

Joanna Górnicka

Uczucie jako sankcja moralna u Davida Hume'a i J.S. Milla

1. David Hume i John Stuart Mill w ogromnym stopniu zdominowali całą późniejszą myśl moralną. Hume głównie za sprawą metodologicznych przemysłów w dziedzinie filozofii moralnej, Mill – jako jeden z wielkich twórców etyki utilitarystycznej. Podobieństwa ich poglądów są widoczne: obaj chcieli ugruntować etykę w sferze zmysłowych doświadczeń, obaj byli zgodni co do naturalnego kierunku rozwoju relacji moralnych między ludźmi. W pewnych kwestiach różnili się jednak zasadniczo, także co do poziomu analizy. Hume w sposób niezwykle sumienny i dokładny badał psychologiczną naturę ludzką pod kątem jej moralnych kompetencji, nie formułując jednak żadnych wyraźnych twierdzeń normatywnych, choć aksjologicznych sympatii Hume'a zapewne można się było domyślać. Mill nie był ani tak aksjologicznie wstrzemięźliwy, ani tak dokładny w swoich analizach źródeł idei moralnych oraz badaniach nad naturą ludzką. Normatywne tezy utilitaryzmu są zupełnie czytelne, natomiast Mill swoją wizję natury ludzkiej tylko o tyle tylko rozwijał, o ile wymagała tego praktyczna perspektywa doktryny.

2. W doktrynie Hume'a normatywne akty psychologiczne należą do obszaru uczuć; są one analogiczne do empirycznych aktów poznawczych, lecz jakościowo się od nich różnią. Czym innym jest doświadczenie poznawcze pozwalające kształtować sądy o świecie, formułować idee czy budować prawa nauki, czym innym zaś doświadczenie wartościujące, owa spontanicznie działająca intuicja o niedyskursywnym i emocjonalnym charakterze, która pozwala nam traktować pewne stany rzeczy, czyny i charaktery ludzkie jako *dobre*, inne zaś odrzucać jako moralnie niewłaściwe. Jak wiadomo, Hume nie proponuje żadnej ontologii wartości. Pojawiające się w świadomości ludzkiej idee *reprezentują* co prawda pewne stany rzeczy¹ w takiej mierze, w jakiej idee są kopiami impresji, jednak wartości moralne mieszczą się w zupełnie innym porządku psychologicznym.

¹ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, PWN, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 189.

Są one domeną ludzkich przeżyć, niczego więc nie mają *reprezentować*, ich rolą jest natomiast reagowanie na te fragmenty świata, które mogą okazać się dla nas przyjemne lub przykre, oraz pobudzanie woli do działania.

Oddzielenie przedmiotu i funkcji rozumu z jednej strony, uczuć zaś z drugiej, odgrywa w doktrynie moralnej Hume'a ogromną rolę. Co prawda w dziedzinie poznania doświadczenie i rozum dobrze się uzupełniają, jednak w sferze moralnej funkcje rozumu stają się już tylko czysto instrumentalne². Nie ma on bezpośredniego wpływu ani na nasze rozpoznanie dobra, ani nie pobudza woli, choć bez udziału rozumu nasze życie moralne nie byłoby możliwe. Zdaniem Hume'a rola rozumu jest dwójaka. Po pierwsze, rozum bada stosunki między rzeczami drogą czysto intelektualnej spekulacji oraz bada stosunki między rzeczami, o których dostarcza nam informacji doświadczenie. Po drugie jednak, to właśnie dzięki rozumowi potrafimy osądzić relację przyczyna–skutek, zaś polem naszego doświadczenia są często przeżycia nas samych. Te przeżycia – to przyjemność, przykreść, skłonności, odraza itd. Wszelako oprócz tego, że aktywnie ich doświadczamy, staramy się ustalić ich przyczynę. Ponieważ przyjemność i przykreść nigdy nie są nam obojętne, a przeciwnie, za sprawą szczególnego uczucia („wzruszenia”) wywołują w nas reakcję emocjonalną – interesujemy się źródłem owych przeżyć. Chętnie przeżywamy bowiem przyjemności, unikamy natomiast stanów przykrych. Tam, gdzie obserwacja świata nie wywołuje owego wzruszenia, nie możemy liczyć na to, że informacje pochodzące z rozumu mogą skłonić nas do jakiegokolwiek działania korzystnego z tej właśnie perspektywy³. Interesuje nas natomiast obszar rzeczywistości nieobojętny dla naszych doświadczeń afektywnych, to one bowiem wywołują w nas impuls do działania. Tak więc wzruszeniem Hume nazywa uczucie, które może mieć siłę sprawczą. Rozum ustala przyczynowe powiązania faktów z impresją przykreści lub przyjemności, nie jest natomiast impulsem woli. Tę pobudzają tzw. uczucia bezpośrednie, czyli te, które wywołane są naszym wyobrażeniem *dobra i zła*, a więc uczucia pożądania, wstrętu, smutku, radości, nadziei i obawy⁴. Uczuciom bezpośrednim towarzyszą zawsze uczucia pośrednie, czyli uczucia wzmacniające kierunek woli i silniej wiążące nasze osobiste stany ducha z moralnymi pragnieniami; są to miłość, nienawiść, duma lub pokora. Sądy rozumu mogą popadać ze sobą w sprzeczność, jednak nie mogą być nigdy sprzeczne ugruntowane emocjonalnie preferen-

² „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, by uczuciom służyć posłusznie”, D. Hume, dz. cyt., t. 2, s. 188.

³ „Owo wzruszenie [...] skłania nas do tego, iż rozglądamy się na wszystkie strony [...] obejmuje ono wszystkie rzeczy związane z jego przedmiotem pierwotnym, stosunkiem przyczyny i skutku. [...] Tu więc powstaje rozumowanie, którego zadaniem jest ustalić ten stosunek, zależnie od niego kształtując nasze działania”, tamże, s. 187, t. 2.

⁴ „Umysł przez instynkt przyrodzony dąży do tego, by związać się z tym, co dobre, i unikać tego, co złe, choćby te rzeczy dane były tylko w myśli i choćbyśmy sobie je przedstawiali jako istniejące w jakimś przyszłym okresie czasu”, tamże, s. 218.

cje, nawet jeśli chcielibyśmy przedłożyć działania sprzyjające mniejszemu dobru nad inne, zapowiadające dobro znacznie większe; nie ma żadnej sprzeczności w nadmiernej trosce o własny interes przy jednoczesnym zaniedbywaniu interesów innych ludzi.

Bez wątpienia analiza uczuć w filozofii moralnej Hume'a jest zarazem analizą ich funkcji motywacyjnej. Jak widać, uczucie stanowi źródło wiedzy normatywnej, ale również jest silnym motywem do działania. Dzięki *wzruszeniu* zwiastującemu korzystny dla nas stan rzeczy rozpoznajemy dobro, dzięki impulsom uczucia pobudzamy wolę do działania. Jednak fakt, iż ideę jakkolwiek rozumianego dobra wyprowadzamy z epistemicznego doświadczania świata, zmusza nas do głębszej analizy sądów obserwacyjnych pod względem ich rzetelności. O tym, jak dalece Hume jest tego świadom, świadczy stawiane przez niego pytanie: czy wszystkie uczucia są rozumne?⁵ Odpowiedzi na to pytanie należy szukać zarówno na poziomie normatywnym, jak i na poziomie motywacyjnym. Uczucie jako źródło wiedzy normatywnej z pewnością wywołane jest naszą wiedzą o świecie; zawsze towarzyszy mu pewien prawdziwy sąd. Czy jednak nie zdarza się, że kierujemy się sądem fałszywym? Czy opierając się na mylnej i niedokładnej percepcji, nie kierujemy tym samym wzruszenia na niewłaściwe tory?

Wątpliwość ta dotyczy także sfery uczuć traktowanych jako motywy działania. Hume dzieli je na uczucia spokojne – tym przypisuje większą doniosłość moralną – oraz uczucia gwałtowne, bliższe prostym przyrodzonym instynktom i nieprzemyślanym odruchom. Oba te typy uczuć nie różnią się jakościowo – są spontaniczne i różne od stanów intelektualnych – oba też pełnią rolę bezpośrednich motywów działania. Uczucia spokojne, refleksyjne i o niskim poziomie napięcia to: naturalna życzliwość, umiłowanie życia, czułość, ogólne pragnienie dobra, wstręt do zła. Uczucia gwałtowne natomiast to głównie złość, mściwość, a nade wszystko silne emocje, niepozwalające dobrze ocenić skutków naszych przyszłych działań. Oba te typy uczuć działają na wolę. Choć trudno tu mówić o *uczuciach rozumnych* – byłaby to mimo wszystko na gruncie tej teorii wewnętrzna sprzeczność – bez wątpienia Hume właśnie owe uczucia refleksyjne cenił najbardziej, życząc sobie, by w każdym z nas przeszły one w nawyk. Jednak gdyby nawet tak się nie stało – gdyby nie udało nam się przekształcić ich w strukturę charakteru – dobrze jest, jeśli uczucia spokojne, niejako *świadome* celu, jakim jest dobro i dalekowzroczna przyjemność, biorą górę nad porywczością i nieprzemyślanym, silnym afektem. Ową siłę uczuć spokojnych Hume nazywa *mocą umysłu*. Ten zwrot o bez wątpienia pozytywnej konotacji wskazuje, jak wartościową rzeczą jest mimo wszystko element refleksji w sporze różnych motywów działania, nie mówiąc już o jego ogromnej roli w doborze środków do moralnego celu.

⁵ Tamże, s. 190.

Pewną rolę w naszych moralnych działaniach odgrywa także, według Hume'a, wyobraźnia. To również chłodny, refleksyjny aspekt naszych przeżyć. Tracąc przedmiot dążeń z oczu – twierdzi Hume – ustosunkowujemy się do niego z należyty dystansem; sprzyja to rozwojowi uczuć spokojnych, hamuje zaś gwałtowne. Można tu mówić o następującej sekwencji: sąd opisujący pewien fragment świata – wzruszenie wywołane perspektywą przyjemności/przykrości – uczucie (spokojne) – idea dobra – wyobraźnia – oddźwięk uczuciowy (sumienie) – wola – dobór środków – działanie.

Jak widać, w filozofii moralnej Hume'a dobro i zło nie są orzecznikami odwozującymi obiektywne byty moralne, lecz pojęciami relacjonalnymi, których znaczenie zależne jest w znacznej mierze od stanu emocjonalnego podmiotu działań. Mimo to teoria ta dba o pozory obiektywizmu, przynajmniej w statystycznym sensie tego słowa, ponieważ ten sam uczynek, cecha lub charakter ludzki podobnie oceniane są przez większość ludzi. Podobnie, statystycznie rzecz biorąc, pojmujemy dobro⁶ i podobnie kształtujemy motywy naszych działań. Dobrem jest więc to, co budzi w większości ludzi na ogół aprobatę, złem zaś to, co budzi naturalną repulsję. Aprobata z reguły budzą rzeczy przyjemne lub użyteczne, dezaprobatę zaś rzeczy niekorzystne. Ten szczególny hedonizm Hume przenosi na społeczną wspólnotę: większość ludzi ma skłonność do traktowania jako dobro tego, co sprzyja pomyślności innych ludzi. Owa naturalna życzliwość, uczucie o charakterze zarazem empatycznym, jest zdolnością do współodczuwania cudzych cierpień i przyjemności, możliwą dzięki naszym rzeczywistym związkom społecznym. W jakiejś mierze owa życzliwość jest po prostu psychologiczną *dyspozycją*, życzliwość rzeczywista natomiast, żywiona w prawdziwych relacjach z ludźmi, jest *cnotą*. Rysuje się tu jednak następna trudność. Albo Hume stoi na stanowisku konsekwentnie psychologicznym, opisując rzeczywiste prospołeczne skłonności ludzkie, albo zajmuje stanowisko normatywne, sądząc, iż istnieją w nas *dobrze* skłonności moralne, takie jak życzliwość dla innych, które pozwalają hamować pobudki egoistyczne, nadto dają dobre nadzieje na harmonijną przyszłość wspólnoty ludzkiej – co już samo jest pewną postacią dobra.

Kwestię tę trudno rozstrzygnąć jednoznacznie, tym bardziej że spontaniczna życzliwość ludzka na ogół nie kieruje się, zdaniem Hume'a, widokiem dalszych perspektyw społecznych – takich jak przyszła harmonia wspólnoty ludzkiej – lecz wyobrażeniem najbliższej cudzej przyjemności lub korzyści. Być może życzliwość jest po prostu jednym z owych spokojnych uczuć, czymś w rodzaju dobrego odruchu sumienia; wiele wskazuje na słuszność takiej właśnie interpretacji.

⁶ „Umysły wszystkich ludzi podobne są do siebie, gdy chodzi o ich uczucia i działania; i żadnego człowieka nie może poruszyć wzruszenie, do którego wszyscy inni nie byłiby zdolni w jakimś stopniu”, tamże, s. 397, t. 2.

Mamy więc trzy możliwe motywy działań moralnych: motyw spontanicznej aprobaty (dezaprobaty), empatycznej życzliwości oraz motyw użyteczności (przyjemności). Wszystkie te motywy mogą pojawiać się osobno, a jednak można by także połączyć je razem. Akt wynikający z *życzliwości* jest z reguły *pożyteczny* i *przyjemny* (przyjemność dobrze spełnionego obowiązku?) – dla podmiotu działań, adresata i obserwatora – i tym samym wzbudza aprobatę. Hume jest jednak realistą i zdaje sobie sprawę z tego, że motywy te często wchodzą ze sobą w konflikt, nadto każdy z owych motywów – zwłaszcza motyw życzliwości i użyteczności – przybierają różną postać w różnych okolicznościach. O ile samo uczucie aprobaty ma dosyć jednoznaczną treść psychologiczną, o tyle życzliwość może przybierać formę bardziej lub mniej aktywną czy bezinteresowną. Rozmaicie można rozumieć również pojęcie użyteczności: jako przyjemność moją własną po prostu, użyteczność dla innych czy pomyślność całego społeczeństwa. Czy zresztą moje *własne* wyobrażenie np. o cudzej przyjemności – motyw podjętego przeze mnie działania – musi odzwierciedlać rzeczywistą cudzą przyjemność?

Problem konfliktu motywów egoistycznych i dążeń prospołecznych w istotny sposób podważa jednoznaczność teorii Hume'a. Jak wspomniałam, Hume widzi w ludziach taką samą możliwość kierowania się egoizmem, jak i pobudkami życzliwości. Zarówno człowiek życzliwy dla innych, jak i egoista mają zdolność wyboru *dobra* jako kierunku działań zgodnego z własnym „uczuciowym oddźwiękiem”. Im trudniejsza sytuacja obiektywna – mniej dóbr do podziału, wojna, konkurencja, konflikt interesów *etc.* – tym większa możliwość przewagi dążeń egoistycznych, tym większe prawdopodobieństwo, że aprobować będziemy wybór własnej, indywidualnej korzyści. Wobec zagrożenia dobra ogólnego, *ergo* dobra innych ludzi, konfliktem interesów indywidualnych zmuszeni jesteśmy wprowadzić zasadę umowną, która powstrzymując ludzkie egoizmy, zapauzuje nad ogólnym ładem społecznym i społeczną pomyślnością. Jest nią „sztuczna cnota sprawiedliwości” – sztuczna, ponieważ racjonalna – która, zdaniem Hume'a, ma pełnić dwie zasadnicze funkcje: ochronę własności oraz ochronę złożonych obietnic i zobowiązań. Tak bowiem wygląda społeczeństwo pomyślności, którego życzyłby sobie każdy rozsądny obywatel. Hume uzupełnił więc moralność „naturalną” moralnością społeczną i konwencjonalną, lepiej zaspokajającą dalekowzroczne ludzkie potrzeby i interesy, niż sami obywatele są do tego zdolni drogą prostych odruchów aprobaty moralnej.

Choć nie ma tu wyraźnej sprzeczności, sprawiedliwość jest jednak zespołem reguł, które niejako z wyższego piętra chronią ludzkie dobro, rozstrzygając w każdym z nas konflikt perspektywy korzyści, życzliwości i aprobaty. Niechęć nie np. godzimy się naprawić wyrządzoną wrogowi krzywdę; choć nie przemawia za tym ani odruch życzliwości, ani naturalna aprobata, zmusza nas do tego reguła sprawiedliwości. W różnym stopniu jesteśmy zdolni do panowania nad

swym samolubstwem, jednak w imię dobra ogółu, więc i pośrednio naszego własnego, skłania nas ku temu idea sprawiedliwości⁷.

Myśl Hume'a staje się w ten sposób coraz jaśniejsza. Nasz biologiczny interes wymaga, byśmy żyli w zorganizowanej wspólnocie społecznej. Im bardziej jest ona bezkonfliktowa i harmonijna, tym lepiej zaspokojone są nasze potrzeby i skłonności, tym mniejsze ryzyko doznań przykrych i niebezpiecznych. Mówiąc inaczej, nasze szczęście osobiste uwarunkowane jest pomyślnością wspólnoty, w której przyszło nam żyć, pomyślność ta zaś jest tym większa, im lepiej egzekwowane są i przestrzegane reguły sprawiedliwości. Jako podmioty moralne musimy więc być wyposażeni w odpowiednią wrażliwość sympatyczno-empatyczną po to, by w naturalny sposób kierować się intuicją dobra; musimy jednak zarazem być odpowiednio racjonalni, by nad bezpośrednie, hedonistyczne skutki naszych działań przedkładać konsekwencje dalsze, sprzyjające długotrwałej pomyślności. Słuszność sprawiedliwej zasady moralnej jest w dalszej perspektywie lepszą gwarancją szczęścia niż bezpośrednia przyjemność płynąca z zaspokojenia naszych pragnień.

Na koniec może warto raz jeszcze wróci do empirystycznych korzeni Hume'a w dziedzinie poznania. Wiedza o faktach, choć niezawodna, nie daje żadnych podstaw do uogólnień; są one natomiast, jako efekt kojarzenia idei wywodzących się z impresji, wynikiem działalności rozumu. Dopiero tak ukonstytuowana wiedza okazuje swoją praktyczną użyteczność. Podobnie jest w dziedzinie moralności. Odpowiednikiem jednostkowych postrzeżeń zmysłowych są indywidualne akty aprobaty, życzliwości *etc.* Jednak dopiero uczucie empatyczne przenoszące nasze odczucia przyjemności i przykrości na innych oraz *racjonalna* idea sprawiedliwości dają pełne bezpieczeństwo moralne społeczeństwu.

3. J.S. Mill, bez wątpienia duchowy spadkobierca idei Hume'a, przejmuje wiele jego pomysłów. To, co u Hume'a ma postać jedynie aksjologicznych sympatii – idzie o główną zasadę utilitarystyczną – w filozofii Milla przybiera kształt wyraźnej deklaracji. *Dobrem* jest to, co przysparza szczęścia – *złem* jest dyskomfort i cierpienie. Im więcej pomyślności w społeczeństwie, im więcej zadowolonych jednostek – tym większe zrealizowane moralne dobro. Podobne jest także u obu autorów emotywne ugruntowanie moralności idące w ślad za empiryzmem epistemologicznym. Przeżycie zmysłowe jest źródłem wiarygodnych informacji o świecie, w tym także o świecie wartości. Doświadczenie jest więc także jedynym polem rzeczywistości moralnej; jako fragment naszych psychologicznych przeżyć jest też – zdaniem Milla – wystarczającą legitymacją moralnych zasad, w tym przede wszystkim zasady największego szczęścia. Jednak w warstwie analizy Mill pozostaje za Hume'em daleko w tyle. To, o czym Hume przekonuje czytelników na kilkuset stronicach *Traktatu o naturze ludz-*

⁷ Tamże, s. 286 i nast.

kiej i *Badań dotyczących zasad moralności*, Millowi wypełnia zaledwie trzy niewielkie rozdziały *Utylitaryzmu*.

Główna myśl obu koncepcji zarysowana jest podobnie. Podstawową sankcją moralności jest uczucie, zwane też zmysłem moralnym. Czym jest jednak owa moralna sankcja? Czy jest to psychologicznej natury motyw, który skłania nas do przyjęcia zasady moralnej i wcielania jej w życie, czy też logiczny argument, który zasadę tę najsilniej wspiera? Choć pojęcie to bywa używane w obu wersjach, znaczenie pierwsze jest, jak się zdaje, właściwsze. W swojej psychologii moralnej Mill wyróżnia tzw. sankcję zewnętrzną oraz sankcję wewnętrzną. *Sankcją zewnętrzną* jest perspektywa kary lub nagrody ze strony innych ludzi lub istoty boskiej. Co prawda, nawet ten typ motywu może nas skłonić do działań w duchu zasady największego szczęścia, jednak prawdziwą moc ma dopiero *sankcja wewnętrzna*, czyli uczucie związane z czystej postaci obowiązkiem. Owa sankcja wewnętrzna to z jednej strony bezinteresowne uczucie tkwiące niejako u podłoża wszystkich pozostałych uczuć moralnych, które dochodzą do głosu w konkretnych sytuacjach – Mill nazywa je *sumieniem* – z drugiej jednak strony, jako czyste poczucie obowiązku, jest bytem zaledwie potencjalnym, ponieważ z reguły towarzyszą mu uczucia okazjonalne, takie jak: sympatia, strach, miłość, wspomnienia z dzieciństwa czy szacunek dla samego siebie. A co najistotniejsze – towarzyszy mu intensywna przykrość wywołana złamaniem moralnej zasady. Choć więc źródło owego moralnego uczucia nie jest pewne, ważne jest, by właśnie ono generowało w nas właściwe motywy postępowania. Z pewnością nie jest to uczucie wrodzone: może ono być efektem wychowania, wiary religijnej czy przekonań na temat struktury świata. Jednak głęboko zakorzenione w naszej psychice staje się już zjawiskiem całkowicie naturalnym, które należy kształcić i pielęgnować.

Tu jednak rysuje się następna trudność. Mill ani przez chwilę nie ukrywa, że właściwą treścią owego uczucia jest ideał użyteczności, czyli zasada sprzyjająca szczęściu jak największej liczby ludzi. Jeżeli nie jest ona wrodzona, a więc jest nabyta, powstaje niebezpieczeństwo, że zostanie osłabiona wpływem niekorzystnych sankcji zewnętrznych lub wpływem kultury intelektualnej, która może spowodować w naszym stosunku do moralności przewagę *analizy* nad *uczuciem*. Mill jednak wierzy, że u podstaw poczucia obowiązku tkwią głębokie uczucia społeczne, które w miarę upływu historii i postępu cywilizacji stają się coraz bardziej naturalne. Przy całej sympatii dla pięknej idei Milla, którą określa on jako „harmonizowanie własnych uczuć z dążeniami bliźnich”⁸, trzeba tu autorowi *Utylitaryzmu* wytknąć rozumowanie błędnego koła. Oto życie społeczne zakorzeniło w nas najlepsze uczucia sympatii dla innych ludzi i zamiar sprzyjania ich interesom, a przynajmniej liczenia się z ich potrzebami. Jednak owo współistnienie

⁸ J.S. Mill *Utylitaryzm*, tłum. Maria Ossowska, PWN. Warszawa 1959, s. 58.

ludzi w relacji równości i szacunku dla innych możliwe jest dopiero dzięki moralnemu uczuciu. „Zrzeszenie ludzi równych może istnieć tylko pod warunkiem, że się rozumie konieczność szanowania w równym stopniu interesów każdego”⁹ – twierdzi Mill. Właśnie tak określone uczucie nazywa on „sankcją moralności najwyższego szczęścia”¹⁰. W istocie tym większa wartość tego uczucia, im bardziej jest ono bezinteresowne. Nawet sankcje zewnętrzne nie mają na nie większego wpływu; często zdarza się natomiast, że z nim współpracują. Co jest więc pierwotne: owo uczucie czy życie społeczne? Być może pewne wrodzone predyspozycje – między innymi właśnie uczucie moralnej natury – dobrze rozwijają się w działaniach o charakterze społecznym i dobrze służą wspólnotcie.

Rozważania na temat psychologicznego statusu moralnych postaw i przekonań snuje Mill głównie w 4. rozdziale *Utylitaryzmu* przy okazji analizy idei cnoty. Badając cele, do których zazwyczaj dążymy, Mill stwierdza, że wśród rzeczy najbardziej przez nas pożądanых są także określone stany ducha, bynajmniej nie związane z osiągnięciem szczęścia rozumianego jako przyjemność, czyli jako doraźne zaspokojenie pragnień czy jakkolwiek rozumiana pomyślność. Czy więc przy założeniu, że *dobrem* jest to, do czego dążymy, istnieje inne dobro moralne niż szczęście? Owym dobrem bez wątpienia jest *cnota*, rozumiana zapewne przez Milla tradycyjnie, jako bezinteresowna dyspozycja do słusznych moralnie działań lub do powodowania moralnie dobrych stanów rzeczy.

Logika wywodów Milla wyraża się tu w następującym rozumowaniu. Oto każdy z nas ma w życiu pewne cele, do których prowadzą określone środki. W świetle utylitarystycznego rozumienia dobra owe środki powinny umożliwiać nam osiągnięcie stanów przyjemnych i uniknięcie przykrych. Są one więc bez wątpienia źródłem szczęścia, ale pośrednio także jego częścią – twierdzi Mill. Stopniowo myśl o drodze wiodącej do upragnionego celu powoduje bowiem, że właśnie owa droga – pierwotnie jedynie rodzaj narzędzia – jawi nam się jako odrębna przyjemność. W ten sposób wartość środków do celu może nawet przewyższyć wartość samego celu. Mill podaje przykład pieniędzy czy sławy; pierwotnie są to jedynie instrumenty służące osiągnięciu właściwych dóbr, z czasem zyskują wartość niezależną. Podobnie rzecz się ma z naszym zdrowiem czy z zamiłowaniem do muzyki; są to środki prowadzące do szczęścia, a jednak także stają się niezależnym źródłem przyjemności i szczęścia. Analiza drogi psychologicznych skojarzeń w dziedzinie zjawisk moralnych prowadzi więc Milla do tezy, iż *cnota* – pierwotnie warunek działań z utylitarystycznej perspektywy wartościowych – sama staje się przedmiotem bezinteresownych pragnień. Warto dodać, że są to pragnienia bezinteresowne z punktu widzenia celów dalszych, jednak już samo osiągnięcie cnoty może stać się celem naszych dążeń, czyli przyjemnością – choć bez wątpienia jest to przyjemność szczególnego rodzaju,

⁹ Tamże s. 53.

¹⁰ Tamże, s. 59.

bynajmniej nie egoistyczna w zwykłym sensie tego słowa, lecz np. przyjemność sprawiania dobra innym.

Jak widać, Mill stosuje tu już różne kryteria wartości przeżyć moralnych. Niewątpliwie inaczej doświadczamy przyjemności osobistych różnego szczebla, inaczej zaś przeżywamy satysfakcję czystego sumienia. Ale czy samo *posiadanie cnoty* – by użyć sformułowania Milla – jako podmiotowej dyspozycji jest już wystarczającą przyjemnością, czy dopiero właściwą satysfakcję moralną osiągamy wówczas, kiedy jest ona ukierunkowana na dobro innych? Analogia do radości płynącej z posiadania pieniędzy wskazywałaby na pierwsze z proponowanych rozwiązań.

Dla lepszej ilustracji swoich psychologicznych idei dotyczących moralności Mill odwołuje się tu także do innych kategorii: woli, pragnienia i nawyku¹¹. *Pragnieniem* określa nasze rozważne plany (np. wynikające z ogólnej zasady użytylarystycznej) wsparte jedynie na biernej wrażliwości, *wola* (może trafniej byłoby nazwać ją w tym wypadku dążeniem) – to uczucie aktywne, *chcenie* pobudzone przez pragnienie. Z czasem wola może oddzielić się od pragnienia, przekształcając się w *nawyk*. Co prawda, oddzielenie się woli od pragnienia może spowodować niekiedy skutki szkodliwe, jednak ten sam nawyk właściwie i długotrwale kojarzący wolę z pragnieniem najpewniej może prowadzić do działań cnotliwych. Tak wykształcona wola działa już samodzielnie jako *nawyk* – wyzwalać się nawet z wpływów uczucia. To także jedna z psychologicznych sankcji moralnych prowadzących do realizacji moralnie dobrych celów. Określamy je, formułując nasze pragnienia, ale dopiero dzięki tak rozumianej woli stają się one możliwe. Psychologiczną formą nawyku jest notorycznie powtarzające się *chcenie*, różne już od *pragnienia*, które jest zawsze konkretne i świadome. Pragnienie jest rodzajem deklaracji zamierzeń natury użytylarystycznej, nawyk *via* powtarzające się *chcenie* jest świadectwem działania cnoty. Warto zauważyć, że podobną myśl wyraża Arystoteles w 3. księdze *Etyki nikomachejskiej*. Choć pozytywne akty woli są dla niego bez wątpienia przejawem cnoty, to dopiero w postaci nawyku prowadzą do ukształtowania się charakteru moralnego. Jest to najwyższy szczebel moralnej doskonałości. Obaj myśliciele, Arystoteles i Mill, w podobny sposób rysują więc psychologiczną drogę cnoty. Arystoteles, bliski etycznemu perfekcjonizmowi, w tym właśnie upatruje istotę moralnego dobra, Mill natomiast skłonny jest traktować powyższe kwestie jako wstęp do realizacji zasady najwyższej użyteczności¹². Cnota jest naszą powinnością, ale również przedmiotem dążeń i przyjemnym stanem satysfakcji.

Jak widać, Mill bierze pod uwagę kilka możliwych motywów, kilka „sankcji psychologicznych” skłaniających nas do moralnych działań: uczucie, cnota, wola

¹¹ Tamże, s. 68.

¹² Por. Arystoteles *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, księga 2 i 3, oraz J.S. Mill *Utylitaryzm*, wyd. cyt., s. 69.

jako konkretne dążenie, wola powodowana nawykiem, perspektywa przyjemności. Układają się one w następującą sekwencję: uczucie przekonuje nas o słuszności utylitarystycznej zasady, cnota jest silnym uwewnętrznieniem moralnego obowiązku, nawyk bezrefleksyjnie skłania wolę do działań, perspektywa szczęścia w sposób prosty kieruje naszą myśl ku przyjemnym stanom rzeczy.

Do analizy uczuć moralnych Mill wraca raz jeszcze, badając ideę sprawiedliwości. W rozdziale poświęconym tej idei¹³ występują one w podwójnej roli: jako sankcja moralna – tym razem jest to uczucie legitymizujące zasadę sprawiedliwości, oraz uczucie życzliwości *tout court*, leżące u podstaw moralności supererogacyjnej, czyli tzw. moralności niedoskonałej, niemieszczącej się w schemacie symetrii praw i obowiązków. Owa moralność niedoskonała wyrażająca się w uczuciach wspaniałomyślności lub dobroczynności; to czyny nieskorelowane ze społecznymi roszczeniami, a więc niemieszczące się w kategoriach działań *sprawiedliwych*. Możemy ich nie dokonać – nie budząc tym samym niczych moralnych sprzeciwów, a jednak dokonanie ich pod wpływem uczucia życzliwości bez wątpienia spotka się z moralną pochwałą. Tak rozumiane uczucie – jako impuls skłaniający do pomnożenia cudzej przyjemności – jest zapewne także jakąś sankcją moralnej idei powszechnego szczęścia, jednak spontaniczność i przypadkowość okoliczności spowodowanych nim czynów nie podnosi go do równie wysokiej rangi jak uczucia wspierające tak istotne dla utylitarystyki zasady jak np. społecznie użyteczna zasada sprawiedliwości.

Tu bez wątpienia mamy do czynienia z potrzebą legitymizacji tej idei i Mill bez wahania odwołuje się do naszego moralnego *poczucia* sprawiedliwości. Co prawda, jak twierdzi Mill, „samo to uczucie nie powstaje w związku z tym, co się potocznie nazywa użytecznością [...], a jednak wszystko, co w tym uczuciu jest moralnego, jest z użytecznością związane”¹⁴. Owo uczucie to pragnienie ukarania osoby, która kogoś skrzywdziła, mówiąc zaś ogólniej – ukarania tych, którzy gwałcą moralną regułę. Mill u podstaw owego uczucia widzi dwa impulsy podstawowe: impuls do samoobrony i uczucie sympatii. Co do pierwszego z tych elementów rzecz jest prosta: nie chcemy doznawać niezasłużonych krzywd i cierpień, zaś sprawiedliwość jest formą obrony interesów każdego z członków społeczności. Drugi element – to zapewne wykształcona zdolność do współodczuwania z innymi, mówiąc prościej, życzliwość dla bliźnich. Akty niesprawiedliwe zrazu budzą uczucie pretensji, może odwetu i mściwości. Z czasem przekształcają się w uczucia społeczne sprzyjające powszechnemu dobru.

Uczucie sprawiedliwości to – jak się zdaje – wspólne dla całego świata zwierzęcego pragnienie odparcia i pomszczenia krzywdy oraz szkody wyrządzonej nam samym lub też tym, z którymi sympatyzujemy, pragnienie, które obejmuje wszystkich, dzięki zdol-

¹³ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, rozdz. 5.

¹⁴ Tamże, s. 88.

ności człowieka do rozszerzania zasięgu sympatii oraz koncepcji dobrze zrozumianego własnego interesu...¹⁵.

Chociaż zasada sprawiedliwości w oczywisty sposób służy szczęściu powszechnemu, zatem jest służebna wobec zasady utilitarystycznej – jednak Mill eksponuje ją w sposób szczególny. Jej głębokie usankcjonowanie emocjonalne powoduje, że cnota sprawiedliwości może się stać niezależnym od wywołanych przez nią skutków celem moralnym. Zacytujmy Milla raz jeszcze:

Zasada, by dawać każdemu, co mu się należy [...], decyduje o intensywności uczucia, które w ocenach ludzkich stawia to, co sprawiedliwe, ponad to, co korzystne¹⁶.

Paradoksalnie, właśnie przy okazji badania idei sprawiedliwości Mill wyjątkowo silnie podkreśla odrębność tego, co korzystne, i tego, co użyteczne – choć nie robił tego aż tak wyrażnie, analizując wartość cnoty. Nie podejmuje, między innymi, wątku dotyczącego dalekowzrocznych konsekwencji, a więc *użyteczności* społecznej płynącej z przyjęcia ogólnej zasady sprawiedliwości. I tu także warto wspomnieć Arystotelesa, dla którego sprawiedliwość jest niezwykle istotnym wątkiem moralnym. Jednak analizując sprawiedliwość, Arystoteles bardziej interesuje się rzeczywistymi relacjami strat, zysków, udziałów oraz adekwatnością systemu kar i nagród w społeczeństwie niż bezwzględną wartością podmiotowych *uczuć* promujących i utrwalających sprawiedliwość. Odwrotnie niż w przypadku cnoty – tu dla Arystotelesa ważne są społeczne skutki sprawiedliwości, w mniejszym natomiast stopniu jej podmiotowe ugruntowanie¹⁷. Taka wizja miejsca sprawiedliwości w rozważaniach moralnych wydaje się bliższa koncepcji Hume'a, dla którego jest to zasada chłodna, dająca ludziom po prostu lepszą szansę przetrwania.

4. Spróbujmy podsumować powyższe uwagi. Jak widać – Mill, kontynuator myśli Hume'a, inaczej pojmuje pewne wątki jego filozofii moralnej. Przede wszystkim dla Hume'a zarówno tzw. oddźwięk uczuciowy, zwany czasem sumieniem, jak i wszystkie spontaniczne uczucia związane z moralnością są częścią naszej natury. Nie musimy pytać, czy zabójstwo umniejszyło sumę szczęścia w społeczeństwie, ponieważ na jego widok odczuwamy naturalną moralną repulsję. I dla Milla reakcja uczucia oraz nawyku woli świadczy o moralnym charakterze uczynku, jednak jego podmiotowa strona pozostaje w cieniu wartości konsekwencji naszych działań.

Uczucie jako sankcja moralna jest u Milla refleksem zasady użyteczności, wpajanej w toku społecznej historii, zasady w istocie normatywnej. W koncepcji Hume'a znacznie słabiej brzmią akcenty normatywne. Znajdujemy tu jedynie

¹⁵ Tamże, s. 92.

¹⁶ Tamże, s. 105.

¹⁷ Arystoteles, *EN*, księga 5.

szczegółowy opis fenomenu ludzkiej natury. Swą słynną zasadę niepozwalającą wyprowadzać wniosków dotyczących powinności z opisu naturalnego świata zastosował Hume także do siebie. Konstatacje na temat naszych skłonności psychologicznych, takich jak dążenie do pomyślności i unikanie przykrości, nie mogą generować przyszłych obowiązków moralnych. Jak wiemy, u Milla jest to możliwe.

Warto dodać, że Millowska wizja ludzkiej natury jest znacznie człowiekowi zyczliwsza. Bez wątpienia przeważają w nas dobre instynkty społeczne, jeśli zaś przejawiają się one zbyt słabo, mamy z pewnością dość siły, by je w sobie pielęgnować i rozwijać. Hume widzi w człowieku ogromną dozę egoizmu walczącą o lepsze z naturalnym uczuciem sympatii. Podmioty moralne w koncepcji Milla muszą jednak uświadomić sobie wyraźnie ideę społecznego największego szczęścia i w jej duchu kształtować swoje dobre społeczne uczucia. W internalistycznej koncepcji Hume'a *racje* utożsamiają się z *motywami*¹⁸. Naturalne uczucie aprobaty jest zarazem spontaniczną akceptacją zasady moralnej i motywem do działania. Warto dodać, że w związku z tym Mill stosunkowo więcej miejsca niż Hume poświęca pedagogice moralnej. Według autora *Traktatu* spontaniczność uczuć moralnych nie wiąże się ze szczególną pracą nad własnym charakterem. Mill poświęca temu wiele uwagi: kształtowanie pozytywnych uczuć moralnych i przekształcanie ich w cnotę oraz w nawyk wymaga długotrwałego trudu i pracy nad sobą.

Wreszcie idea sprawiedliwości dla Hume'a jest tzw. cnotą sztuczną – rozumną i chłodną zasadą przyjętą przez zbiorowość dla lepszego zaspokojenia interesów, czasem konfliktowych; nie jest ona natomiast przedmiotem naszej naturalnej aprobaty. Dla Milla sankcją sprawiedliwości jako zasady skądinąd sprzyjającej społecznej użyteczności jest nasze *poczucie* sprawiedliwości. Mill wierzy w naturalną możliwość takiego uczucia. Hume w rozdziale *Traktatu*. „O mocy obowiązującej przyrzeczeń” jasno stara się wykazać, że jedynie perspektywa najlepszego zaspokojenia egoistycznych interesów zmusza nas do przyjęcia zasady sprawiedliwości. A to, że społeczeństwa w tym właśnie kierunku ewoluują, wynika z biologicznego instynktu.

Analiza porównawcza obu koncepcji z konieczności ogranicza się do nie zawsze dobrze uporządkowanych wątków, które można odnaleźć w rozdziale 3. i 4. *Utylitaryzmu* Milla. O uczuciu moralnym wiemy w gruncie rzeczy niewiele ponad to, że przekonuje nas o słuszności zasady utilitarystycznej i zasady sprawiedliwości – i przekształcone w cnotę prowadzi do społecznie i moralnie pożądanego stanów rzeczy. U Hume'a uczucie jedynie *rozpoznaje* dobro/korzyść – ale podobnie jak w Millowskiej koncepcji także prowadzi do pewnych zachowań. Czy dobrych? Raczej korzystnych. Mill lepiej broni ontologicznej idei *dobra*. Lepiej – to nie znaczy zgodnie z logiką. Gotowiśmy mu to jednak wybaczyć.

¹⁸ Por. M. Smith, *The Moral Problem*, (ed.) Blackwell, 1995.

Emotions as a Moral Sanction in Mill's and Hume's Philosophy

The utilitarianism of J.S. Mill is similar in some respects to the moral philosophy of David Hume. In both theories the idea of emotional sources of moral experience is derived from empirical epistemology; in both theories emotions operate as sanctions of moral choices and moral acts. However as Mill's normative preferences are quite clear, Hume's position is a descriptive one: he only analyses human nature and psychological aspects of moral choice without adopting any axiological standpoint. It seems also interesting to compare the idea of justice, as a so-called social virtue, in Hume's theory with the same idea in Mill. The two philosophers recognize its deep psychological roots and its important role in everyday moral life.