

TOMASZ ŻURADZKI  
(Kraków)

## FIKCJA MORALNOŚCI, CZYLI PROBLEM MOTYWACJI W ETYCE DAVIDA HUME'A

Filozofia moralności Davida Hume'a często przywoływana bywa we współczesnych debatach z zakresu metaetyki i filozofii działania. Powszechnie jest odwoływanie się do czegoś, co określa się dziś mianem „hume'owskiej teorii motywacji” w dyskusjach na temat internalizmu motywacyjnego w metaetyce oraz problemu normatywności osądów moralnych. „Hume'owska teoria motywacji” głosi, że istnieją zasadniczo dwa rodzaje stanów psychicznych: przekonania i pragnienia. Te pierwsze reprezentują świat, te drugie mówią o tym, jaki świat powinien być i nie poddają się – przynajmniej na pierwszy rzut oka – racjonalnej krytyce<sup>1</sup>. Z kolei, wedle motywacyjnego internalizmu, względy natury moralnej z konieczności wiążą się z posiadaniem przez podmiot działający motywacji do działania (choć nie musi być to motywacja przeważająca) i fakt ten da się ustalić na mocy dociekań natury filozoficznej<sup>2</sup>. Tak rozumiana

---

<sup>1</sup> Patrz: M. Smith, *The Moral Problem*, Oxford 1995, skrótkowe przedstawienie głównej myśli tej książki można znaleźć w: M. Smith, *Realizm*, tłum. J. Górnicka [w:] *Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, Warszawa 2002, s. 447–457.

<sup>2</sup> Internalizm motywacyjny należy odróżnić od innych stanowisk metaetycznych także określanych mianem internalizmu a opisujących związek pomiędzy przekonaniami moralnymi, normatywnymi faktami moralnymi, obowiązkami moralnymi, wartościami moralnymi, a posiadaniem racji do działania, bądź byciem motywowanym do odpowiedniego działania. W literaturze przedmiotu nie istnieje jedna powszechnie przyjęta klasyfikacja stanowisk określanych jako „metaetyczny internalizm” bądź „eksternalizm”. Najnowsze i najbardziej wyczerpujące klasyfikacje można znaleźć w książce R. Shafer-Landaua, *Moral Realism. A Defence*, Oxford 2003, s. 142–145 i artykule D. Parfita, *Reasons and Motivation*, „Proceedings of the Aristotelian So-

sztuńców na stole podczas przyjęcia<sup>5</sup> – oczywiście przy założeniu, że to, na co akurat mamy ochotę, jest postępowaniem zgodnym z regułami etykiety.

Wielu współczesnych filozofów kwestionuje jednak zasadność uznawania Hume'a zarówno za nonkognitywistę, jak i motywacyjnego internalistę. Między komentatorami istnieją jednak fundamentalne różnice dotyczące tego, do którego ze współczesnych stanowisk metaetycznych da się najtrafniej przypisać Hume'a. Stephen Darwall, autor kilku prac na temat internalizmu oraz autor książki o brytyjskich moralistach z XVII i XVIII w., w przeciwieństwie do Foot traktuje Hume'a jako kognitywistę i jednocześnie motywacyjnego internalistę – przynajmniej jeśli chodzi o stanowisko Hume'a na temat kategorii sprawiedliwości. W artykule *Motive and Obligation in Hume's Ethics* Darwall pisze, że w teorii Hume'a w odniesieniu do sprawiedliwości (jak i innych cnót sztucznych) „podmiot reguluje swoje postępowanie poprzez reguły, które uznaje on za autorytatywne”<sup>6</sup>. Darwall pisze też, że sprawiedliwe osoby traktują reguły sprawiedliwości jako „dające *same w sobie* rację do działania, a nawet rozstrzygającą rację, by nie zagarniać czyjejs własności, dotrzymywać obietnic itd.”<sup>7</sup> Wedle tej interpretacji Hume miałby twierdzić, że podmiot moralny, uznając pewne reguły (przynajmniej te dotyczące zobowiązań sztucznych, takich jak sprawiedliwość), nabywa jednocześnie motywację do działania zgodnego z tymi regułami, a także ma uzasadniającą rację do takiego postępowania<sup>8</sup>.

Zupełnie odwrotnie stanowisko Hume'a przedstawia Charlotte Brown w często cytowanym artykule *Is Hume an Internalist?*<sup>9</sup> Po-

---

<sup>5</sup> Najbardziej znanym tekstem, w którym Foot przedstawia takie stanowisko jest *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, przedr. w: *Virtues and Vices*, s. 157–173 (pierwotnie w „*Philosophical Review*” 1972, t. 81, nr 3). W swojej książce *Natural Goodness* (Oxford 2001) Foot odnosi się krytycznie do swych wcześniejszych poglądów, patrz np. s. 10.

<sup>6</sup> S. Darwall, *Motive and Obligation in Hume's Ethics*, „*Noûs*” 1993, t. 27, nr 4, s. 417. Taka interpretacja prowadziłaby do wniosku, że Hume to prekursor myśli Kanta.

<sup>7</sup> Tamże, s. 422.

<sup>8</sup> Za kognitywistę i motywacyjnego internalistę, choć z nieco innych względów, uznaje Hume'a także R. Cohon w artykule *Is Hume a Noncognitivist in Motivational Argument?*, „*Philosophical Studies*” 1996, t. 83, nr 2/3, s. 251–266 czy E. Radcliffe w tekście *Moral internalism and moral cognitivism in Hume's metaethics*, „*Synthese*” 2006, t. 152, s. 353–370.

<sup>9</sup> „*Journal of the History of Philosophy*”, 1988, t. 26, nr 1, s. 69–87.

sztuńców na stole podczas przyjęcia<sup>5</sup> – oczywiście przy założeniu, że to, na co akurat mamy ochotę, jest postępowaniem zgodnym z regułami etykiety.

Wielu współczesnych filozofów kwestionuje jednak zasadność uznawania Hume'a zarówno za nonkognitywistę, jak i motywacyjnego internalistę. Między komentatorami istnieją jednak fundamentalne różnice dotyczące tego, do którego ze współczesnych stanowisk metaetycznych da się najtrafniej przypisać Hume'a. Stephen Darwall, autor kilku prac na temat internalizmu oraz autor książki o brytyjskich moralistach z XVII i XVIII w., w przeciwieństwie do Foot traktuje Hume'a jako kognitywistę i jednocześnie motywacyjnego internalistę – przynajmniej jeśli chodzi o stanowisko Hume'a na temat kategorii sprawiedliwości. W artykule *Motive and Obligation in Hume's Ethics* Darwall pisze, że w teorii Hume'a w odniesieniu do sprawiedliwości (jak i innych cnót sztucznych) „podmiot reguluje swoje postępowanie poprzez reguły, które uznaje on za autorytatywne”<sup>6</sup>. Darwall pisze też, że sprawiedliwe osoby traktują reguły sprawiedliwości jako „dające *same w sobie* rację do działania, a nawet rozstrzygającą rację, by nie zagarniać czyjejs własności, dotrzymywać obietnic itd.”<sup>7</sup> Wedle tej interpretacji Hume miałby twierdzić, że podmiot moralny, uznając pewne reguły (przynajmniej te dotyczące zobowiązań sztucznych, takich jak sprawiedliwość), nabywa jednocześnie motywację do działania zgodnego z tymi regułami, a także ma uzasadniającą rację do takiego postępowania<sup>8</sup>.

Zupełnie odwrotnie stanowisko Hume'a przedstawia Charlotte Brown w często cytowanym artykule *Is Hume an Internalist?*<sup>9</sup> Po-

---

<sup>5</sup> Najbardziej znanym tekstem, w którym Foot przedstawia takie stanowisko jest *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, przedr. w: *Virtues and Vices*, s. 157–173 (pierwotnie w „*Philosophical Review*” 1972, t. 81, nr 3). W swojej książce *Natural Goodness* (Oxford 2001) Foot odnosi się krytycznie do swych wcześniejszych poglądów, patrz np. s. 10.

<sup>6</sup> S. Darwall, *Motive and Obligation in Hume's Ethics*, „*Noûs*” 1993, t. 27, nr 4, s. 417. Taka interpretacja prowadziłaby do wniosku, że Hume to prekursor myśli Kanta.

<sup>7</sup> Tamże, s. 422.

<sup>8</sup> Za kognitywistę i motywacyjnego internalistę, choć z nieco innych względów, uznaje Hume'a także R. Cohon w artykule *Is Hume a Noncognitivist in Motivational Argument?*, „*Philosophical Studies*” 1996, t. 83, nr 2/3, s. 251–266 czy E. Radcliffe w tekście *Moral internalism and moral cognitivism in Hume's metaethics*, „*Synthese*” 2006, t. 152, s. 353–370.

<sup>9</sup> „*Journal of the History of Philosophy*”, 1988, t. 26, nr 1, s. 69–87.



kategorycznych, lecz obejmuje także hipotetyczne<sup>13</sup>. Kant pisze wszak, że „wszystkie imperatywy [a więc także hipotetyczne – TŻ] wyrażają powinność i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli”<sup>14</sup>. Spory wśród komentatorów dotyczące tego, w jaki sposób imperatywy motywują – czy rozum nakazuje woli bezpośrednio (do takiego wniosku skłania lektura *Uzasadnienia* i przytoczony wyżej cytat z *Krytyki praktycznego rozumu*), czy też poprzez wzbudzenie stosownego pragnienia, nie mają dla naszych rozważań większego znaczenia<sup>15</sup>. I w jednej, i w drugiej interpretacji to rozum jest ostateczną przyczyną istnienia motywacji do działania. Pewne jest bowiem i co do tego nie ma sporów wśród komentatorów, że stanowisko Kanta – jeśli mielibyśmy do niego zastosować współczesną terminologię metaetyczną – jest rodzajem motywacyjnego internalizmu w wersji kognitywnej: względy moralne są ustalane rozumowo, da się je przedstawić jako mające wartość prawdziwością sądy logiczne, a na dodatek mają one zdolność motywowania do działania (czy to bezpośrednio, czy to za pomocą wzbudzania przez rozum pewnych uczuć)<sup>16</sup>.

W przeciwieństwie do stanowiska Kanta klasyczny utilitaryzm Johna Stuarta Milla może być zaliczony do motywacyjnego eksternalizmu. Względy moralne – podobnie jak u Kanta – są wedle tej koncepcji normatywnie autorytatywne, ale nie przekłada się to na ich wpływ na motywację podmiotu do działania, która musi pochodzić skądinąd. Mill pisze w *Utylitaryzmie*:

Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jednym motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku. Wręcz przeciwnie, dziewięćdziesiąt

---

<sup>13</sup> To spostrzeżenie pochodzi od J. Hampton, *Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?*, dz. cyt.

<sup>14</sup> I. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 413.

<sup>15</sup> Tak można by uznać na podstawie niektórych fragmentów rozdziału trzeciego *Krytyki praktycznego rozumu*, w którym Kant pisze m.in., że „prawo moralne [...] jest też subiektywnym motywem determinującym, tj. pobudką tego postępowania, ponieważ wywiera wpływ na zmysłowość podmiotu i powoduje uczucie, które ułatwia prawu wywieranie wpływu na wolę” I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., I, I, 3, s. 125.

<sup>16</sup> W. K. Frankena w tekście *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy* [w:] *Essays in Moral Philosophy*, red. A. L. Melden, Seattle 1958, s. 40–81) uznał co prawda stanowisko Kanta za eksternalistyczne, ale Frankena nie odnosił się do tego, co współcześnie w metaetyce określa się jako motywacyjny internalizm lub eksternalizm, lecz do problemu internalizmu i eksternalizmu racji do działania – a ten problem dotyczy tego, czy wszystkie racje do działania (w tym racje moralne) muszą być jakoś powiązane z naszym stanem motywacyjnym.

kategorycznych, lecz obejmuje także hipotetyczne<sup>13</sup>. Kant pisze wszak, że „wszystkie imperatywy [a więc także hipotetyczne – TŻ] wyrażają powinność i wskazują przez to na stosunek obiektywnego prawa rozumu do woli”<sup>14</sup>. Spory wśród komentatorów dotyczące tego, w jaki sposób imperatywy motywują – czy rozum nakazuje woli bezpośrednio (do takiego wniosku skłania lektura *Uzasadnienia* i przytoczony wyżej cytat z *Krytyki praktycznego rozumu*), czy też poprzez wzbudzenie stosownego pragnienia, nie mają dla naszych rozważań większego znaczenia<sup>15</sup>. I w jednej, i w drugiej interpretacji to rozum jest ostateczną przyczyną istnienia motywacji do działania. Pewne jest bowiem i co do tego nie ma sporów wśród komentatorów, że stanowisko Kanta – jeśli mielibyśmy do niego zastosować współczesną terminologię metaetyczną – jest rodzajem motywacyjnego internalizmu w wersji kognitywnej: względy moralne są ustalane rozumowo, da się je przedstawić jako mające wartość prawdziwością sądy logiczne, a na dodatek mają one zdolność motywowania do działania (czy to bezpośrednio, czy to za pomocą wzbudzania przez rozum pewnych uczuć)<sup>16</sup>.

W przeciwieństwie do stanowiska Kanta klasyczny utilitaryzm Johna Stuarta Milla może być zaliczony do motywacyjnego eksternalizmu. Względy moralne – podobnie jak u Kanta – są wedle tej koncepcji normatywnie autorytatywne, ale nie przekłada się to na ich wpływ na motywację podmiotu do działania, która musi pochodzić skądinąd. Mill pisze w *Utylitaryzmie*:

Żaden system etyczny jednak nie żąda od nas, by jednym motywem naszego postępowania miało być poczucie obowiązku. Wręcz przeciwnie, dziewięćdziesiąt

---

<sup>13</sup> To spostrzeżenie pochodzi od J. Hampton, *Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?*, dz. cyt.

<sup>14</sup> I. Kant, *Uzasadnienie*, dz. cyt., s. 413.

<sup>15</sup> Tak można by uznać na podstawie niektórych fragmentów rozdziału trzeciego *Krytyki praktycznego rozumu*, w którym Kant pisze m.in., że „prawo moralne [...] jest też subiektywnym motywem determinującym, tj. pobudką tego postępowania, ponieważ wywiera wpływ na zmysłowość podmiotu i powoduje uczucie, które ułatwia prawu wywieranie wpływu na wolę” I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., I, I, 3, s. 125.

<sup>16</sup> W. K. Frankena w tekście *Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy* [w:] *Essays in Moral Philosophy*, red. A. L. Melden, Seattle 1958, s. 40–81) uznał co prawda stanowisko Kanta za eksternalistyczne, ale Frankena nie odnosił się do tego, co współcześnie w metaetyce określa się jako motywacyjny internalizm lub eksternalizm, lecz do problemu internalizmu i eksternalizmu racji do działania – a ten problem dotyczy tego, czy wszystkie racje do działania (w tym racje moralne) muszą być jakoś powiązane z naszym stanem motywacyjnym.

podobnie jak prawdę, rozpoznaje się wyłącznie za pomocą idei, przez ich zestawienie i porównanie” (T., III, I, 1, s. 532–533). Dobrze widoczne jest to we fragmencie, w którym, rozważając przykład morderstwa, Hume uznaje, że moralność nie polega na jakimś „stanie faktycznym, który by można było ustalić rozumem [...]”. Tak więc, gdy orzekacie, że jakieś działanie czy jakiś charakter jest występny, to nie rozumiecie nic innego niż to, że mając naturę o takiej, a nie innej strukturze, doznajecie wzruszenia czy uczucia dezaprobaty, mając przed oczyma to działanie lub charakter” (T. III, I, 1, s. 545–546). Można więc z góry uznać, że Hume na pewno nie jest tego rodzaju kognitywistą, który uznawałby, że poznanie wymogów moralnych (czyli owo „dokonywanie rozróżnień moralnych”) jest kwestią racjonalnego procesu poznawczego podobnego do tego, który odpowiada za naszą wiedzę o faktach. Jeśli więc w ogóle można by twierdzić, że osądy moralne przyjmują u niego niekiedy formę sądów logicznych (a tym samym głosić, że jest on metaetycznym kognitywistą – jak twierdzą niektórzy komentatorzy), to tylko w takim sensie, iż są one wtórne wobec emocji, iż są przedstawieniem tego, co podsuwają nam uczucia<sup>19</sup>.

Główny argument Hume’a za tym, że moralność nie jest kwestią rozumu<sup>20</sup>, opiera się na przesłance, którą można by określić jako wymóg praktyczności. Zgodnie z tym wymogiem moralność z natury rzeczy musi mieć wpływ na działania człowieka. Hume stwierdza:

Filozofię dzieli się zazwyczaj na *spekulatywną* i *praktyczną*; że zaś moralność zawsze zalicza się do tego drugiego działu, przeto przyjmuje się, iż wywiera ona wpływ na nasze uczucia i działania, i że wychodzi poza obręb spokojnych i bez troskich sądów rozumu” (T., III, I, 1, s. 533).

Na pierwszy rzut oka wymóg praktyczności prowadzi więc do motywacyjnego internalizmu. Wszak w cytowanym tu fragmencie Hume pisze, iż moralność „wywiera [...] wpływ na nasze uczucia i działania” i można by uznać – tak jak chce tego Darwall – że samo rozpoznanie pewnych reguł czy faktów motywuje do działania. Jak zobaczymy owo „wywieranie wpływu” czy też cytowany poniżej fragment, w którym Hume odwołuje się do „rządzenia przez obowiązki” należy traktować raczej jako pewien skrót myślowy, za pomocą którego filozof opisuje

---

<sup>19</sup> Tak twierdzi np. E. Radcliffe, *Moral internalism and moral cognitivism in Hume's metaethics*, wyd. cyt.

<sup>20</sup> Różne sposoby rozumienia tego argumentu przedstawia E. Radcliffe w artykule *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?* „The Journal of the History of Philosophy” 1996, t. 34, nr 3, s. 388.



podobnie jak prawdę, rozpoznaje się wyłącznie za pomocą idei, przez ich zestawienie i porównanie” (T., III, I, 1, s. 532–533). Dobrze widoczne jest to we fragmencie, w którym, rozważając przykład morderstwa, Hume uznaje, że moralność nie polega na jakimś „stanie faktycznym, który by można było ustalić rozumem [...]”. Tak więc, gdy orzekacie, że jakieś działanie czy jakiś charakter jest występny, to nie rozumiecie nic innego niż to, że mając naturę o takiej, a nie innej strukturze, doznajecie wzruszenia czy uczucia dezaprobaty, mając przed oczyma to działanie lub charakter” (T. III, I, 1, s. 545–546). Można więc z góry uznać, że Hume na pewno nie jest tego rodzaju kognitywistą, który uznawałby, że poznanie wymogów moralnych (czyli owo „dokonywanie rozróżnień moralnych”) jest kwestią racjonalnego procesu poznawczego podobnego do tego, który odpowiada za naszą wiedzę o faktach. Jeśli więc w ogóle można by twierdzić, że osądy moralne przyjmują u niego niekiedy formę sądów logicznych (a tym samym głosić, że jest on metaetycznym kognitywistą – jak twierdzą niektórzy komentatorzy), to tylko w takim sensie, iż są one wtórne wobec emocji, iż są przedstawieniem tego, co podsuwają nam uczucia<sup>19</sup>.

Główny argument Hume’a za tym, że moralność nie jest kwestią rozumu<sup>20</sup>, opiera się na przesłance, którą można by określić jako wymóg praktyczności. Zgodnie z tym wymogiem moralność z natury rzeczy musi mieć wpływ na działania człowieka. Hume stwierdza:

Filozofię dzieli się zazwyczaj na *spekulatywną* i *praktyczną*; że zaś moralność zawsze zalicza się do tego drugiego działu, przeto przyjmuje się, iż wywiera ona wpływ na nasze uczucia i działania, i że wychodzi poza obręb spokojnych i bez troskich sądów rozumu” (T., III, I, 1, s. 533).

Na pierwszy rzut oka wymóg praktyczności prowadzi więc do motywacyjnego internalizmu. Wszak w cytowanym tu fragmencie Hume pisze, iż moralność „wywiera [...] wpływ na nasze uczucia i działania” i można by uznać – tak jak chce tego Darwall – że samo rozpoznanie pewnych reguł czy faktów motywuje do działania. Jak zobaczymy owo „wywieranie wpływu” czy też cytowany poniżej fragment, w którym Hume odwołuje się do „rządzenia przez obowiązki” należy traktować raczej jako pewien skrót myślowy, za pomocą którego filozof opisuje

---

<sup>19</sup> Tak twierdzi np. E. Radcliffe, *Moral internalism and moral cognitivism in Hume's metaethics*, wyd. cyt.

<sup>20</sup> Różne sposoby rozumienia tego argumentu przedstawia E. Radcliffe w artykule *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?* „The Journal of the History of Philosophy” 1996, t. 34, nr 3, s. 388.

celu, czy też zignorują przedstawiane przez niego fakty). Jak trafnie pisze Millgram: „niewolnik nie wydaje poleceń swojemu panu”<sup>23</sup>.

Z tych dwóch przesłanek Hume wyprowadza wniosek, że rozróżnień moralnych nie możemy dokonywać na drodze rozumowej dedukcji, ponieważ odkrycie wymogów moralnych, czyli wedle jego terminologii „rozdzielenie cnoty i przywary”, wiąże się ze stosownym działaniem, a rozum jest w tym względzie całkowicie bezsilny (a przyjmując interpretację Hampton i Miligrama – nawet bardziej bezsilny niż w standardowych interpretacjach zaliczających Hume’a do zwolenników racjonalności instrumentalnej). Warto zauważyć, że takie stwierdzenie nie przesądza na rzecz motywacyjnego internalizmu, ale po prostu zakłada, że niekiedy ludzie postępują zgodnie z wymogami moralnymi, co może prowadzić zarówno do interpretacji internalistycznej (tj. w przypadku Hume’a głoszącej, że to, co motywuje, to uczucia moralnej aprobaty i dezaprobaty), jak i eksternalistycznej (uczucia odpowiedzialne za moralne rozróżnienia są motywacyjnie bierne, a do tego, by postępować moralnie muszą włączyć się jakieś inne, pozamoralne i jednocześnie motywujące uczucia).

#### MORALNA APROBATA I DZIAŁANIE Z POCZUCIA OBOWIĄZKU

Aby uchwycić, co Hume miał na myśli w kwestii interesującego nas problemu, trzeba zwrócić uwagę na ważne rozróżnienie na cnoty naturalne i sztuczne<sup>24</sup>. Te pierwsze to cnoty istniejące w stanie natury, które nie są wynikiem społecznych konwencji, a także w oczywisty sposób przynoszą nam pożytek lub przyjemność, gdy działamy zgodnie z nimi – jeśli komuś pomagam z naturalnej dobroci serca i rzeczywiście udaje mi się mu pomóc, to korzyść i pożytek, wedle Hume’a, wprost wynikają z mojego czynu. Nie oczekuje też żadnej innej korzyści, pożytku czy przyjemności związanej z tego rodzaju pomaganiem innym. Hume pisze, że są to „pewne instynkty, z przyrodzenia tkwiące w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia,

<sup>23</sup> E. Millgram, *Was Hume a Humean?*, wyd. cyt., s. 80.

<sup>24</sup> Jak trafnie zauważa D. Gauthier w artykule *Artificial Virtues and the Sensible Knave* („Hume Studies” 1992, t. 18, nr 2, s. 401–428) Hume używa wyrażenia naturalne w dwóch znaczeniach: raz jako przeciwieństwo „moralnego” i raz jako przeciwieństwo „sztucznego”. Dlatego może on z jednej strony zaprzeczać, że istnieją naturalne (tj. niesztuczne) zobowiązania dotyczące sprawiedliwości, ale z drugiej strony uznawać, że istnieją naturalne (tj. pozamoralne) interesy związane z realizacją tych obowiązków.



celu, czy też zignorują przedstawiane przez niego fakty). Jak trafnie pisze Millgram: „niewolnik nie wydaje poleceń swojemu panu”<sup>23</sup>.

Z tych dwóch przesłanek Hume wyprowadza wniosek, że rozróżnień moralnych nie możemy dokonywać na drodze rozumowej dedukcji, ponieważ odkrycie wymogów moralnych, czyli wedle jego terminologii „rozdzielenie cnoty i przywary”, wiąże się ze stosownym działaniem, a rozum jest w tym względzie całkowicie bezsilny (a przyjmując interpretację Hampton i Miligrama – nawet bardziej bezsilny niż w standardowych interpretacjach zaliczających Hume’a do zwolenników racjonalności instrumentalnej). Warto zauważyć, że takie stwierdzenie nie przesądza na rzecz motywacyjnego internalizmu, ale po prostu zakłada, że niekiedy ludzie postępują zgodnie z wymogami moralnymi, co może prowadzić zarówno do interpretacji internalistycznej (tj. w przypadku Hume’a głoszącej, że to, co motywuje, to uczucia moralnej aprobaty i dezaprobaty), jak i eksternalistycznej (uczucia odpowiedzialne za moralne rozróżnienia są motywacyjnie bierne, a do tego, by postępować moralnie muszą włączyć się jakieś inne, pozamoralne i jednocześnie motywujące uczucia).

#### MORALNA APROBATA I DZIAŁANIE Z POCZUCIA OBOWIĄZKU

Aby uchwycić, co Hume miał na myśli w kwestii interesującego nas problemu, trzeba zwrócić uwagę na ważne rozróżnienie na cnoty naturalne i sztuczne<sup>24</sup>. Te pierwsze to cnoty istniejące w stanie natury, które nie są wynikiem społecznych konwencji, a także w oczywisty sposób przynoszą nam pożytek lub przyjemność, gdy działamy zgodnie z nimi – jeśli komuś pomagam z naturalnej dobroci serca i rzeczywiście udaje mi się mu pomóc, to korzyść i pożytek, wedle Hume’a, wprost wynikają z mojego czynu. Nie oczekuje też żadnej innej korzyści, pożytku czy przyjemności związanej z tego rodzaju pomaganiem innym. Hume pisze, że są to „pewne instynkty, z przyrodzenia tkwiące w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia,

<sup>23</sup> E. Millgram, *Was Hume a Humean?*, wyd. cyt., s. 80.

<sup>24</sup> Jak trafnie zauważa D. Gauthier w artykule *Artificial Virtues and the Sensible Knave* („Hume Studies” 1992, t. 18, nr 2, s. 401–428) Hume używa wyrażenia naturalne w dwóch znaczeniach: raz jako przeciwieństwo „moralnego” i raz jako przeciwieństwo „sztucznego”. Dlatego może on z jednej strony zaprzeczać, że istnieją naturalne (tj. niesztuczne) zobowiązania dotyczące sprawiedliwości, ale z drugiej strony uznawać, że istnieją naturalne (tj. pozamoralne) interesy związane z realizacją tych obowiązków.

nas aprobowane, a w konsekwencji uznajemy go za moralnie słuszne. Hume pisze:

Przywara i cnota czy to dzięki względom na własny interes, czy też dzięki przesądom wyrobionym przez wychowanie, wywołują w nas rzeczywistą przykrość i przyjemność [...] Wszelkie uczucie, wszelki nawyk czy własność charakteru [...], które mogą nam dać korzyść albo przynieść szkodę, dają nam zadowolenie albo niezadowolenie; i stąd właśnie powstaje aprobata albo dezaprobata. [...] Samą istotą cnoty zgodnie z tą koncepcją jest to, że daje ona przyjemność istotą zaś przywary, że daje przykrość (*T.*, II, I, 7, s. 375).

Czym są jednak same uczucia aprobaty lub dezaprobaty? Słabszą odmianą uczuć miłości i nienawiści. Hume uważa, iż:

Przykrość czy przyjemność, która powstaje, gdy patrzymy ogólnie na jakieś działanie czy na jakąś cechę umysłu stanowi o tym, że to działanie czy cecha jest przywarą lub cnotą, i daje początek naszej aprobacie lub naganie (*blame*), która nie jest niczym innym, niż bardziej słabą i mniej dostrzegalną miłością albo nienawiścią (*T.*, III, III, 5).

Uznanie zatem pewnego czynu za moralnie słuszny jest pochodne – zależy od uczucia wywoływanego przez leżący u podstawy danego działania motyw. Przy czym w ocenie moralnej (czyli rozróżnieniu cnoty od występku) nie chodzi o same działania, ale o ich motywy. Hume pisze, że:

[...] gdy chwalimy jakieś działania, to patrzymy jedynie na motywy, które je powodują, i rozważamy te działania jako znaki czy wskazania, że w umyśle i w charakterze są dane pewne czynniki [...] ostatecznym przedmiotem naszej pochwały i aprobaty jest motyw, który te działania wywołał” (*T.*, III, II, 1, s. 555).

Ostatecznym przedmiotem moralnych uczuć aprobaty lub dezaprobaty są więc inne uczucia, które dane działania wzbudzają (czyli motywy).

W związku z tym to, co nas w ostatecznym rachunku motywuje do działania moralnego nie może być samym poczuciem powinności czy też obowiązku (poczuciem, że coś jest moralne) – prowadziłyby to bowiem do błędnego koła. Szukając odpowiedzi na pytanie o podstawę rozróżnień moralnych, czyli kryteria rozróżniania działań moralnie słusznych od działań niesłusznych, nie możemy przecież odpowiedzieć, że to działanie nazywamy moralnie słusznym, które jest motywowane poczuciem moralnym, czy też poczuciem obowiązku moralnego. A to dlatego, że dopiero chcemy się dowiedzieć, na czym ten obowiązek polega i skąd pochodzi – w odpowiedzi nie możemy powołać się na to, co wyjaśnić dopiero zamierzamy. Dlatego to Hume pisze, że:

nas aprobowane, a w konsekwencji uznajemy go za moralnie słuszne. Hume pisze:

Przywara i cnota czy to dzięki względem na własny interes, czy też dzięki przesądowi wyrobionym przez wychowanie, wywołują w nas rzeczywistą przykrość i przyjemność [...] Wszelkie uczucie, wszelki nawyk czy własność charakteru [...], które mogą nam dać korzyść albo przynieść szkodę, dają nam zadowolenie albo niezadowolenie; i stąd właśnie powstaje aprobata albo dezaprobata. [...] Samą istotą cnoty zgodnie z tą koncepcją jest to, że daje ona przyjemność istotą zaś przywary, że daje przykrość (T., II, I, 7, s. 375).

Czym są jednak same uczucia aprobaty lub dezaprobaty? Słabszą odmianą uczuć miłości i nienawiści. Hume uważa, iż:

Przykrość czy przyjemność, która powstaje, gdy patrzymy ogólnie na jakieś działanie czy na jakąś cechę umysłu stanowi o tym, że to działanie czy cecha jest przywarą lub cnotą, i daje początek naszej aprobacie lub naganie (*blame*), która nie jest niczym innym, niż bardziej słabą i mniej dostrzegalną miłością albo nienawiścią (T., III, III, 5).

Uznanie zatem pewnego czynu za moralnie słuszny jest pochodne – zależy od uczucia wywoływanego przez leżący u podstawy danego działania motyw. Przy czym w ocenie moralnej (czyli rozróżnieniu cnoty od występku) nie chodzi o same działania, ale o ich motywy. Hume pisze, że:

[...] gdy chwalimy jakieś działania, to patrzymy jedynie na motywy, które je powodują, i rozważamy te działania jako znaki czy wskazania, że w umyśle i w charakterze są dane pewne czynniki [...] ostatecznym przedmiotem naszej pochwały i aprobaty jest motyw, który te działania wywołał” (T., III, II, 1, s. 555).

Ostatecznym przedmiotem moralnych uczuć aprobaty lub dezaprobaty są więc inne uczucia, które dane działania wzbudzają (czyli motywy).

W związku z tym to, co nas w ostatecznym rachunku motywuje do działania moralnego nie może być samym poczuciem powinności czy też obowiązku (poczuciem, że coś jest moralne) – prowadziłyby to bowiem do błędnego koła. Szukając odpowiedzi na pytanie o podstawę rozróżnień moralnych, czyli kryteria rozróżniania działań moralnie słusznych od działań niesłusznych, nie możemy przecież odpowiedzieć, że to działanie nazywamy moralnie słusznym, które jest motywowane poczuciem moralnym, czy też poczuciem obowiązku moralnego. A to dlatego, że dopiero chcemy się dowiedzieć, na czym ten obowiązek polega i skąd pochodzi – w odpowiedzi nie możemy powołać się na to, co wyjaśnić dopiero zamierzamy. Dlatego to Hume pisze, że:



poczucie obowiązku występuje – to znaczy ojciec jest go świadomy – to nie ono jest siłą motywującą do działania zgodnego z wymogami moralnymi. To, co popycha go do troski, to naturalne (tj. pozamoralne) skłonności. A ich brak jest też przyczyną obwiniania kogoś, kto np. zaniedbuje swoje dziecko. Mówimy wtedy, że brak mu „naturalnego uczucia, które jest obowiązkiem każdego rodzica” (*T.*, III, II, 1, s. 556). W przypadku cnót naturalnych wydaje się więc oczywiste, że oczekujemy, iż motyw działania będzie różny od samego poczucia obowiązku.

Jak wygląda jednak problem pobudek do działania w sytuacji, gdy komuś brakuje takiej naturalnej skłonności, by troszczyć się o swoje potomstwo? Wtedy do gry może włączyć się właśnie obowiązek, sprawiając, że człowiek będzie z owego „poczucia moralnego” postępował tak, jak ten, kto ma naturalną skłonność. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi:

[...] gdy jakiś motyw cnotliwy czy jakiś czynnik zjawia się często w naturze ludzkiej, to osoba, która czuje, iż w jej sercu nie ma tego motywu, może z tej racji czuć nienawiść do siebie samej i może dokonać tego działania bez tego motywu, z pewnego poczucia obowiązku, by na drodze praktycznej zdobyć ten czynnik cnotliwy lub co najmniej by ukryć przed samą sobą, o ile to tylko możliwe, że jej go brakuje (*T.*, III, II, 1, s. 557).

Okazuje się więc, że w przypadku cnót naturalnych poczucie obowiązku ma do odegrania rolę wyłącznie zastępczą w stosunku do naturalnych skłonności: włącza się tylko w zastępstwie. Sytuacja jest zatem dokładnie odwrotna niż w przypadku Kanta, u którego motywacja z obowiązku jest podstawową i konieczną pobudką postępowania, by działanie miało mieć w ogóle jakąkolwiek wartość moralną (a przynajmniej jest tak w *Uzasadnieniu*). Tymczasem u Hume’a działanie z obowiązku w przypadku cnót naturalnych to nie jest działanie w pełni wartościowe moralnie, jest raczej albo znakiem tego, że ktoś dopiero pragnie osiągnąć cnotę poprzez praktykowanie czynów cnotliwych, albo przejawem hipokryzji.

Dlaczego jednak, zdaniem Hume’a, tak bardzo chcemy osiąść tę naturalną skłonność do działania moralnego, a w ostateczności jesteśmy w stanie posunąć się do „ukrycia przed samym sobą” jej braku? Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, Hume uważa, że samą istotą cnoty jest to, że daje przyjemność, zaś kilku miejscach *Traktatu* pisze, że cnoty są przedmiotami dumy i miłości, zaś przywary – pokory<sup>26</sup> i nienawiści.

---

<sup>26</sup> Angielskie *humility* tłumacz *Traktatu* przekłada na dwa sposoby: albo jako „pokorę”, albo jako „skromność” (tak np. *T.*, III, III, 1, s. 654). W dalszej części pra-

poczucie obowiązku występuje – to znaczy ojciec jest go świadomy – to nie ono jest siłą motywującą do działania zgodnego z wymogami moralnymi. To, co popycha go do troski, to naturalne (tj. pozamoralne) skłonności. A ich brak jest też przyczyną obwiniania kogoś, kto np. zaniedbuje swoje dziecko. Mówimy wtedy, że brak mu „naturalnego uczucia, które jest obowiązkiem każdego rodzica” (*T.*, III, II, 1, s. 556). W przypadku cnót naturalnych wydaje się więc oczywiste, że oczekujemy, iż motyw działania będzie różny od samego poczucia obowiązku.

Jak wygląda jednak problem pobudek do działania w sytuacji, gdy komuś brakuje takiej naturalnej skłonności, by troszczyć się o swoje potomstwo? Wtedy do gry może włączyć się właśnie obowiązek, sprawiając, że człowiek będzie z owego „poczucia moralnego” postępował tak, jak ten, kto ma naturalną skłonność. Przyjrzyjmy się następującemu fragmentowi:

[...] gdy jakiś motyw cnotliwy czy jakiś czynnik zjawia się często w naturze ludzkiej, to osoba, która czuje, iż w jej sercu nie ma tego motywu, może z tej racji czuć nienawiść do siebie samej i może dokonać tego działania bez tego motywu, z pewnego poczucia obowiązku, by na drodze praktycznej zdobyć ten czynnik cnotliwy lub co najmniej by ukryć przed samą sobą, o ile to tylko możliwe, że jej go brakuje (*T.*, III, II, 1, s. 557).

Okazuje się więc, że w przypadku cnót naturalnych poczucie obowiązku ma do odegrania rolę wyłącznie zastępczą w stosunku do naturalnych skłonności: włącza się tylko w zastępstwie. Sytuacja jest zatem dokładnie odwrotna niż w przypadku Kanta, u którego motywacja z obowiązku jest podstawową i konieczną pobudką postępowania, by działanie miało mieć w ogóle jakąkolwiek wartość moralną (a przynajmniej jest tak w *Uzasadnieniu*). Tymczasem u Hume’a działanie z obowiązku w przypadku cnót naturalnych to nie jest działanie w pełni wartościowe moralnie, jest raczej albo znakiem tego, że ktoś dopiero pragnie osiągnąć cnotę poprzez praktykowanie czynów cnotliwych, albo przejawem hipokryzji.

Dlaczego jednak, zdaniem Hume’a, tak bardzo chcemy osiągnąć tę naturalną skłonność do działania moralnego, a w ostateczności jesteśmy w stanie posunąć się do „ukrycia przed samym sobą” jej braku? Jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, Hume uważa, że samą istotą cnoty jest to, że daje przyjemność, zaś kilku miejscach *Traktatu* pisze, że cnoty są przedmiotami dumy i miłości, zaś przywary – pokory<sup>26</sup> i nienawiści.

---

<sup>26</sup> Angielskie *humility* tłumacz *Traktatu* przekłada na dwa sposoby: albo jako „pokorę”, albo jako „skromność” (tak np. *T.*, III, III, 1, s. 654). W dalszej części pra-

do szczęścia, które ceni i pielęgnuje każdy uczciwy człowiek, odczuwający ich znaczenie<sup>28</sup>.

Jeśli zatem brakuje nam naturalnych skłonności, a i tak postępujemy cnotliwie, to dlatego, że po prostu chcemy być szczęśliwi – postępowanie niemoralne mogłoby nam to uniemożliwić przez to, że czulibyśmy do siebie nienawiść. Zaś postępowanie cnotliwe (nawet jeśli nie wynika z naturalnych skłonności) motywowane uczuciami miłości i dumy z samego siebie wpływa pozytywnie na samoocenę – a w rezultacie na szczęście. To, co nazywamy działaniem z obowiązku, jest więc tak naprawdę sposobem na osiągnięcie szczęścia, a moralne uczucia liczą się dla jednostki o tyle, o ile liczy się dla niej jej szczęście.

Jest jeszcze jeden ważny powód, dla którego to szczęście własne należy niekiedy rozmiąć jako siłę motywującą do działania cnotliwego. Wedle Hume'a, nie wszystkie uczucia są motywujące, gdyż nie wszystkie wiążą się z pragnieniami (a tylko te skłaniają wolę do działania). Tak się rzecz ma m.in. z uczuciami dumy i pokory. We wcześniejszych fragmentach *Traktatu* Hume pisze o tych uczuciach, że „to są czyste emocje duszy, którym nie towarzyszy żadne pragnienie i które bezpośrednio nie pobudzają nas do działania” (*T.*, II, II, 6, s. 443). Podobnie jest z miłością i nienawiścią (których, jak pamiętamy, moralna aprobata i dezaprobata są odmianami) lecz – w przeciwieństwie do dumy i pokory – miłości zazwyczaj towarzyszy pragnienie, by osoba umiłowana była szczęśliwa oraz obawa przed tym, by nie była nieszczęśliwa (w przypadku nienawiści – by osoba nienawidzona była nieszczęśliwa oraz obawa, że będzie szczęśliwa). Nie są to jednak pragnienia „bezwzględnie istotne dla miłości i nienawiści” a uczucia miłości czy nienawiści mogą istnieć bez stosownych pragnień. Uczucia te – jako uczucia pośrednie – mają przyczynę i przedmiot, ale nie mają celu, nie są koniecznie związane z pragnieniami. Dlatego duma z siebie samego (np. odczuwana w związku z działaniem cnotliwym) nie może motywować do działania, gdy brak jest innych naturalnych motywów – a tym motywem musi być, wedle interpretacji Brown, pozamoralne pragnienie własnego szczęścia. W każdym wypadku – zarówno jeśli istnieją naturalne skłonności do działania zgodnego z wymogami moralnymi, jak i wtedy gdy ich brak – moralna aprobata wraz z uczuciami dumy i miłości własnej służy więc – jak pisze

---

<sup>28</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1975, rozdz. II, cz. II., s. 138.



do szczęścia, które ceni i pielęgnuje każdy uczciwy człowiek, odczuwający ich znaczenie<sup>28</sup>.

Jeśli zatem brakuje nam naturalnych skłonności, a i tak postępujemy cnotliwie, to dlatego, że po prostu chcemy być szczęśliwi – postępowanie niemoralne mogłoby nam to uniemożliwić przez to, że czulibyśmy do siebie nienawiść. Zaś postępowanie cnotliwe (nawet jeśli nie wynika z naturalnych skłonności) motywowane uczuciami miłości i dumy z samego siebie wpływa pozytywnie na samoocenę – a w rezultacie na szczęście. To, co nazywamy działaniem z obowiązku, jest więc tak naprawdę sposobem na osiągnięcie szczęścia, a moralne uczucia liczą się dla jednostki o tyle, o ile liczy się dla niej jej szczęście.

Jest jeszcze jeden ważny powód, dla którego to szczęście własne należy niekiedy rozmiąć jako siłę motywującą do działania cnotliwego. Wedle Hume'a, nie wszystkie uczucia są motywujące, gdyż nie wszystkie wiążą się z pragnieniami (a tylko te skłaniają wolę do działania). Tak się rzecz ma m.in. z uczuciami dumy i pokory. We wcześniejszych fragmentach *Traktatu* Hume pisze o tych uczuciach, że „to są czyste emocje duszy, którym nie towarzyszy żadne pragnienie i które bezpośrednio nie pobudzają nas do działania” (*T.*, II, II, 6, s. 443). Podobnie jest z miłością i nienawiścią (których, jak pamiętamy, moralna aprobata i dezaprobata są odmianami) lecz – w przeciwieństwie do dumy i pokory – miłości zazwyczaj towarzyszy pragnienie, by osoba umiłowana była szczęśliwa oraz obawa przed tym, by nie była nieszczęśliwa (w przypadku nienawiści – by osoba nienawidzona była nieszczęśliwa oraz obawa, że będzie szczęśliwa). Nie są to jednak pragnienia „bezwzględnie istotne dla miłości i nienawiści” a uczucia miłości czy nienawiści mogą istnieć bez stosownych pragnień. Uczucia te – jako uczucia pośrednie – mają przyczynę i przedmiot, ale nie mają celu, nie są koniecznie związane z pragnieniami. Dlatego duma z siebie samego (np. odczuwana w związku z działaniem cnotliwym) nie może motywować do działania, gdy brak jest innych naturalnych motywów – a tym motywem musi być, wedle interpretacji Brown, pozamoralne pragnienie własnego szczęścia. W każdym wypadku – zarówno jeśli istnieją naturalne skłonności do działania zgodnego z wymogami moralnymi, jak i wtedy gdy ich brak – moralna aprobata wraz z uczuciami dumy i miłości własnej służy więc – jak pisze

---

<sup>28</sup> D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1975, rozdz. II, cz. II., s. 138.

zdaje się on niekiedy utrzymywać, że sam interes własny, względ na własną korzyść czy też „umiłowanie zysku” (*love of gain* – T., III, III, 3) starczą do sprawiedliwego postępowania. Takie rozumienie zdaje się wynikać np. z następującego fragmentu:

[...] gdy się zrobi rachunek globalny, nawet każda poszczególna jednostka musi stwierdzić, że na tym zyskuje; albowiem bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozprzęgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i odosobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności. [...] Każdy członek społeczności zdaje sobie sprawę z tej korzyści; każdy daje wobec innych ludzi wyraz temu, że tę korzyść rozumie, oraz jednocześnie temu, że zdecydował się kłaść powściąg na swe działania ze względu na ten interes pod warunkiem, iż inni uczynią to samo. Nie potrzeba nic więcej, by skłonić każdego z nich do dokonania aktu sprawiedliwości, gdy zjawi się do tego pierwsza sposobność” (T., III, II, 2, s. 575).

Jak zauważa Gauthier u Hume’a indywidualne korzyści z przestrzegania wymogów sprawiedliwości leżą na dwóch poziomach: po pierwsze, każdemu żyje się lepiej w społeczeństwie, w którym obowiązują i są przestrzegane normy sprawiedliwości, a po drugie, każdy ma interes w tym, by nie być wykluczony z korzyści płynących z kooperacji<sup>30</sup>.

Problem w tym, że już dwie strony dalej w *Traktacie*, Hume pisze, że interes własny co prawda ma udział w samym powstaniu cnoty sprawiedliwości, ale jego możliwość motywowania do dokonywania sprawiedliwych czynów na etapie, gdy „społeczność stała się liczna i wzrosła do wielkości plemienia czy narodu” jest bardzo ograniczona, a to z tego względu, że interes ten wydaje się „bardziej oddalony; i ludzie nie tak łatwo dostrzegają, że naruszenie porządku i zamieszanie jest wynikiem każdego naruszenia tych reguł, zupełnie tak samo, jak w społeczności bardziej wąskiej i zacieśnionej” (T., III, II, 2, s. 577). Problem z ufundowaniem cnot sztucznych na interesie własnym polega bowiem na tym, że coś, co jest w kolektywnym interesie wspólnoty, nie musi jednocześnie być w interesie jednostki. O ile dla danej społeczności dobrze jest, by umowy były dotrzymanywane, o tyle dla jednostki może niekiedy być korzystniej, by jakiejś umowy nie dotrzymać. Co zatem popycha do bycia sprawiedliwym w przypadkach, w których interes własny nie zgadza się wymogami sprawiedliwości? Hume sugeruje, że do działania motywuje wtedy wyłącznie poczucie moralne czy obowiązek. Tak można rozumieć np. fragment, w którym pisze, że „poczucie moralne w sposób naturalny samo

---

<sup>30</sup> D. Gauthier, *Artificial Virtues and the Sensible Knave*, wyd. cyt.

zdaje się on niekiedy utrzymywać, że sam interes własny, względ na własną korzyść czy też „umiłowanie zysku” (*love of gain* – T., III, III, 3) starczą do sprawiedliwego postępowania. Takie rozumienie zdaje się wynikać np. z następującego fragmentu:

[...] gdy się zrobi rachunek globalny, nawet każda poszczególna jednostka musi stwierdzić, że na tym zyskuje; albowiem bez sprawiedliwości społeczność musi od razu się rozprzęgnąć i każda jednostka musi popaść w ten stan dzikości i odosobnienia, który jest nieskończenie gorszy niż najgorsza sytuacja, jaką można sobie wyobrazić w społeczności. [...] Każdy członek społeczności zdaje sobie sprawę z tej korzyści; każdy daje wobec innych ludzi wyraz temu, że tę korzyść rozumie, oraz jednocześnie temu, że zdecydował się kłaść powściąg na swe działania ze względu na ten interes pod warunkiem, iż inni uczynią to samo. Nie potrzeba nic więcej, by skłonić każdego z nich do dokonania aktu sprawiedliwości, gdy zjawi się do tego pierwsza sposobność” (T., III, II, 2, s. 575).

Jak zauważa Gauthier u Hume’a indywidualne korzyści z przestrzegania wymogów sprawiedliwości leżą na dwóch poziomach: po pierwsze, każdemu żyje się lepiej w społeczeństwie, w którym obowiązują i są przestrzegane normy sprawiedliwości, a po drugie, każdy ma interes w tym, by nie być wykluczony z korzyści płynących z kooperacji<sup>30</sup>.

Problem w tym, że już dwie strony dalej w *Traktacie*, Hume pisze, że interes własny co prawda ma udział w samym powstaniu cnoty sprawiedliwości, ale jego możliwość motywowania do dokonywania sprawiedliwych czynów na etapie, gdy „społeczność stała się liczna i wzrosła do wielkości plemienia czy narodu” jest bardzo ograniczona, a to z tego względu, że interes ten wydaje się „bardziej oddalony; i ludzie nie tak łatwo dostrzegają, że naruszenie porządku i zamieszanie jest wynikiem każdego naruszenia tych reguł, zupełnie tak samo, jak w społeczności bardziej wąskiej i zacieśnionej” (T., III, II, 2, s. 577). Problem z ufundowaniem cnot sztucznych na interesie własnym polega bowiem na tym, że coś, co jest w kolektywnym interesie wspólnoty, nie musi jednocześnie być w interesie jednostki. O ile dla danej społeczności dobrze jest, by umowy były dotrzymywane, o tyle dla jednostki może niekiedy być korzystniej, by jakiejś umowy nie dotrzymać. Co zatem popycha do bycia sprawiedliwym w przypadkach, w których interes własny nie zgadza się wymogami sprawiedliwości? Hume sugeruje, że do działania motywuje wtedy wyłącznie poczucie moralne czy obowiązek. Tak można rozumieć np. fragment, w którym pisze, że „poczucie moralne w sposób naturalny samo

---

<sup>30</sup> D. Gauthier, *Artificial Virtues and the Sensible Knave*, wyd. cyt.



z szeroko pojętego interesu własnego, ale częściowo także z procesu edukacji, podczas którego wpaja się nam, że powinniśmy postępować zgodnie z wymogami sprawiedliwości. W rezultacie, skoro zasadniczo przestrzeganiu sprawiedliwości przypisuje się wartość, to ten, kto chce się cieszyć dobrą sławą w swojej społeczności, musi zawsze przestrzegać jej wymogów – nawet gdy nie służą one jego interesowi własnemu.

Nie ma rzeczy, która by dotyczyła nas i obchodziła bardziej niż nasza dobra sława (*reputation*); i nie ma rzeczy, od której ta dobra sława bardziej by zależała, niż od naszego postępowania i zachowania w stosunku do własności innych ludzi. Z tej racji każdy człowiek, któremu zależy na ocenie jego charakteru lub który chce żyć z ludźmi na dobrej stopie, musi ustalić sobie jako nieprzekraczalne prawo, żeby nigdy pod wpływem żadnej pokusy nie dać się skłonić do pogwałcenia tych zasad, które są istotne dla człowieka uczciwego i honorowego” (*T.*, III, II, 3, s. 579).

Różnica w stosunku do zobowiązań naturalnych polegałaby na tym, że w przypadku cnót naturalnych podstawowym motywem byłby motyw naturalny (w znaczeniu zarówno niesztuczny, jak i pozamoralny). Problem z wyjaśnieniem motywacji, który próbowaliśmy rozwiązać w poprzednim rozdziale pojawiałby się wyłącznie w przypadku braku tej naturalnej skłonności. Inaczej jest w przypadku zobowiązań sztucznych, gdzie problem motywacji jest znacznie bardziej skomplikowany na skutek tego, że nawet gdy obecny jest motyw interesu własnego (który jak się wydaje obecny jest zawsze), to możemy nie być motywowani do działania sprawiedliwego. Dzieje się tak na skutek tego, że w skomplikowanym systemie społecznym istniejącym na etapie państwa trudno dostrzec (a ściślej: odczuć poprzez oddźwięk uczuciowy), czego tak naprawdę wymaga interes ogółu, „tracimy z oczu wszystkie najmocniej ustalone reguły [sprawiedliwości – TŻ]” (*T.*, III, II, 2, s. 577). Wedle przedstawionej wyżej interpretacji to, co pomaga ludzi utrzymać w ryzach, to właśnie owo poczucie moralne czy obowiązek, który w rzeczywistości da się wyjaśnić za pomocą pozamoralnych motywów. Poczucie moralności w ostatecznym rachunku opierałoby się więc na naturalnym poczuciu miłości własnej ukierunkowanej w ten sposób, by uzyskać większe i bardziej skomplikowane dobra poprzez powściągnięcie swych egoistycznych (tj. takich, które przeczą interesowi ogółu) pragnień.

Problem, który się tu pojawia, dotyczy tego, czy opisany wyżej mechanizm motywowania na podstawie poczucia moralnego jest oparty na pewnym złudzeniu, a sam Hume może być uznany za inspi-

z szeroko pojętego interesu własnego, ale częściowo także z procesu edukacji, podczas którego wpaja się nam, że powinniśmy postępować zgodnie z wymogami sprawiedliwości. W rezultacie, skoro zasadniczo przestrzeganiu sprawiedliwości przypisuje się wartość, to ten, kto chce się cieszyć dobrą sławą w swojej społeczności, musi zawsze przestrzegać jej wymogów – nawet gdy nie służą one jego interesowi własnemu.

Nie ma rzeczy, która by dotyczyła nas i obchodziła bardziej niż nasza dobra sława (*reputation*); i nie ma rzeczy, od której ta dobra sława bardziej by zależała, niż od naszego postępowania i zachowania w stosunku do własności innych ludzi. Z tej racji każdy człowiek, któremu zależy na ocenie jego charakteru lub który chce żyć z ludźmi na dobrej stopie, musi ustalić sobie jako nieprzekraczalne prawo, żeby nigdy pod wpływem żadnej pokusy nie dać się skłonić do pogwałcenia tych zasad, które są istotne dla człowieka uczciwego i honorowego” (*T.*, III, II, 3, s. 579).

Różnica w stosunku do zobowiązań naturalnych polegałaby na tym, że w przypadku cnót naturalnych podstawowym motywem byłby motyw naturalny (w znaczeniu zarówno niesztuczny, jak i pozamoralny). Problem z wyjaśnieniem motywacji, który próbowaliśmy rozwiązać w poprzednim rozdziale pojawiałyby się wyłącznie w przypadku braku tej naturalnej skłonności. Inaczej jest w przypadku zobowiązań sztucznych, gdzie problem motywacji jest znacznie bardziej skomplikowany na skutek tego, że nawet gdy obecny jest motyw interesu własnego (który jak się wydaje obecny jest zawsze), to możemy nie być motywowani do działania sprawiedliwego. Dzieje się tak na skutek tego, że w skomplikowanym systemie społecznym istniejącym na etapie państwa trudno dostrzec (a ściślej: odczuć poprzez oddźwięk uczuciowy), czego tak naprawdę wymaga interes ogółu, „tracimy z oczu wszystkie najmocniej ustalone reguły [sprawiedliwości – TŻ]” (*T.*, III, II, 2, s. 577). Wedle przedstawionej wyżej interpretacji to, co pomaga ludzi utrzymać w ryzach, to właśnie owo poczucie moralne czy obowiązek, który w rzeczywistości da się wyjaśnić za pomocą pozamoralnych motywów. Poczucie moralności w ostatecznym rachunku opierałoby się więc na naturalnym poczuciu miłości własnej ukierunkowanej w ten sposób, by uzyskać większe i bardziej skomplikowane dobra poprzez powściągnięcie swych egoistycznych (tj. takich, które przeczą interesowi ogółu) pragnień.

Problem, który się tu pojawia, dotyczy tego, czy opisany wyżej mechanizm motywowania na podstawie poczucia moralnego jest oparty na pewnym złudzeniu, a sam Hume może być uznany za inspi-

emocją, jaką budzi przyjaciel czy kochanka. Tak samo rzecz się ma z nienawiścią. Możemy doznawać wielkiej udręki z powodu naszych własnych błędów i szaleństw; lecz gniewu czy nienawiści doznajemy tylko z powodu krzywd, jakie nam czynią inni (*T.*, II, II, 1, s. 407).

Fragment ten dał niektórym komentatorom podstawę do uznania, że miłość własna czy nienawiść względem siebie samego mogą być (w przeciwieństwie do zwykłej miłości i nienawiści) uczuciami bezpośrednio motywującymi. Takie założenie leży u źródła konkurencyjnej interpretacji, wedle której w przypadku cnót sztucznych lub wtedy, gdy brak komuś naturalnej skłonności do działania w przypadku cnót naturalnych bezpośrednim czynnikiem sprawczym działania byłoby motywujące uczucie miłości do samego siebie równoważne uczuciu moralnej aprobaty (pamiętamy bowiem, że aprobata moralna to rodzaj uczucia miłości), tyle że skierowanej względem samego siebie (analogicznie sytuacja wyglądałaby z motywującym uczuciem nienawiści do samego siebie)<sup>34</sup>. Wedle tej interpretacji faktycznie wydaje się, że Hume'a można by określić jako motywacyjnego internalistę, ponieważ bezpośrednio motywujące byłoby uczucie czysto moralne. Jak zobaczymy poniżej, nawet przy takiej interpretacji nie byłoby to najtrafniejsze określenie jego stanowiska.

Takie rozumienie napotyka jednak poważny problem. Jak zauważyliśmy powyżej, uczucia pośrednie nie motywują do działania (*T.*, II, II, 6, s. 443). Interpretacja, która traktuje Hume'a jako motywacyjnego internalistę musiałaby przyjąć, że miłość czy nienawiść do samego siebie – w przeciwieństwie do nienawiści „zwyczajnej” – jest uczuciem motywującym z samego siebie, czyli uczuciem bezpośrednim. Nic takiego jednak nie wynika z przytoczonego wyżej fragmentu na temat różnicy pomiędzy uczuciami miłości i nienawiści w sytuacji, gdy skierowane są ku nam samym i gdy skierowane są ku innym. To, że uczucia te różnią się w zależności od ich obiektu nie daje jeszcze podstawy do uznania, iż różnią się także w tym aspekcie, że jedne są pośrednie (niemotywuujące), drugie bezpośrednio (motywujące). Przyjęta tu interpretacja może więc dopuścić, że uczucia miłości i nienawiści różnią się w zależności od swojego obiektu, ale nie zmienia to faktu, że w obu swych formach są to uczucia pośrednie.

Ważne jest jednak to, że w obu tych interpretacjach (czyli także wtedy, gdybyśmy dopuścili, że uczucia moralne są niekiedy w stanie motywować) działanie motywowane przez poczucie moralne jest

---

<sup>34</sup> E. Radcliffe, *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?*, wyd. cyt.



emocją, jaką budzi przyjaciel czy kochanka. Tak samo rzecz się ma z nienawiścią. Możemy doznawać wielkiej udręki z powodu naszych własnych błędów i szaleństw; lecz gniewu czy nienawiści doznajemy tylko z powodu krzywd, jakie nam czynią inni (*T.*, II, II, 1, s. 407).

Fragment ten dał niektórym komentatorom podstawę do uznania, że miłość własna czy nienawiść względem siebie samego mogą być (w przeciwieństwie do zwykłej miłości i nienawiści) uczuciami bezpośrednio motywującymi. Takie założenie leży u źródła konkurencyjnej interpretacji, wedle której w przypadku cnót sztucznych lub wtedy, gdy brak komuś naturalnej skłonności do działania w przypadku cnót naturalnych bezpośrednim czynnikiem sprawczym działania byłoby motywujące uczucie miłości do samego siebie równoważne uczuciu moralnej aprobaty (pamiętamy bowiem, że aprobata moralna to rodzaj uczucia miłości), tyle że skierowanej względem samego siebie (analogicznie sytuacja wyglądałaby z motywującym uczuciem nienawiści do samego siebie)<sup>34</sup>. Wedle tej interpretacji faktycznie wydaje się, że Hume'a można by określić jako motywacyjnego internalistę, ponieważ bezpośrednio motywujące byłoby uczucie czysto moralne. Jak zobaczymy poniżej, nawet przy takiej interpretacji nie byłoby to najtrafniejsze określenie jego stanowiska.

Takie rozumienie napotyka jednak poważny problem. Jak zauważyliśmy powyżej, uczucia pośrednie nie motywują do działania (*T.*, II, II, 6, s. 443). Interpretacja, która traktuje Hume'a jako motywacyjnego internalistę musiałaby przyjąć, że miłość czy nienawiść do samego siebie – w przeciwieństwie do nienawiści „zwyczajnej” – jest uczuciem motywującym z samego siebie, czyli uczuciem bezpośrednim. Nic takiego jednak nie wynika z przytoczonego wyżej fragmentu na temat różnicy pomiędzy uczuciami miłości i nienawiści w sytuacji, gdy skierowane są ku nam samym i gdy skierowane są ku innym. To, że uczucia te różnią się w zależności od ich obiektu nie daje jeszcze podstawy do uznania, iż różnią się także w tym aspekcie, że jedne są pośrednie (niemotywuujące), drugie bezpośrednio (motywujące). Przyjęta tu interpretacja może więc dopuścić, że uczucia miłości i nienawiści różnią się w zależności od swojego obiektu, ale nie zmienia to faktu, że w obu swych formach są to uczucia pośrednie.

Ważne jest jednak to, że w obu tych interpretacjach (czyli także wtedy, gdybyśmy dopuścili, że uczucia moralne są niekiedy w stanie motywować) działanie motywowane przez poczucie moralne jest

---

<sup>34</sup> E. Radcliffe, *How Does the Humean Sense of Duty Motivate?*, wyd. cyt.

prac Hume świadczą o tym, że zdawał on sobie sprawę z wyzwania, jakie dla jego teorii niesie problem tego typu łajdaka. W cytowanym już wyżej fragmencie *Badania* pisał eseju, że „wewnętrzny spokój ducha, świadomość tego, że się jest człowiekiem prawym, dodatnia opinia o własnym postępowaniu – oto czynniki bardzo potrzebne do szczęścia, które ceni i pielęgnuje każdy uczciwy człowiek”<sup>39</sup>. Nie pisze jednak, co z człowiekiem nieuczciwym. Podobnie w eseju *Sceptyk* Hume zauważa, że istnieją tak zdeprawowani ludzie, że dobra opinia innych i własna nie byłaby potrzebna im do szczęścia.

Jeśli ktoś ma tak opacznie zbudowany umysł, tak nieczułe i niewrażliwe usposobienie, że brak mu życzliwości dla ludzi i nie pragnie szacunku i uznania, to należy go uznać za całkowicie nieuleczalnego i nie ma dlań żadnego lekarstwa w filozofii<sup>40</sup>.

W takim wypadku, jak można by się domyślać, pragnienie szczęścia własnego faktycznie nie motywowałoby do postępowania moralnego. Można by więc orzec, że w przypadku cnót naturalnych poczucie obowiązku (poprzez poczucie szczęścia) motywuje ludzi tylko trochę zdeprawowanych – tych, którym brak jest naturalnych skłonności moralnych, ale nie aż tak zdeprawowanych, by całkowicie nie dbać o opinię innych i swoją. Problem z tak konsekwentnym łajdakiem polegałby więc u Hume’a na tym, że byłby on inny od reszty ludzi – pod pewnym względem nie dzieliłby z nami wspólnej nam natury<sup>41</sup>.

W przypadku sprawiedliwości problem ze sprytnym łajdakiem nie polega na tym, że niekiedy nie dostrzega on, że ze względu na interes własny powinien przestrzegać wymogów sprawiedliwości, że „traci z oczu wszystkie najmocniej ustalone reguły” – to może zdarzyć się każdemu. Problem polega na tym, że sprytny łajdak dostrzega i to zasadnie, że niekiedy nie musi przestrzegać tych wymogów – jeśli nie zagraża to ani jego interesowi własnemu, ani interesowi i stabilności instytucji społecznych. Problem sprytnego łajdaka wydaje się więc dodatkowym argumentem za tym, by w przypadku motywacji do prze-

---

<sup>39</sup> D. Hume, *Badania*, wyd. cyt., rozdz. II, cz. II., s. 138.

<sup>40</sup> D. Hume, *Sceptyk*, [w:] *Eseje*, przeł. T. Tatariewiczowa, oprac. W. Tatariewicz, PWN, Warszawa 1955, s. 131. Na problem ten zwraca uwagę D. Coleman w artykule *Hume's internalism*, „Hume studies” 1992, t. 18, nr 2, s. 331–348.

<sup>41</sup> A to mogłoby dawać podstawę do uznania pewnej formy relatywizmu etycznego, np. takiej, jakiej broni G. Harman w eseju *Moral Relativism Defended*, „Philosophical Review” 1975, t. 84, nr 1, s. 3–22, który uważa, że jeśli ktoś nie podziela skłonności do postępowania zgodnego z wymogami moralnymi, to nie ma on też żadnej racji, by w taki sposób postępować.

prac Hume świadczą o tym, że zdawał on sobie sprawę z wyzwania, jakie dla jego teorii niesie problem tego typu łajdaka. W cytowanym już wyżej fragmencie *Badan* pisał eseju, że „wewnętrzny spokój ducha, świadomość tego, że się jest człowiekiem prawym, dodatnia opinia o własnym postępowaniu – oto czynniki bardzo potrzebne do szczęścia, które ceni i pielęgnuje każdy uczciwy człowiek”<sup>39</sup>. Nie pisze jednak, co z człowiekiem nieuczciwym. Podobnie w eseju *Sceptyk* Hume zauważa, że istnieją tak zdeprawowani ludzie, że dobra opinia innych i własna nie byłaby potrzebna im do szczęścia.

Jeśli ktoś ma tak opacznie zbudowany umysł, tak nieczułe i niewrażliwe usposobienie, że brak mu życzliwości dla ludzi i nie pragnie szacunku i uznania, to należy go uznać za całkowicie nieuleczalnego i nie ma dlań żadnego lekarstwa w filozofii<sup>40</sup>.

W takim wypadku, jak można by się domyślać, pragnienie szczęścia własnego faktycznie nie motywowałoby do postępowania moralnego. Można by więc orzec, że w przypadku cnót naturalnych poczucie obowiązku (poprzez poczucie szczęścia) motywuje ludzi tylko trochę zdeprawowanych – tych, którym brak jest naturalnych skłonności moralnych, ale nie aż tak zdeprawowanych, by całkowicie nie dbać o opinię innych i swoją. Problem z tak konsekwentnym łajdakiem polegałby więc u Hume’a na tym, że byłby on inny od reszty ludzi – pod pewnym względem nie dzieliłby z nami wspólnej nam natury<sup>41</sup>.

W przypadku sprawiedliwości problem ze sprytnym łajdakiem nie polega na tym, że niekiedy nie dostrzega on, że ze względu na interes własny powinien przestrzegać wymogów sprawiedliwości, że „traci z oczu wszystkie najmocniej ustalone reguły” – to może zdarzyć się każdemu. Problem polega na tym, że sprytny łajdak dostrzega i to zasadnie, że niekiedy nie musi przestrzegać tych wymogów – jeśli nie zagraża to ani jego interesowi własnemu, ani interesowi i stabilności instytucji społecznych. Problem sprytnego łajdaka wydaje się więc dodatkowym argumentem za tym, by w przypadku motywacji do prze-

---

<sup>39</sup> D. Hume, *Badania*, wyd. cyt., rozdz. II, cz. II., s. 138.

<sup>40</sup> D. Hume, *Sceptyk*, [w:] *Eseje*, przeł. T. Tatariewiczowa, oprac. W. Tatariewicz, PWN, Warszawa 1955, s. 131. Na problem ten zwraca uwagę D. Coleman w artykule *Hume's internalism*, „Hume studies” 1992, t. 18, nr 2, s. 331–348.

<sup>41</sup> A to mogłoby dawać podstawę do uznania pewnej formy relatywizmu etycznego, np. takiej, jakiej broni G. Harman w eseju *Moral Relativism Defended*, „Philosophical Review” 1975, t. 84, nr 1, s. 3–22, który uważa, że jeśli ktoś nie podziela skłonności do postępowania zgodnego z wymogami moralnymi, to nie ma on też żadnej racji, by w taki sposób postępować.



Rozważania te wskazują też na to, że Hume'a faktycznie można uznać za nonkognitywistę, tj. uznać, że za rozróżnienia moralne zasadniczo są odpowiedzialne pewne uczucia aprobaty i dezaprobaty moralnej, ale jest to nonkognitywizm pod istotnym względem różny od tego powstałego w XX w. Moralne uczucia nie muszą być u Hume'a motywujące. Przynajmniej w teorii można wedle jego koncepcji aprobować coś, ale nie mieć żadnych uczuć motywujących względem działania moralnie wymaganego. W tym sensie filozofia moralności Hume'a wyjaśniałaby istnienie szeroko opisywanych przykładów akraźji, amoralizmu czy indyferentyzmu<sup>44</sup>, z którymi współczesne teorie nonkognitywistyczne mają pewien problem (nie mogą bowiem uznać, by ktoś, kto moralnie aprobuje pewne działania, jednocześnie nie miał żadnej motywacji, by je wykonać).

Zasadniczą część naszych zachowań moralnych oparta jest, zdaniem Hume'a, na wspólnych ludziom naturalnych skłonnościach. Te zaś działania, które wykonywane są z poczucia moralnego czy też obowiązku, można wedle przedstawionej tu argumentacji określić jako działania motywowane pewnym złudzeniem – poczuciem moralnym. Ale niech nie zwodzi nas określenie moralności mianem złudzenia – ta fikcja pełni u Hume'a pozytywną rolę, skłaniając wielu do postępowania moralnego i sprawiedliwego.

#### THE FICTION OF MORALITY. THE PROBLEM OF MOTIVATION IN DAVID HUME'S ETHICS

##### Summary

David Hume is considered to be the founding father of metaethical non-cognitivism and his moral philosophy is often taken to be a classical example of motivational internalism. In this paper I discuss Hume's view on the problem of moral motivation depending on natural and artificial virtues. I also analyze some recent interpretations of his moral philosophy. I conclude that Hume can indeed be treated as a non-cognitivist, but his theory is very different from present-day non-cognitivism. The main difference is that Hume did not consider moral emotions as necessarily motivating.

*Tomasz Żuradzki*

---

<sup>44</sup> Patrz np. R. D. Milo, *Immorality*, Princeton University Press, Princeton 1984.

Rozważania te wskazują też na to, że Hume'a faktycznie można uznać za nonkognitywistę, tj. uznać, że za rozróżnienia moralne zasadniczo są odpowiedzialne pewne uczucia aprobaty i dezaprobaty moralnej, ale jest to nonkognitywizm pod istotnym względem różny od tego powstałego w XX w. Moralne uczucia nie muszą być u Hume'a motywujące. Przynajmniej w teorii można wedle jego koncepcji aprobować coś, ale nie mieć żadnych uczuć motywujących względem działania moralnie wymaganego. W tym sensie filozofia moralności Hume'a wyjaśniałaby istnienie szeroko opisywanych przykładów akraźji, amoralizmu czy indyferentyzmu<sup>44</sup>, z którymi współczesne teorie nonkognitywistyczne mają pewien problem (nie mogą bowiem uznać, by ktoś, kto moralnie aprobuje pewne działania, jednocześnie nie miał żadnej motywacji, by je wykonać).

Zasadniczą część naszych zachowań moralnych oparta jest, zdaniem Hume'a, na wspólnych ludziom naturalnych skłonnościach. Te zaś działania, które wykonywane są z poczucia moralnego czy też obowiązku, można wedle przedstawionej tu argumentacji określić jako działania motywowane pewnym złudzeniem – poczuciem moralnym. Ale niech nie zwodzi nas określenie moralności mianem złudzenia – ta fikcja pełni u Hume'a pozytywną rolę, skłaniając wielu do postępowania moralnego i sprawiedliwego.

#### THE FICTION OF MORALITY. THE PROBLEM OF MOTIVATION IN DAVID HUME'S ETHICS

##### Summary

David Hume is considered to be the founding father of metaethical non-cognitivism and his moral philosophy is often taken to be a classical example of motivational internalism. In this paper I discuss Hume's view on the problem of moral motivation depending on natural and artificial virtues. I also analyze some recent interpretations of his moral philosophy. I conclude that Hume can indeed be treated as a non-cognitivist, but his theory is very different from present-day non-cognitivism. The main difference is that Hume did not consider moral emotions as necessarily motivating.

*Tomasz Żuradzki*

---

<sup>44</sup> Patrz np. R. D. Milo, *Immorality*, Princeton University Press, Princeton 1984.