czujemy się zobowiązani przez przyrzeczenia? Dlaczego mamy czuć się związani przez zwykłe słowo „Przyrzekam”? Po raz kolejny, wydawałoby się, że o ile przyrzeczenie rozważane jest jako izolowany, jednostkowy akt, o tyle nie istnieje naturalny motyw, który mógłby wyjaśnić to w inny sposób niż przez odwołanie do samego poczucia obowiązku. Ale nie wyjaśnia to, *dla czego* doświadczamy poczucia obowiązku [TNL, II, 323]. Odpowiedź na to pytanie, dowodzi Hume, polega na wzajemnej korzyści, którą uzyskujemy, kiedy ustanawiamy konwencję dotrzymywania przyrzeczeń. Dla przykładu, w wypadku zbiorów zboża pomagamy sobie i obaj czerpiemy korzyść z tego, że możemy sobie zaufać co do odwzajemnienia przysługi. Jeśli dana osoba nie dotrzyma przyrzeczenia, nie można jej więcej zaufać i traci ona wszelkie przyszłe korzyści wynikające ze współpracy opartej na zaufaniu i dotrzymywaniu przyrzeczeń [TNL, II, 326]. Podobnie jak w przypadku sprawiedliwości i własności, odkrywamy, że na mocy oddźwięku uczuciowego i „uczuc moralnych” możemy być zainteresowani nawet wtedy, kiedy sprawa nie dotyczy nas bezpośrednio [TNL, II, 327].

Na końcu swoich rozważań dotyczących przyrzeczeń, Hume zbacza na chwilę ze swej drogi, by zaznaczyć, jak bardzo jego ujęcie odbiega od poglądu „teologów”. Kontrastuje on swoje ujęcie przyrzeczeń („wynałazek ludzki dla dogodności społecznej”) z „monstrualnymi doktrynami”, które są „wynałazkami kapłańskimi nie mającymi na widoku żadnego interesu publicznego” [TNL, II, 331]. Hume ma przede wszystkim na myśli doktryny transsubstancjacji, święceń i chrztu, w wypadku których „pewna forma słowna łącznie z pewną intencją zmienia całkowicie naturę jakiejś rzeczy zewnętrznej czy też nawet istoty ludzkiej” [TNL, II, 331]. Dokładnie o to chodzi Hume’owi: akt przyrzekania nie zawiera żadnych „tajemniczych i nie dających się pojąć spraw” tego rodzaju.

Tę koncepcję przyrzeczeń Hume stosuje do wyjaśnienia źródła i podstaw zobowiązania politycznego. Jednym z jego głównych celów w [TNL, II, 350-363] jest wykazanie, że nasze zobowiązanie do tego, by być posłusznym rządowi nie zależy od żadnego aktu przyrzeczenia czy przysięgi. Ważność rządu polega na tym, że jest on

„konieczny, by zachowywać pokój i wykonywać sprawiedliwość” (tj. przestrzegać poszanowania reguł i konwencji sprawiedliwości jako legalnie ustanowionej) [TNL, II, 353]. Zatem, to nasz interes w utrzymywaniu i przestrzeganiu sprawiedliwości służy za podstawę naszego zobowiązania do posłuszeństwa rządowi. Wynika z tego, że nasze zobowiązanie polityczne nie zależy od samego aktu przyrzeczenia, lecz od *odrębnego interesu*, jaki mamy w podtrzymywaniu tych konwencji, które mają zasadnicze znaczenie dla społecznej współpracy. (Chociaż jest prawda, że przyrzeczenia są pośród tych konwencji, które mamy interes wspierać i zachowywać poprzez ustanowione rządy.) Utrzymywanie – jak czynili Locke i inni – że wszystkie rządy muszą się opierać na jakimś rodzaju zgody, ponieważ poza nią nie ma żadnej (niezależnej) podstawy dla zobowiązania politycznego, jest więc „całkowicie błędne”.⁵⁸ Może być prawdą, że przyrzeczenia, przyjęte uprzednio w prymitywnych społecznościach pozbawionych rządu, wykorzystano najpierw do ustanowienia rządu (tj. na jego wczesnych etapach). Jednakże, wraz z ustanowieniem rządów i rozrostem społeczeństwa, przyrzeczenia i zgoda przestały odgrywać rolę fundamentu.⁵⁹

Humowski sceptycyzm dotyczący umowy i przyrzeczenia miał poważne znaczenie religijne w kontekście jego czasów. W swoim wpływowym *Liście o tolerancji*, Locke argumentował, że ateistów nie powinno się tolerować właśnie dlatego, że nie są zdolni do posłuszeństwa i dotrzymywania przyrzeczeń i przysięg.

W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne porządki, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość [Locke 1963, 55].

Humowska koncepcja przyrzeczeń pokazuje, że Locke myli się zarówno co do przyrzeczeń, jak i do społeczeństwa. Ateista jest dokładnie tak samo zainteresowany dotrzymywaniem przyrzeczeń i byciem uznanym za godnego zaufania, jak każdy teista. Co więcej, Locke myli się, zakładając, że „więzi społeczne” zależą od jakichkolwiek przyrzeczeń. Więzi społeczne zależą albo od naszych bliskich relacji z rodziną i przyjaciółmi opartych na oddźwięku uczuciowym [TNL, II, 281], albo od naszego rozumienia interesu wzajemnego w schemacie sprawiedliwości przy udziale rządu, który ją wspiera i utrzymuje. Nie ma więc podstawy, by przyjąć Lockowską sugestię, iż ateistów nie powinno się tolerować, ponieważ przyrzeczenia nie mają nad nimi żadnej władzy i nie przywiązują ich do społeczeństwa.⁶⁰ Ateiści są zdolni do bycia dobrymi i godnymi zaufania *obywatelami* tak samo, jak są zdolni do bycia dobrymi i godnymi zaufania przyjaciółmi, kolegami, partnerami czy rodzicami.

Istnieją rzecz jasna inne elementy Humowskiej koncepcji sztucznych cnót i przywar, które zdają się podważać i dyskredytować moralność religijną, naukę chrześcijańską w szczególności.⁶¹ Dla naszych celów, ważnym zagadnieniem jest zidentyfikowanie *znacznego zasięgu* hobbesowskich zainteresowań Hume’a nie tylko jako projektu *Traktatu*, lecz również *treści* jego teorii moralnej. Aczkolwiek jest oczywiste, że Hume podąża ścieżką wytyczoną

⁵⁸ Hobbes, rzecz jasna, również utrzymywał, że nasze zobowiązanie do posłuszeństwa władzy wynika ze zgody.

⁵⁹ Zob. również esej Hume’a *O umowie założycielskiej* [Hume 2002, 30-48].

⁶⁰ Por. uwagi Hume’a w *Dialogach*: „Żaden trybunał nie obywa się bez przysięg, ale czy naprawdę autorytet ich wynika z jakiejś popularnej religii? Uroczysty charakter i powaga sytuacji, wzgląd na opinię, myśl o ogólnych interesach społeczeństwa – oto co przede wszystkim trzyma człowieka w ryzach” [DRN, 130].

⁶¹ Z pewnością obejmuje to Humowskie poglądy dotyczące „czystości” i „skromności” [TNL, II, 389-394], które poddaje podobnej ogólnej analizie, co własność i przyrzeczenia (tj. stosując kategorie konwencji społecznych i ich użyteczności).

przez Shaftesbury'ego (i jego następcy Hutchesona), nie przyznając się do doktryny „rozwiązłości moralnej” (kojarzonej z nazwiskami Hobbesa i Mandeville'a), to wcale nie odrzuca on wszystkiego, co Hobbes ma do powiedzenia. Wręcz przeciwnie, teoria sprawiedliwości znajduje się w samym sercu Humowskiej teorii moralnej, a owo ujęcie sprawiedliwości w sposób oczywisty zawiera liczne hobbesowskie elementy. Najważniejszym z nich jest twierdzenie, że sprawiedliwość wywodzi się z egoistycznych motywacji i ustalana jest na mocy ludzkich konwencji, które (sztucznie) *tworzą* rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwym i niesprawiedliwym pod względem instytucji własności i przyrzeczenia. Jest więc jasne, że istnieje podstawa do twierdzenia zarówno, że Hume'owi jest blisko do Hobbesa, jak i że jest mu blisko do Shaftesbury'ego i Hutchesona.⁶² Jednakże nawet tutaj należy poczynić staranne kwalifikacje, ponieważ pozycja Hume'a jest specyficzna. Hume, na przykład, nie utrzymuje, że jesteśmy całkowicie samolubni lub że społeczeństwo jest dla nas czymś w jakikolwiek sposób nienaturalnym. Dowodzi również, że nawet sztuczne cnoty opierają się i ewoluują na podstawie „uczuć naturalnych” i zdolności do oddźwięku uczuciowego [TNL, II, 298]. Jakby jednak nie było, zakres wpływu Hobbesa na Hume'a był równie oczywisty dla współczesnych Hume'a, jak jest dla (większości z) nas. Co więcej, stanowisko, które Hume zajmuje w tej sprawie, wymierzone jest nie tylko w racjonalistycznych moralistów w rodzaju Clarke'a czy Locke'a, ale również w kilku prominentnych członków szkoły zmysłu moralnego, włączając w to, przede wszystkim Hutchesona. W napisanym do niego liście, Hume bezpośrednio krytykuje Hutchesona za bycie „zbyt przestraszonym, by wywodzić jakąkolwiek cnotę z tego, co sztuczne czy z konwencji”⁶³ Dla Hume'a było więc z pewnością jasne, że w związku z tym istotnym zagadnieniem on i Hutcheson zajmowali odmienne pozycje.

Z niniejszych uwag wynika, że żadne adekwatne ujęcie Humowskiego systemu moralnego nie może nie uwzględniać zakresu, w jakim Hume podąża za Hobbesem w rozważaniach na temat sprawiedliwości. Ta uwaga ma olbrzymie znaczenie dla zrozumienia złożonego charakteru Humowskich odniesień i ich wpływu na dychotomię sceptycyzm/naturalizm (sugerowaną przez tradycyjny schemat analizy i interpretacji). Każda interpretacja teorii moralnej Hume'a, która przedstawia go jako przeciwnika Hobbesowskiego moralnego sceptycyzmu oraz jako wiernego kontynuatora Shaftesbury'ego i Hutchesona, jest w sposób oczywisty głęboko i radykalnie myląca. Teorii moralnej Hume'a nie można szufladkować w ten sposób. Prawda wygląda tak, że Hume *zespala* „optymistyczne” elementy znalezione u Shaftesbury'ego i Hutchesona oraz elementy „pesymistyczne” znalezione w dziełach Hobbesa. Jego system moralny jest więc zarazem *skomplikowany* i *złożony*. Wniosek ten ewidentnie będzie nieprzyjemny zarówno dla sceptycznych, jak i dla naturalistycznych interpretacji Humowskich intencji z *Traktatu*, ponieważ jakiegokolwiek połączenie tego rodzaju wewnątrz moralnej teorii Hume'a sugeruje, że *żadna* z tych ogólnych interpretacji *Traktatu* nie jest *całkowicie* poprawna.⁶⁴

⁶² Por. [Mackie 1980, 151], gdzie autor dowodzi, iż Hume'owi „bliżej jest do Hobbesa, **niż** do Hutchesona”. Jeśli chodzi o *treść* Humowskiej teorii moralnej, to twierdzenie to idzie za daleko.

⁶³ [Hume 1932, I, 48]. List ten Hume napisał w styczniu 1743.

⁶⁴ Według Davida Nortona, stosunek Hume'a do Hobbesa jeśli chodzi o teorię moralną jest fundamentalnie *krytyczny*. W ujęciu tym, Hobbes wysuwa sceptyczny pogląd dotyczący moralności, a głównym celem Hume'a (w *Traktacie* i innych *Badaniach*) jest *odrzuć* Hobbesowskiego sceptycyzmu dotyczącego moralności [Norton 1982, rozdz. 1; zob. też Norton 1993, 153n]. Jednym z głównych celów mojego artykułu jest wykazanie, że Humowski stosunek do Hobbesa w kontekście teorii moralnej nie jest tak jednostronny. Co więcej, sądzę, że jest tak nie tylko w wypadku *formy*, ale również *treści* Humowskiej teorii moralnej. Aczkolwiek Norton analizuje

VI. Ludzka moralność i boskie atrybuty

W liście napisanym do Francisa Hutchesona w marcu 1740, Hume czyni następującą uwagę:

Chciałbym z całego serca uniknąć konkluzji, że skoro moralność, tak wedle Pańskiej, jak i mojej opinii, wyznaczają jedynie uczucia, to dotyczy ona wyłącznie ludzkiej natury i ludzkiego życia. Często podnoszono to przeciwko Panu, a konsekwencje są niezwykle doniosłe. Gdyby moralność była wyznaczana przez rozum, byłaby taka sama w przypadku wszystkich istot rozumnych. Jednak co do tego, że tak samo rzecz się ma z uczuciami, może nas upewnić jedynie doświadczenie. Jakie doświadczenie dotyczące istot wyższych posiadamy? Czy w ogóle możemy im przypisać jakiegokolwiek uczucia? [Hume 1932, I, 40]

Te uwagi, poczynione zanim opublikowano księgę III *Traktatu*, pokazują, iż Hume był świadom, że jego teoria moralna podkopuje i dyskredytuje moralność religijną w punktach o fundamentalnym znaczeniu.⁶⁵ Jest oczywiste, że w Humowskim systemie pochwała i nagana są kwestią uczuć moralnych, rozumianych jako szczególne formy (ludzkiej) miłości i nienawiści. Kiedy mamy do czynienia z brakiem jakichkolwiek uczuć tego rodzaju, nie ma podstaw dla pochwały i nagany czy czynienia *ludzi* odpowiedzialnymi za ich postępowanie i charakter. Co więcej, skoro rozróżnienie na nagrody i kary zależy od moralnych uczuć pochwały i nagany, nie może istnieć żadna znana podstawa do nagradzania i karania jakiegokolwiek istoty, której brakuje moralnych uczuć tego rodzaju.⁶⁶ Wyraźnie wynika z tego, że Humowskie ujęcie roli uczuć moralnych generuje poważne sceptyczne problemy dla tego, co Bóg może brać pod uwagę [jako czyn moralny] i dla doktryny przyszłych nagród i kar. Dopóki nie przyjmujemy, że struktura emocjonalna Boga jest podobna do naszej – co prowadzi nas do przyjęcia nader wątpliwej, antropomorficznej koncepcji Boga – dopóty pojęcie tego, co liczy się dla Boga w kontekście naszego przyszłego życia pozostaje niezrozumiałe.⁶⁷

Problem, który Hume stawia w liście do Hutchesona sugeruje, że trudności, przed którymi stajemy w kwestii naszej wiedzy o Bogu w relacji do moralności działają w *dwóch kierunkach*. Oznacza to, że problematyczne jest nie tylko pytanie, na jakiej podstawie Bóg czyni nas (ludzi) odpowiedzialnymi, ale również pytanie, na jakiej podstawie mamy formułować i kierować nasze uczucia moralne na Boga? Standard moralności dla istot ludzkich zależy od tego, czy odkrywamy pewne istotne, przyjemne lub bolesne, jakości mentalne w danej osobie, zanim powstanie w nas uczucie moralne. Aby tak się stało, musimy posiadać doświadczenie skutków, jakie mentalne własności danej osoby wywierają na nią samą i na innych (tj. inne istoty ludzkie, z którymi możemy współodczuwać). Sposób, w jaki mechanizm uczuć pośrednich miałby działać w stosunku do Boga jest, co najmniej, tajemniczy i zagadkowy. Nie jest, na przykład, oczywiste, jak możemy poznać lub

bardziej dokładnie zagadnienie moralności i religii, które obecne jest w Humowskiej filozofii, to ma niewiele lub zgoła nie ma nic do powiedzenia na temat znaczenia dzieł Hobbesa w tym kontekście [Norton 1985].

⁶⁵ Do marca 1740 roku Hume opublikował już dwie księgi *Traktatu* (w styczniu 1739), jednak księga trzecia ukazała się dopiero w listopadzie 1740, a więc pół roku po napisaniu przez Hume'a tego listu.

⁶⁶ Więcej na ten temat piszę w: [Russell 1995, rozdz. 10-11].

⁶⁷ W *Dialogach* Hume czyni uwagi na temat trudności, które generuje pogląd, iż Bóg ma takie same jak my uczucia czy własności moralne. Hutcheson próbował sobie poradzić z tym problemem twierdząc, że Bóg rzeczywiście „posiada wyższy rodzaj czegoś analogicznego do naszego zmysłu moralnego” [Hutcheson 1994, 138]. Inne argumenty przeciwko doktrynie życia przyszłego Hume wysuwa w esaju „O nieśmiertelności duszy” [Hume 2004]. Pomimo tego, że esej ten został opublikowany po śmierci Hume'a, Gaskin utrzymuje, iż mógł zostać napisany z zamiarem włączenia go do *Traktatu*, ale został wycofany z powodu swojej antyreligijnej treści [Gaskin 1988, 182].

zidentyfikować istotny zestaw własności mentalnych (motywów, intencji, celów itp.), który miałby posiadać Bóg. Nie jest też jasne, jaki miałby być obszar czy zasięg, w którym należałoby oceniać skutki boskiego charakteru moralnego. Czy powinien obejmować całe stworzenie, wszystkie istoty świadome, czy tylko ludzkie życie (tj. w takim, zakresie, w jakim je znamy i doświadczamy)? Najwyraźniej nie istnieje naturalny i oczywisty standard, który dałoby się zastosować do Bóstwa. Hume ani w *Traktacie*, ani w żadnej z późniejszych prac nie usiłuje zasugerować żadnego rozwiązania tych zagadek związanych z poglądem teologicznym. Jego list do Hutchesona wyjaśnia, dlaczego tak jest. Hume wierzy, że nasze rozumienie *ludzkiego* życia moralnego pozostawia nas bez żadnej istotnej wiedzy o tym, jak, jako członkowie *wspólnoty moralnej*, możemy odnosić się do Boga. Te same zasady i składniki, które spajają ludzi we wspólnotę moralną, służą temu, by *odseparować* to, co ludzkie od tego, co boskie. Od tej pozycji już tylko krok do wniosku, że moralność religijna, w takim stopniu, w jakim oparta jest na języku, którego używamy do opisu i interpretacji ludzkiego życia moralnego, jest niezrozumiała.

Poglądy Hume'a na *sprawiedliwość* rodzą podobne problemy dla rozumienia moralnych atrybutów Boga. Według systemu Hume'a, nasza idea sprawiedliwości zakłada istnienie konwencji, które ustanawiane są stopniowo, wraz z upływem czasu, wraz z innymi ludźmi i z uwzględnieniem naszych wzajemnych zysków i korzyści. Jednakże, poza tą strukturą wszelkie mówienie o „sprawiedliwości” (własności, obietnicach itd.) jest całkowicie pozbawione znaczenia i zastosowania.⁶⁸ Biorąc to pod uwagę, jaki *sens* może mieć pojęcie boskiej „sprawiedliwości”? Jest oczywiste, że nie zawieramy umów z Bogiem. Nie mamy też żadnych podstaw, by w tych kategoriach pojmować boską sprawiedliwość. Jedyna treść, jaką możemy przypisać moralnym działaniom Boga musi się więc odnosić do życzliwości i odwetu, lecz oba są niezwykle problematyczne na gruncie pozostałych Humowskich analiz.

Obserwacje te wskazują, że Humowskie ujęcie *ludzkiej* moralności czyni zdecydowanie więcej, niż tylko broni możliwości cnotliwego ateizmu. Po drugiej stronie jego konstruktywnego programu znajduje się znaczący negatywy przekaz: że założenia moralności religijnej (tj. takie, w których stoimy w pewnej moralnej relacji do Boga) są kompletnie niezrozumiałe i tajemnicze – a często przyczyniają się do zepsucia moralnego. Być może tym, co jest najbardziej znaczące i destrukcyjne – z ortodoksyjnej, religijnej perspektywy – jest to, że analiza ta podważa tezę o zrozumiałości moralnych atrybutów Boga. Każdy atak na boskie atrybuty moralne (tj. dobroć, sprawiedliwość itd.) jest, czego Hume był doskonale świadomy, równoznaczny z podaniem w wątpliwość przeświadczenia o samym *istnieniu* Boga.⁶⁹ Wniosek, który musimy wyciągnąć brzmi zatem, że Humowska obrona cnotliwego ateizmu jest nie tylko krytyką religijnej moralności – jest również krytyką przekonania o istnieniu Boga, o ile to przekonanie jest opiera się w jakikolwiek sposób na atrybutach moralnych.

⁶⁸ Por. [Hume 2006, ???]: „Autor zadbał również o to...”

⁶⁹ Por. [Reid 1969, 480]: „Jeśli to, co nazywamy sądem moralnym, ma nie być prawdziwym sądem, a jedynie uczuciem, to wynika z tego, że zasady moralne, o których uczono nas, że są niezmiennymi prawami dla wszystkich istot rozumnych, nie mają żadnej innej podstawy, jak tylko arbitralna struktura i budowę zależącą od konstytucji ludzkiego umysłu. [...] A istoty o innej strukturze, według różnorodności ich uczuć, mogą posiadać inne, albo wręcz przeciwne miary dobra i zła”. Reid zauważa dalej, że z tej koncepcji moralności „nie możemy wynioskować niczego, co dotyczy moralnego charakteru Bóstwa, który jest podstawą wszelkiej religii i najsilniejszą podporą dla cnoty”.

VII. Cnotliwy ateizm i Humowska filozofia antyreligii

Głównym celem tego artykułu jest wykazanie, że Humowską teorię moralną z *Traktatu* powinno się odczytywać przede wszystkim w kontekście jego fundamentalnych antyreligijnych intencji, które zawarł w tym dziele. Oznacza to, że – według mojej interpretacji – błędem jest przedstawianie Humowskiej teorii moralnej w kontekście tradycyjnej dychotomii sceptycyzm/naturalizm, jako że rozmywa się wtedy to, co jest głównym przedmiotem zainteresowania Szkota. Twierdzę, że owo tradycyjne ujęcie nie jest w stanie uchwycić nie tylko specyficznych antyreligijnych celów i zamiarów Hume'a w związku z jego teorią moralną, ale również sposobu, w jaki jego antyreligijne zamiary w związku z teorią moralną wiążą się z projektem *Traktatu* rozumianego jako całościowe, spójne dzieło. W ten sposób – chociaż nie jestem pierwszym, który dowodzi, że Humowska teoria moralna zakłada jako cel obronę możliwości cnotliwego ateizmu i autonomii moralności względem religii – moje specyficzne podejście i interpretacja poglądów Hume'a w tej sferze różni się pod wieloma ważnymi względami od innych dostępnych interpretacji.⁷⁰

Biorąc pod uwagę teorię moralną Hume'a, którą właśnie opisałem, niezbędne jest nakreślenie ważnej dystynkcji pomiędzy dwoma zagadnieniami, wyznaczającymi Humowskie cele i zamiary dotyczące teorii moralnej. Pierwsze dotyczy kwestii autonomii moralności względem religii, drugie – wyzwania moralnej rozwiązalności (szczególnie takiego, jakie przedstawiają dzieła Mandeville'a). Te dwa zagadnienia, mimo że blisko ze sobą związane, są jednak odrębne. Przekonanie, że każda próba odseparowania moralności od religii (jak usiłowali czynić spekulatywni ateści w rodzaju Hobbesa) doprowadzi do „moralnej rozwiązalności” czy „praktycznego ateizmu” było ogólnie przyjętym poglądem moralistów religijnych, takich jak Clarke i jego następcy. Chociaż jest prawdą, że teza o autonomii moralności sama przez się nie implikuje spekulatywnego ateizmu, to spekulatywny ateizm bez wątplenia pozbawia moralność jakichkolwiek religijnych fundamentów. Każdy myśliciel, który broni tezy o autonomii moralności, musi zatem zająć stanowisko w kwestii implikacji tej tezy i tego, w jaki sposób odnosi się ona do *treści* jego systemu moralnego.

W świetle tej analizy, twierdzę, że podejście Hume'a należy analizować w relacji do dystynkcji forma/treść. Humowski projekt w *Traktacie* przyjmuje hobbesowską formę czy strukturę. Mówiąc bardziej precyzyjnie, Humowski *plan* w tym dziele jest modelowany na wzór podobnej próby Hobbesa, by dostarczyć naukowego, świeckiego ujęcia moralności, ufundowanego na jego analizie zasadniczych elementów ludzkiej natury. Specyficzny Humowski sposób obrony tezy o autonomii moralności musi być rozumiany w tych kategoriach. Co więcej, istnieje bliski związek między całą baterią sceptycznych argumentów, które Hume uruchamia w *Traktacie*, a jego usiłowaniem obrony systemu świeckiej, naukowej moralności. Liczne sceptyczne argumenty przedstawione przez Hume'a w *Traktacie* wymierzone są przede wszystkim w rozmaite metafizyczne i moralne doktryny religijnych filozofów (przede wszystkim Clarke'a), którzy zamierzają (dogmatycznie) odrzucić każdy antyreligijny projekt, w rodzaju tych, z którymi wystąpili Hobbes i Hume. Sceptyczne argumenty Hume'a, wymierzone w owych religijnych filozofów i teologów, są zatem po prostu drugą stroną tej samej antyreligijnej czy antychrześcijańskiej monety.

Ustaliwszy znaczenie i wagę hobbesowskiego projektu Hume'a dla obrony tezy o autonomii moralności, pozostaliśmy jednak z problemem *treści* Humowskiej teorii moralnej. Niektórzy komentatorzy przedstawiali Hume'a jako – w mniejszym lub większym stopniu – kontynuatora Hobbesowskiej koncepcji egoizmu i sztucznej moralności, podczas gdy inni

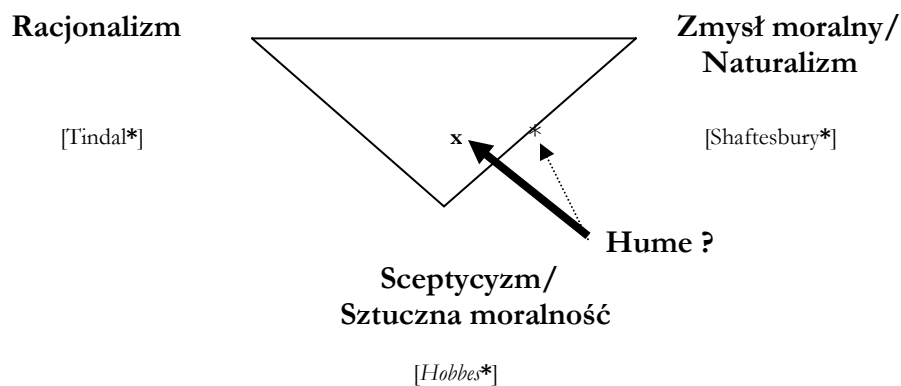
⁷⁰ Por. [Gaskin 1979] i [Norton 1985].

dowodzili, że intencje Hume'a biegną w dokładnie przeciwnym (antyseptycznym, naturalistycznym) kierunku.⁷¹ Znaczenie tego zagadnienia, z perspektywy antyreligijnej, polega na tym, że wciąż nie jest jasne, czy hobbesowski projekt Hume'a w *Traktacie* wiąże go z zasadami „moralnej rozwiązłości”, które kojarzy się z nazwiskami Hobbesa i Mandeville'a. Dowodziłem, że prawidłowe rozwiązanie tej kwestii zakłada to, że żadne jednostronne ujęcie nie da nam adekwatnej odpowiedzi. Hume z pewnością zgadza się z Shaftesburym i Hutchesonem w odrzuceniu trzech fundamentalnych tez „rozwiązłego” systemu Mandeville'a: sceptycyzmu, cynizmu i pesymizmu. Równocześnie jednak, Hume nie przyjmuje ani ekstremalnego optymizmu Shaftesbury'ego, ani poglądów Hutchesona dotyczących powszechnej życzliwości i natury cnoty moralnej. Co więcej, Hume jest ewidentnie przywiązany do kilku zasadniczych Hobbesowskich poglądów, na przykład jego poglądów na temat *sprawiedliwości*. Według Humowskiego schematu, różnica między tym, co sprawiedliwe a tym, co niesprawiedliwe czy idee związane z własnością, obietnicami i naszymi prawami i obowiązkami z nich wypływającymi – wszystkie zależą od *sztucznych*, czyli stworzonych przez ludzi *konwencji*. Konwencje te, utrzymuje Hume, ustanowiono mając na celu wzajemne korzyści i pożytek społeczny. Fundamenty własności i obietnicy nie mają zatem podstawy naturalnej, o ile znaczy to, że są one niezależne od wszelkich ludzkich konwencji tego rodzaju.

Jest więc oczywiste, że poglądów Hume nie można trafnie utożsamiać ani z poglądami Hobbesa, ani jego krytyków uznających teorię zmysłu moralnego (Shaftesbury'ego i Hutchesona). Humowska teoria moralna jest *złożoną mieszanką* składników zaczerpniętych od Hobbesa, Shaftesbury'ego i innych; mieszanką, która ma na celu obronę bardziej *szczegółowego* ujęcia zasad (prawdziwego) cnotliwego ateizmu. Uwzględniając wszystkie te uwagi, możemy teraz rozważyć, jakie miejsce zajmuje Hume na wyższym poziomie, pośród zwolenników tezy o autonomii moralności.

Diagram 4: Pozycja Hume'a zidentyfikowana

Wyższy poziom: autonomia moralności (cnotliwy ateizm)



[* = najbardziej reprezentatywne postaci w każdym z rogów]

Jest kuszące, by myśleć, że Hume'a można zlokalizować w pobliżu środka linii łączącej moralny sceptycyzm Hobbesa i teorię zmysłu moralnego Shaftesbury'ego. Istnieje wszakże powód, by oprzeć się tej pokusie. W szczególności, dopóki pozycję teorii zmysłu

⁷¹ Por. [Norton 1982] oraz [Norton 1993].

moralnego będzie się łączyć z Kempa Smitha ujęciem Hutchesonowskiego „prymatu uczucia”, dopóty będzie jasne, że pozycja Hume’a dopuszcza o wiele większy udział rozumu w teorii moralnej. Z tego powodu najdokładniejsze przedstawienie Humowskiej teorii moralnej umieszcza ją bezpiecznie na *wyższym poziomie*, pośród obrońców autonomii moralności i cnotliwego ateizmu, ale każe jej przyjąć *wypośrodkowaną pozycję*, która przyswaja konkurujące składniki rozmaitych dostępnych teorii.⁷² Innymi słowy, kiedy rozważamy rozmaite występujące na tym polu dychotomie: sceptycyzm/naturalizm, egoizm/życzliwość, rozum/uczucie, sztuczne/naturalne, optymizm/pesymizm itd., tym, co wtedy odkrywamy jest fakt, że Hume, skonfrontowany z niemal każdą z tych dychotomii, stale przyjmuje wypośrodkowany czy umiarkowany pogląd. Odzwierciedla to pozycja (x) w powyższym diagramie.

Humowski opis rozmaitych składników i zasad ludzkiej moralności służy innemu, bardziej destrukcyjnemu celowi. Przez identyfikacje fundamentów moralności w ludzkiej naturze i społeczeństwie, Hume ukazuje poważne słabości w treści doktryn moralności religijnej. W szczególności, w świetle Humowskiego schematu, trudno znaleźć jakikolwiek *sens* w standardach, dzięki którym Bóg ocenia nas w kontekście przyszłego życia lub dzięki którym my, ludzie, mamy odkryć w boskiej naturze jakiegokolwiek inteligibilne moralne atrybuty. Im lepiej znamy podstawy moralności wypływające z ludzkiej natury, tym mniej zrozumiałe – i, w rzeczy samej, mniej atrakcyjne – są dla nas roszczenia i doktryny moralistów religijnych i teologów. Takie jest jasne przesłanie moralnego systemu Hume’a z *Traktatu*.

Na koniec trzeba podkreślić, że niniejsza argumentacja i analiza skupiała się na jednym (głównym) dziele – *Traktacie o naturze ludzkiej*. Zakres i struktura Humowskiego *Traktatu* w sposób oczywisty różni się od tego z *Badani dotyczących zasad moralności* (1751). Wiele z uwag poczynionych w tym artykule stosuje się również do zaangażowania i intencji Hume’a w drugich *Badaniach*, jak również do innych późniejszych prac. Tym wszakże, co jest najważniejsze i najbardziej znaczące w *Traktacie* jest to, że zakres i struktura tego dzieła czynią je bardziej ambitnym, złożonym i tematycznie bardziej rozległym niż jakiegokolwiek z innych (późniejszych) pism Hume’a. Co więcej, z powodów, które zostały już wyjaśnione, fundamentalne intencje Hume’a w *Traktacie* rozważanym jako całościowe, spójne dzieło należy traktować uwzględniając specyficzne odniesienie do celu, którym było dla niego przedstawienie obrony i interpretacji świeckiego, naukowego systemu moralnego. Wynika z tego, że żadne adekwatne ujęcie Humowskiej obrony cnotliwego ateizmu nie może pomijać wagi, jaką ten Hobbesowski projekt w *Traktacie* ma dla innych istotnych aspektów Humowskiej filozofii antyreligijnej. W podobny sposób, żadne adekwatne ujęcie fundamentalnych intencji Hume’a w *Traktacie* nie może przeoczyć olbrzymiego znaczenia jego obrony cnotliwego ateizmu dla tego, co chce on osiągnąć w tym konkretnym dziele. Możemy zatem wyciągnąć wniosek, że Humowska obrona i interpretacja (prawdziwego)

⁷² Z drugiej strony, jeśli korygujemy Kempa Smitha „subiektywistyczne” (przesadzone) odczytanie doktryny zmysłu moralnego, to trzeba byłoby dodać coś na temat ponownego umieszczenia Hume’a na osi biegnącej od Hobbesa do Shaftesbury’ego. Diagram jest, rzecz jasna, nieco arbitralny jeśli chodzi o zilustrowanie ego zagadnienia. Najważniejsze jest jednak to, że Humowska teoria moralna uwzględnia znaczenie zarówno rozumu, jak i uczuć. Hume zdecydowanie odrzuca racjonalizm moralny (Clarke’owski), ale nie twierdzi, że w sferze moralnej rozum nie ma do odegrania żadnej istotnej roli.

cnotliwego ateizmu służy jako *klucz do całego projektu Traktatu* i stanowi unikatowy i ważny wkład do całości filozofii antyreligijnej Hume'a.⁷³

Przetłóżyli Mateusz Oleksy i Tomasz Siczkowski

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, G., 1753, *An Estimate of the Profit and Loss of Religion*, Edinburgh.
- Ardal, P., 1966, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Baxter, A., 1745, *Matho: or, The Cosmotheoria Puerilis*, 2nd ed., London.
- Bayle, P., 1965, *Historical and Critical Dictionary*, R. H. Popkin (trans.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Bayle, P., 2000, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, R.C. Bartlett (trans.), Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Beattie, J., 1983, *An Essay on the Nature and Immutability of Truth*, New York & London: Garland.
- Bentley, R., 1838, *The Works of Richard Bentley*, A. Dyce (ed.), London.
- Berkeley, G., 1993, *Alciphron, or the Minute Philosopher*, D. Berman (ed.), London & New York: Routledge.
- Clarke, S., 1978, *The Works*, 4 Vols., New York and London: Garland.
- Collins, A., 1717, *An Inquiry concerning Human Liberty*, London.
- Dudgeon, William, 1732, *The State of the Moral Word Considered*, Edinburgh.
- Fieser, J. (ed.), 2000, *Early Responses to Hume's Moral Philosophy*, Bristol: Thoemmes.
- Fogelin, R., 1985, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge.
- Gaskin, J.C.A., 1979, *Hume, Atheism, and the 'Interested Obligation' of Morality*, [in:] *McGill Hume Studies*, D.F. Norton, N. Capaldi, and W.L. Robison (eds.), San Diego: Austin Hill, pp. 147-59.
- Gaskin, J.C.A., 1988, *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd ed., London: MacMillan.
- Hampton, J., 1997, *The Hobbesean Side of Hume*, [in:] *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, A. Reath, B. Herman & C. Korsgaard (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, T., 1954, *Lewiatan*, Cz. Znamierowski (tłum.), Warszawa: PWN.
- Hume, D., 1932, *The Letters of David Hume*, 2 Vols., J.Y.T. Greig (ed.), Oxford: Clarendon.
- Hume, D., 1967, *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh*, E.C. Mossner and J.V. Price (eds.), Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hume, D., 2002, *O umowie żałobczyńskiej*, M. Filipczuk (tłum.), „Principia”, XXXII-XXXIII (2002), ss. 30-48.
- Hume, D., 2004, *O nieśmiertelności duszy*, T. Siczkowski (tłum.), [w:] Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, D. Misztal i T. Siczkowski (tłum.), Kraków 2004, ss. 147-153.
- Hume, D., 2006, *List od dżentelmena do przyjaciela w Edynburgu*, T. Siczkowski (tłum.), „Nowa Krytyka”, niniejszy numer, ss. ???.
- Hutcheson, F., 1973, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, P. Kivy (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- Hutcheson, F., 1994, *Philosophical Writings*, R.S. Downie (ed.), London: Dent.
- Kemp Smith, N., 1941, *The Philosophy of David Hume*, London: Macmillan.
- Locke, J., 1955, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, J. Gawęcki (tłum.), Warszawa: PWN.
- Locke, J., 1963, *List o tolerancji*, J. Joachimowicz (tłum.), Warszawa: PWN.
- Locke, J., 1992, *Dwa traktaty o rządzie*, Z. Rau (tłum.), Warszawa: PWN.
- Mackie, J.L., 1980, *Hume's Moral Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mandeville, B., 1924, *The Fable of the Bees*, 6th ed., 2 Vols., F.B. Kaye (ed.), Oxford: Clarendon Press.
- Norton, D.F., 1982, *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press.
- Norton, D.F., 1985, *Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals*, [in:] A. Flew, D. Livingston, G. Mavrodes and D.F. Norton (eds.), *Hume's Philosophy of Religion*, Wake Forest, NC: Wake Forest University Press.
- Norton, D.F., 1993, *Hume, human nature, and the foundations of morality*, [in:] D.F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Reid, T., 1969, *Active Powers of the Human Mind*, Cambridge, Mass.: MIT.

⁷³ Materiał przedstawiony w niniejszym tekście zostanie włączony do dłuższej pracy zatytułowanej *The Riddle of Hume's Treatise: Scepticism, Naturalism and Irreligion*, New York & Oxford: Oxford University Press (w przygotowaniu).

- Russell, P., 1985, *Hume's Treatise and Hobbes's The Elements of Law*, "Journal of the History of Ideas", 46, pp. 51-64.
- Russell, P., 1995, *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Russell, P., 1997, *Wisbart, Baxter and Hume's Letter from a Gentleman*, "Hume Studies", 23, pp. 245-76.
- Russell, P., 2006, *Free Will and Irreligion in Hume's Treatise*, [in:] Donald Ainslie (ed.), *Hume's Treatise. A Critical Guide*, Cambridge University Press: forthcoming.
- Scott, W.R., 1966, *Francis Hutcheson*, New York: Augustus Kelley.
- Shaftesbury, 1964, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, J.M. Robertson (ed.), Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Skelton, P., 1749, *Ophimaches: or Deism Revealed*, London.
- Smith, A., 1976, *The Theory of Moral Sentiments*, D.D. Raphael & A.L. Macfie (eds.), Oxford: Clarendon Press.
- Stroud, B., 1977, *Hume*, London: Routledge.
- Tindal, M., 1978, *Christianity as old as Creation*, New York & London: Garland.
- Warburton, W., 1978, *Divine Legation of Moses Demonstrated*, 4 Vols., New York & London.