

Joanna Górnicka-Kalinowska

Odpowiedzialność moralna w doktrynie Davida Hume'a

Słowa kluczowe: tożsamość osobowa, odpowiedzialność, uczucia, charakter, konwencje, społeczeństwo, podmiot moralny, wola, motyw

Klasyczna dyskusja na temat moralnej odpowiedzialności wymaga odpowiedzi na kilka pytań: (1) Czy w sensie kauzalnym jesteśmy rzeczywiście sprawcami pewnego zdarzenia – zatem jesteśmy za nie odpowiedzialni? (2) Czy owo sprawstwo było działaniem w pełni rozmyślnym i autonomicznym, alternatywnym wobec innych możliwości, tzn. czy w istocie było skutkiem powziętych świadomie zamiarów? (3) Czy podmiot moralny, który można obarczyć moralną winą za spowodowanie pewnego zdarzenia, w pełni kontrolował swoje uczucia? Jaki był w tym udział woli, uczuć, istotnych motywów, jaki zaś ważnych przemyśleń etc.? (4) Wreszcie pytanie najistotniejsze: czy na gruncie teorii operującej kategorią moralnej odpowiedzialności pojawia się idea podmiotu ludzkiego, który można obarczyć winą za dokonane działania?¹

Zacznijmy od sprawy ostatniej. Rozstrzygnięcia wymaga tu kwestia substancjalnej tożsamości osoby, a także trzeba ustalić kryteria, które pozwoliłyby ową identyczność stwierdzić. Nadto warto rozstrzygnąć, czy rzeczywiście *substancjalna* ciągłość trwania osoby w przedziale czasowym t_0 – t_1 jest koniecznym warunkiem tego, by przypisać jej odpowiedzialność w czasie t_1 za zdarzenie, którego była autorem w czasie t_0 . Być może możliwa jest inna niż ontologiczna ciągłość osoby, np. ciągłość natury funkcjonalnej czy strukturalnej – która także dopuszczałaby operowanie ideą odpowiedzialności moralnej ze wszystkimi jej społecznymi, psychologicznymi czy penalnymi skutkami.

¹ Por. J.R. Lucas: *Responsibility*, Oxford 1993, rozdz. 1–3.

Większość tych pytań pojawia się w doktrynie Hume'a. Czy działanie nasze było w pełni wolne, wynikało bowiem ze świadomie podjętej decyzji, niezde-terminowanej okolicznościami zewnętrznymi (kwestia wolności i konieczności)?² W jakiej mierze możemy kontrolować motywy naszego działania i uczucia, które nas do niego skłoniły? Czy prawomocne jest stosowanie kategorii moralnego podmiotu, zbudowanej na idei tożsamości osobowej gwarantującej nieprzerwane trwanie podmiotowi działań? Jakie są funkcje odpowiedzialności moralnej – a więc oceny moralnej zasługi i winy – w relacjach indywidualnych i społecznych? W jakiej mierze stosowanie tej kategorii zwiększy społeczną i indywidualną pomyślność?

Punkt wyjścia Hume'owskiej analizy jest zawsze epistemologiczny. O rzeczywistości mamy prawo wypowiadać się tylko w takiej mierze, w jakiej jest ona przedmiotem naszej percepcji, a nasz obraz świata jest efektem kojarzenia idei zbudowanych na jednostkowych postrzeżeniach. Teza ta w istotny sposób wpływa na pojmowanie przez Hume'a zagadnień moralnych i społecznych, a tych właśnie dotyczy zasada odpowiedzialności. Zbadajmy jej psychologiczny i wspólnotowy kontekst.

Choć czytelne są normatywne sympatie Hume'a, w jego emotywistycznej koncepcji uczuć moralnych nie ma miejsca dla systematycznej teorii wartości, jest natomiast dokładna analiza celów, do których ludzie na ogół zmierzają. Jak wiadomo, według Hume'a kierują nami trzy możliwe motywy działań moralnych: motyw spontanicznej aprobaty (dezaprobaty) moralnej, empatycznej życzliwości oraz perspektywa bliższej lub dalszej pomyślności. Bez wątpienia psychologiczne akty moralne należą do obszaru uczuć. To uczucia, a nie rozum, wyznaczają właściwą drogę postępowania, jednak do natury uczuć należy to, iż bywają stronnicze. By temu zaradzić, Hume odwołuje się więc do władzy rozumu. „Nasze naturalne, niekształtowane przez kulturę idee moralne zamiast dawać jakiś środek na stronniczość naszych uczuć, raczej przystosowują się same do tej stronniczości i wzmagają jej siłę i wpływ. (...) Natura daje środek na to, co w uczuciach jest nieprawidłowe i nieodpowiednie, dając władzę sądenia i rozum. (...) Dzięki swemu wychowaniu w społeczeństwie ludzie stali się świadomi nieskończonych korzyści, jakie wynikają z życia zbiorowego”³.

² Paul Russell w swojej książce *Freedom and Moral Sentiments. Hume's Way of Naturalizing Responsibility* (New York 1995) dowodzi, że Hume'owska analiza odpowiedzialności znacznie silniej wspiera się na jego naturalizmie niż na kompatybilistycznym stanowisku w debacie na temat wolnej woli. Sądzę, że jest to stanowisko zbyt skrajne. Cała teoria funkcjonowania uczuć w doktrynie Hume'a ma sens o tyle tylko, o ile przyjmiemy założenie kompatybilizmu; być może właśnie dlatego Hume opracował ją w sposób tak szczegółowy i staranny. Por. rozdz. 4.

³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, t. 2, s. 285.

„Ślepe poruszenia uczuć bez kierownictwa rozumu czynią ludzi niezdolnymi do życia społecznego”⁴. Jak widać, w życiu kierujemy się uczuciami, jednak w niektórych sytuacjach społecznych trzeba uciec się do pomocy rozumu.

Hume nie poświęca żadnego większego fragmentu swoich dzieł idei odpowiedzialności, jednak kategoria ta w istotny sposób wpisuje się w dyskurs dotyczący zasad kierujących życiem społecznym. Jest to idea umożliwiająca przypisywanie ludziom win i zasług, i tym samym ułatwiająca wcielanie w życie zasad sprawiedliwości poprzez stosowanie odpowiedniego systemu kar. Sama kategoria sprawiedliwości dotyczy wielu obszarów naszego życia, m.in. dotrzymywania przyrzeczeń, władzy, własności, rozdziału dóbr czy społecznej współpracy; właśnie owa tzw. *sztuczna cnota* ma korygować niewłaściwy kierunek uczuć lub zbyt słaby *oddźwięk uczuciowy* w relacjach ludzkich. Tam, gdzie oddźwięk uczuciowy nie działa zbyt intensywnie, gdzie odruch moralnej aprobaty/repulsji zawodzi, gdzie istnieje możliwość występkę spowodowanego pobudkami egoistycznymi, musi wkraczać bezstronny sędzia, stosując właściwą ocenę moralną, orzeczenie winy, wreszcie ocenę odpowiedzialności sprawcy za popełniony czyn. Spontanicznej reakcji moralnego uczucia musi w pewnych wypadkach przyjąć z pomocą rozum, odwołujący się do społecznych korzyści. „Umysł ludzki jest tak urządzony, że wobec pewnych ludzkich cech, dyspozycji i czynów doznaje natychmiast uczucia uznania lub nagany. (...) Cechy wywołujące w nas uznanie są głównie tego rodzaju, iż przyczyniają się do spokoju i bezpieczeństwa społeczności ludzkiej”⁵.

Analiza pojęcia odpowiedzialności moralnej w doktrynie Hume'a przedstawia nie lada wyzwanie dla badacza jego myśli. Choć nie ulega wątpliwości, że idea ta stanowi niezbędne logiczne ogniwo rozważań o sprawiedliwości – jej funkcje w życiu zbiorowym są wyraźne i niewątpliwe – to usytuowanie tej kategorii w kontekście psychologicznych i epistemologicznych rozważań Hume'a jest trudne. Dyskurs na temat odpowiedzialności moralnej wymaga bowiem kilku zasadniczych warunków. Warunek pierwszy jest prosty – i bez wątpienia koncepcja Hume'a go spełnia. Odpowiadamy *przed kimś*: przed inną osobą, przed społeczeństwem, przed instytucją. Inaczej mówiąc, jesteśmy przedmiotem oceny moralnej. Dla Hume'a owym moralnym arbitrem jestem *ja sam*, zbiorowość, inne osoby, sprawiedliwe państwo etc., a kryteria oceniania (wraz z całym systemem sprawiedliwego funkcjonowania życia zbiorowego) są podporządkowane na dłuższą metę zasadzie użyteczności.

⁴ Tamże, s. 290.

⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1977, s. 122.

O ile jednak przedmiotem oceny moralnej mogą być po prostu moje działania, o tyle odpowiedzialność moralną ponosimy jako osoby⁶.

Nominalizm i naturalizm Hume'a, negujący ideę tożsamości osobowej, a w istocie traktujący osobę ludzką jako „następstwo powiązanych ze sobą impresji i idei”⁷, bynajmniej nie podważa zasadności ferowania moralnych ocen w odniesieniu do zdarzeń godnych nagany lub pochwały. Jednak bez atrybucji odpowiedzialności do *podmiotu* działań – jakkolwiek rozumianego – będącego ich autorem trudno mówić o karze, zasłudze, naganie czy pochwie, nie można także mówić o cnocie, której Hume poświęca sporo miejsca w swoim *Traktacie*. Mamy więc drugi warunek: po to, by rozprawiać o idei odpowiedzialności, trzeba operować ideą osoby ludzkiej jako trwałego w czasie podmiotu działań. Jak twierdzi współczesny Hume'owi Thomas Reid: „Moja tożsamość osobowa zakłada więc ciągłe istnienie tej niepodzielnej rzeczy, którą nazywam mną samym. Czymkolwiek byłoby to ja, jest to coś, co myśli i rozważa, rozstrzyga i działa, i cierpi. Nie jestem myślą, nie jestem działaniem, nie jestem odczuwaniem; jestem czymś, co myśli, działa i cierpi. Moje myśli i działania, i cierpienia zmieniają się w każdej chwili (...), mają one istnienie sukcesywne; ale to *ja*, do którego one należą, jest stałe i pozostaje w tej samej relacji do wszystkich kolejnych myśli, działań i odczuć, które nazywam moimi”⁸. Czy doktryna Hume'a dopuszcza taką właśnie ideę tożsamości osobowej, niedającej się zredukować do sekwencji wrażeń i myśli? Nie – co do tego nie mamy żadnych wątpliwości, ponieważ ciągłość osoby ludzkiej nie jest nam dana w bezpośredniej percepcji, nie mamy więc żadnych podstaw, by przypisać jej jakąś nieobserwowalną jakość w rodzaju nieprzerwanego ontologicznego trwania. Jesteśmy raczej ciągłością kolejnych stanów psychicznych, kolejnych percepcji i kolejnych fragmentów naszego świadomego życia. „Umysł to teatr, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przesuwając to w tę, to w inną stronę, przesuwały się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości. (...) Nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się kolejno w czasie. Jednak dzięki aktom wyobraźni przedstawiamy sobie rzeczy jako trwałe i niezmiennie; dzieje się to za sprawą łączenia idei stosunkami przyczyny, podobieństwa i czasu. Jedną z owych fikcji – twórców naszej wyobraźni – jest idea substancji, jaźni czy duszy”⁹. Tak więc tożsamość polega na jednym z trzech stosunków: przyczyny, styczności i podobieństwa. „Nasze pojęcia o tożsamości wywodzą się całkowicie z gładkiego i nieprzerwanego przejścia myśli wzdłuż ciągu powiązanych ze

⁶ Por. Andrew Ward, *Hume on moral responsibility for past actions*, „The Modern Schoolman”, LXXXIV, Nov. 2006.

⁷ D. Hume, *Traktat...*, t. 1, s. 12.

⁸ Th. Reid: *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 343.

⁹ D. Hume, *Traktat...*, t. 1, s. 328.

sobą idei, zgodnie z tymi zasadami (...)”¹⁰. Hume porównuje trwałość duszy do trwałości wspólnoty, której członkowie zmieniają się, podobnie jak zmieniają się prawa i konstytucje. „Tak samo osoba może zmienić swój charakter i dyspozycje oraz swe impresje i idee nie tracąc identyczności”¹¹.

Ostatecznie stosunkiem, który psychologicznie najsilniej spaja naszą osobę, jest pamięć minionych percepcji, dzięki której „w chwili obecnej interesujemy się naszymi minionymi czy przyszłymi przykrościami i przyjemnościami (...). Ponieważ pamięć zapoznaje nas z ciągłością i zasięgiem tego następstwa percepcji, przeto ją trzeba uważać za źródło tożsamości osobowej”¹². Z pozoru mamy tu do czynienia z poglądem Locke’a. Jednak dla Locke’a pamięć konstituuje tożsamość osobową, czyniąc z niej substancjalną jedność. Hume twierdzi natomiast, że pamięć *odkrywa* tożsamość, wskazując nam jedynie stosunek przyczyny i skutku między różnymi momentami naszego istnienia. Jednocześnie dzięki takiej właśnie idei tożsamości możemy mówić o dwóch momentach czasowych t_0 i t_1 . Przyczyną impresji w czasie t_1 jest zdarzenie naszego umysłu – percepcja – w minionym, a przechowywanym dzięki pamięci czasie t_0 , odpowiadamy więc dziś za to, co stało się dawniej.

W ten oto nieco iluzoryczny sposób znajdujemy podstawę dla idei odpowiedzialności. Jak twierdzi Hume, wszystko, co pojawia się w naszej wyobraźni, jest możliwe, zatem możliwa jest także identyczność osobowa, ponieważ na skutek specyficznej zdolności naszego umysłu (pamięć) umiemy jej fikcyjnie i nawykowo doświadczać, a to wystarcza, by odpowiadać za dokonane czyny. Trzeba przyznać, że Hume nie rozważa kwestii osłabienia pamięciowych związków mojego obecnego *ja* z moimi *ja* dawniejszymi na skutek upływu czasu; nie bierze np. pod uwagę przypadków amnezji, dużego dystansu czasowego percepcji będącej *przyczyną* – od *skutku*, czyli naszego przeżywania *ja* aktualnego. Współczesna autorka analizująca związek kwestii tożsamości osobowej z naszym życiem moralnym, Marya Schechtman, akceptuje w zasadzie Hume’owską ideę tożsamości opartą na pamięci minionych zdarzeń, domaga się jednak dodatkowo, byśmy w chwili t_1 byli w stanie zrekonstruować sobie i po raz drugi przeżywać moralne zaangażowanie właściwe momentowi t_0 . Dopiero ten moralny i emocjonalny powrót pamięcią do minionych zdarzeń pozwoli nam na pełną świadomość własnego trwania osobowego i otworzy drogę do dyskusji o moralnej odpowiedzialności¹³.

Hume nie idzie aż tak daleko. Trwanie osoby to wsparta na pamięci ciągłość życia umysłowego¹⁴. Z pewnością bliższa by mu była koncepcja Parfi-

¹⁰ Tamże, s. 337.

¹¹ Tamże, s. 339.

¹² Tamże.

¹³ Por. M. Schechtman, *The Constitution of Selves*, Cornell University 2007.

¹⁴ D. Hume, *Traktat...*, t. 1, s. 336.

ta, opierająca się na ciągłości kolejnych stanów pamięci jako *psychological conectedness*. Co prawda Hume zdaje sobie sprawę z ograniczonego zasięgu pamięci, jednak kwituje tę kwestię następująco: „Skoro już raz zdobyliśmy to pojęcie przyczynowości dzięki pamięci, to (...) możemy rozciągnąć tożsamość naszej osoby poza dane naszej pamięci i możemy obejmować myślą czasy, okoliczności i działania, któreśmy całkowicie zapomnieli, lecz co do których przyjmujemy, że kiedyś istniały”¹⁵. Sam zresztą słabo jest do tej racji przekonany, uznając iż problem tożsamości jest w większym stopniu gramatyczny niż filozoficzny. Także pragmatyczny, idea tożsamości przedmiotów i osób jest nam bowiem po prostu potrzebna. Dotyczy to roślin, zwierząt, okrętów, domów czy ludzi; w świecie, w którym funkcjonujemy, musimy przyjąć założenie o ich trwałym i nieprzerwanym istnieniu.

Mimo tych deklaracji, w sposób oczywisty stawiających Hume’a poza dyskusjami na temat *zjawiska* tożsamości osobowej, pewne wątki jego twórczości dyskurs ten umożliwiają. W obszernej analizie uczuć w dużej mierze związanych z naszym życiem moralnym Hume odwołuje się szczególnie do dwóch tzw. uczuć *pośrednich*, do dumy i pokory. Oba uczucia – jak twierdzi Hume – mają ten sam przedmiot: jest nim zawsze nasze własne *ja*, czyli następstwo powiązanych ze sobą uczuć i impresji, które jawią się spontanicznie w świadomości i pamięci. W przeciwieństwie do uczuć *bezpośrednich* o prostej konstrukcji, będących bezrefleksyjną reakcją na pewne zdarzenia, głównie sytuujące się na osi przyjemność/przykrość – należy do nich m.in. wstręt, pożądanie, smutek, radość – uczucia *pośrednie*, oprócz tego, że często angażują nasze wyobrażenia moralne, odnoszą się zawsze do naszego własnego *ja*. „Nasze *ja* jest zawsze przedmiotem dumy i pokory; i nawet gdy te uczucia sięgają dalej, to zawsze zwracają wzrok na nasze *ja*”¹⁶. Zdaniem Hume’a jest to owych uczuć „pierwotna własność”, która należy w sposób nieodłączny do naszej duszy. Choć nadal Hume utrzymuje, że nasze osobnicze życie jest sekwencją pojawiających się w umyśle impresji i idei, to owo *ja*, którego dotyczy duma i pokora, jest swoistą całością obejmującą wyobraźnię, władzę sądzenia, pamięć, temperament, dowcip, zdrowy rozsądek, odwagę, sprawiedliwość, prawość. Duma i pokora mogą obejmować także cechy związane z naszą cielesnością (uroda, zręczność, taniec), a także wszystkie okoliczności dotyczące naszego prywatnego życia, takie jak stosunki społeczne, rodzinne, zwierzęta domowe, majątek itd. Istotnym nosicielem i podmiotem tych cech i indywidualnych okoliczności musi być zawsze jakieś *ja*, ponieważ to właśnie owo *ja* jest zarazem jedynym możliwym adresatem i przedmiotem dumy. Niektórych wrażeń i emocji (radość) doświadczamy na krótko, inne związane są trwale

¹⁵ Tamże, s. 339.

¹⁶ D. Hume, *Traktat...*, t. 2, s. 15.

z naszym *ja*. „Idea naszego *ja* nie jest tak istotna dla pierwszego z tych uczuć (radość, przyjemność) jak dla drugiego (*duma*)”¹⁷. Nie chcę ciągnąć dalej tych uwag, dotyczących w istocie naszych indywidualnych przeżyć, ponieważ w sposób nikły wiążą się one z ocenianiem ludzkich działań i atrybucją winy – choć przy założeniu koniecznej dla problematyki odpowiedzialności hipotezy tożsamościowej mają pewne znaczenie.

Zakładając, że brak ontologicznie ugruntowanej tożsamości nie może stanowić przeszkody w moralnym ocenianiu ludzkich działań i – co najważniejsze – nawet umownie rozumiana trwałość naszej egzystencji w czasie jest zupełnie dobrym tłem idei odpowiedzialności, należy rozstrzygnąć parę następnych wątpliwości. Czy w istocie nasze działania były w pełni wolne, niezdeterminowane czynnikami od nas niezależnymi? Czy konieczność zdarzeń naturalnego świata nie ograniczała naszej wolności w chwili podejmowania wyborów, czy więc jesteśmy w istocie za nie odpowiedzialni?

Antymetafizyczne tendencje filozofii Hume'a nie pozwalały mu na głoszenie tezy o rzeczywistych – koniecznych w sensie fizycznym – ograniczeniach ludzkich wyborów, choć Hume przyznaje bez wahania, że wszelki zewnętrzny fizyczny przymus odbiera moralne kwalifikacje czynom¹⁸. Jedyna dostępna nam wiedza na ten temat pochodzi z obserwacji ludzkich zachowań oraz zachodzących w nas zjawisk psychologicznych, takich jak obecność pewnych motywów, wola i uczucia. Oczywiście każdorazowo doświadczamy pełnej wolności wyboru, choć jest to zapewne jedynie iluzja kontroli nad własnymi działaniami (a być może w istocie determinowanymi z zewnątrz), za które czujemy się odpowiedzialni. To iluzoryczne, choć psychologicznie autentyczne przeżycie wolnego wyboru jest przekonującą legitymacją stosowania zasady moralnej odpowiedzialności. Można by zadać sobie na gruncie Hume'owskiej teorii pytanie, czy uczucia tak imperatywne jak egoizm czy instynkt samozachowawczy nie należą do kategorii przyczyn całkowicie zewnętrznych wobec gry naszych motywów moralnych. Zważywszy jednak, jak ogromną wagę przywiązuje szkocki filozof do emocjonalnej genezy moralności i jak wiele uwagi poświęca koncepcji naturalnych cnót, ufundowanej na uczuciach – ten kierunek rozważań z pewnością zakłócałby spójność doktryny, a przede wszystkim przeczyłby oczywistemu internalizmowi Hume'a. Wątpliwa stałaby się też uprawiana przez niego w duchu utylitarystycznym pedagogika moralna, operująca kategoriami kary i nagrody w celu kształtowania właściwych postaw etycznych.

Hume opowiada się natomiast zdecydowanie za taką hipotezą konieczności, która umożliwia dyskurs na temat moralnej odpowiedzialności. „Ponieważ

¹⁷ Tamże, s. 32.

¹⁸ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 119.

wszystkie prawa opierają się na nagrodach i karach, przeto zasadniczym ich założeniem jest przekonanie, że motywy wywierają stały wpływ na umysł, pobudzając go do czynów dobrych i powstrzymując od złych. Należy ów wpływ uznać za przyczynę i traktować jako szczegółowy przypadek konieczności”¹⁹. Uwagę tę należy w koncepcji Hume’a rozumieć dwojako. Po pierwsze, według Hume’a nie ma powiązania bardziej stałego i pewnego niż powiązanie określonych działań z określonymi motywami. Po drugie jednak – i jak się zdaje, jest to kontekst, w którym mogłaby pojawić się kategoria odpowiedzialności – odpowiedzialni jesteśmy jedynie za działania, które są objawem wewnętrznego charakteru, uczuć i afektów²⁰. Nie jesteśmy odpowiedzialni za najgorsze nawet uczynki, jeśli nie wynikają one z naszego trwałego usposobienia lub charakteru moralnego. Konieczny związek między trwałą dyspozycją charakterologiczną a działaniem powoduje, że owo działanie może stać się przedmiotem kary lub nagrody, nagany lub pochwały. Nie gani się ludzi za czyny, których dokonują oni bezwiednie i przypadkowo, jakiegokolwiek by pociągnęły następstwa, ponieważ, jak twierdzi Hume, są to decyzje chwilowe, niewynikające z charakteru i niedeformujące go w żaden sposób. Gdybyśmy nie uznawali przyczynowego związku czynów z leżącym u ich podstaw charakterem, musielibyśmy uznać, że człowiek, który popełnił najstraszniejsze zbrodnie, jest równie niewinny jak w chwili przyjścia na świat²¹.

Można zatem rzec, że trudność skonstruowania idei tożsamości osobowej Hume rozwiązał operując ideą charakteru moralnego jako trwałej własności naszej natury, łączącej w spójną całość motywy, wolę i uczucia. Hume nie tłumaczy się przed czytelnikiem, skąd bierze się owa trwałość moralnego usposobienia. Zapewne odpowiedzi na tę wątpliwość należałoby szukać w analizie motywów, które, *po pierwsze*, są przeważnie hedoniczne i samozachowawcze, również w sensie społecznym, a *po drugie*, mogą być generowane przez trwałą skłonność ludzi do przeżywania tzw. oddźwięku uczuciowego, czyli aktów naturalnej życzliwości o empatycznej genezie – choć Hume nie był całkowicie przekonany, że wszyscy jesteśmy do nich zdolni. „Rozróżnienia moralne powstają w znacznej mierze dzięki temu, że własności i rysy charakteru wpływają na interes społeczności, i że nasza troska o ten interes sprawia, że cechy te aprobujemy lub dezaprobuujemy”. Nieco dalej zaś: „całokształt prawa i sprawiedliwości jest korzystny dla społeczności (...). Gdy zaś już raz zostanie wprowadzony drogą konwencji, to z natury rzeczy wiąże się z nim silne poczucie moralne, co wynika z naszego oddźwięku uczuciowego na interes społeczności”²².

¹⁹ Tamże, s. 117.

²⁰ Tamże, s. 119.

²¹ Por. P. Russell, *Freedom and Moral Sentiments...*, s. 99.

²² D. Hume, *Traktat...*, t. 2, s. 402.

W rozdziale *Traktatu* „O pochodzeniu cnót naturalnych” Hume rzeczywiście twierdzi, iż cnoty i charaktery ludzkie są modelowane według stopnia ich przydatności dla społeczeństwa, czyli w gruncie rzeczy również dla poszczególnych indywiduów, tym samym zwiększając ich pomyślność; i także z tego powodu nam się podobają. Dodaje jednak, że siła pozytywnego oddźwięku uczuciowego, jeden z motywów naszego postępowania, nie jest u ludzi jednakowa; wynika to z różnych okoliczności społecznych, także ze stopnia bliskości ludzi, których ów oddźwięk uczuciowy miałby dotyczyć. Stąd potrzeba systemu moralnych ocen, systemu kar i nagród, oraz ustalenia granic odpowiedzialności.

Ostatecznie więc jesteśmy odpowiedzialni tylko za te działania, które wynikają z naszego charakteru. W mniejszym stopniu odpowiadamy za czyny dokonane w gniewie i bez premedytacji niż za czyny dokonane z rozmysłem, ponieważ te ostatnie dowodzą, że w człowieku mogą tkwić pierwiastki zbrodnicze. Trzeba jednak przyznać, że kategoria charakteru moralnego nie jest w doktrynie Hume'a zbyt precyzyjna. Jest to bez wątpienia skłonność do pewnych motywów i uczuć oraz podatność woli na owe uczucia i motywy. Czy potrafimy nad nimi panować? Odpowiedź na to pytanie pozwoliłaby jednocześnie ocenić stopień odpowiedzialności za czyny wypływające z charakteru oraz za sam charakter.

Pewnym wyjaśnieniem jest tu analiza funkcji motywacyjnej uczuć w doktrynie Hume'a oraz ich szczególnie związek z działaniem rozumu. Z pozoru związek ten nie jest możliwy. „Nic nie może być przeciwne prawdzie czy rozumowi, co nie pozostaje w żadnym do niego stosunku, a pozostają w takim stosunku tylko sądy naszego rozumu”²³. Jednak nasz obraz realnego świata, w którym żyjemy, na ogół okazuje się istotny; może być właściwy lub iluzoryczny czy zgoła fałszywy. Jeśli uczucie kierujące wolą – ów jedyny i właściwy impuls działania – opiera się na fałszywych przesłankach, to wyraźnie wpływa to na nasze postępowanie. „Mogę pragnąć jakiegoś owocu, ze względu na jego wyborny smak; lecz skoro mnie przekonacie o moim błędzie, pragnienie (...) znika”²⁴. O związku uczuć i rozumu dowiadujemy się także w kontekście rozważań Hume'a na temat podziału uczuć na *spokojne* oraz *gwałtowne*. Te ostatnie silniej wiążą się z uczuciami bezpośrednimi, o których była mowa wyżej – takimi jak złość, mściwość, wstręt czy pożądanie – ale także pragnienie dobra i zła. Uczucia *gwałtowne* trudniej hamować; są one często wyrazem ostrego protestu lub oburzenia i mają znaczną siłę motywacyjną, a z pewnością są powodem silnych doznań psychologicznych podmiotu. Większym zaufa-

²³ Tamże, s. 189–190.

²⁴ Tamże, s. 190.

niem darzymy natomiast uczucia spokojne, „nie naruszające spokoju duszy”²⁵. Są one słabiej przeżywane jako stany emocjonalne, mają charakter refleksyjny, co powoduje, że często trudno je odróżnić od przeżyć intelektualnych. Hume cenił uczucia refleksyjne, ponieważ dominuje w nich silne pragnienie dobra, charakteryzuje je *moc umysłu*, a przede wszystkim mają większą skuteczność w życiu ludzkim, ponieważ pozwalają przewidywać rezultaty naszych wyborów. Obu rodzajów uczuć może doznawać ta sama osoba, choć częściej związane są one z indywidualnym ludzkim usposobieniem. Hume życzył sobie, by uczucia spokojne przeszły w nawyk charakteru i stały się podstawą naturalnych cnot, dzięki którym łatwiej przeżywać stany aprobaty lub dezaprobaty moralnej; między innymi także ze względu na społecznie odczuwalne skutki działań motywowanych przez te uczucia.

Czy jesteśmy odpowiedzialni za niedostatek refleksji towarzyszącej emocjom? Zapewne w jakiejś mierze – tak. Ale Hume nie jest tu konsekwentny: bardziej winien jest jego zdaniem ten, kto działa z premedytacją i rozmysłem, zaś w spontanicznych uczuciach moralnych o dużej sile motywacyjnej manifestuje się tzw. oddźwięk uczuciowy, kierujący nas ku dobrym działaniom i pozwalający właściwie oceniać sytuacje moralne. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasz charakter? Hume przeciwstawia charakter nawykowy charakterowi zepsutemu i wyrafinowanemu. Jeśli charakter ludzki jest dziełem nawyku wykształconego systemem kar i nagród, systemem sprzyjającym na dłuższą metę pomyślności społecznej, zatem także na dłuższą metę indywidualnej – to odpowiedzialny za nasze działania jest raczej ów wychowawczy system.

Czy jesteśmy wreszcie odpowiedzialni za nadmierną gwałtowność uczuć? Być może jesteśmy jedynie odpowiedzialni za zbyt słabe uczucia empatyczne, słaby oddźwięk uczuciowy i zbyt małe zainteresowanie losem innych. Niestety brak u Hume’a refleksji na temat słabej woli czy słabości charakteru. W jego koncepcji charakteru jako struktury psychologicznej, mimo wszystko nieredukowalnej do poszczególnych aktów – nawet jeśli nabytej – idea odpowiedzialności rysuje się nader niewyraźnie. Zważywszy, jak dalece Hume przywiązuje wagę do emotywności natury naszych moralnych działań i jak dalece jest biegły w indywidualnej psychologii moralnej, przydałaby się w jego doktrynie także analiza innego typu, analiza indywidualnych zdarzeń, konfliktu motywów czy analiza subiektywnego poczucia winy i *odpowiedzialności*. Tymczasem jest to idea chłodna i funkcjonalna, warta uwagi ze względu na ogólną społeczną pedagogikę w duchu sprawiedliwości, operującą systemem pochwały i nagany.

Swojego rodzaju analizę relacji ludzkich w duchu dyskursu na temat odpowiedzialności znajdujemy w rozdziale *Traktatu* „O mocy zobowiązującej przyrzeczeń”. Choć pojęcie odpowiedzialności tam się nie pojawia, Hume

²⁵ Tamże, s. 191.

rysuje obraz stosunków między ludźmi opartych na wzajemnych zobowiązaniach, za których wypełnienie są względem siebie odpowiedzialni. Jednak nie sposób – twierdzi Hume – odnaleźć ani żadnego uczucia, ani aktu woli, ani pragnienia wiążącego się z moralnym *zobowiązaniem*. Przrzeczenie jest aktem świadomości, dokonany z rozmysłem, za którym nie kryje się żadne szczególne poczucie obowiązku moralnego; mówiąc inaczej – jest społeczną konwencją sprzyjającą interesom społecznym i wygodzie²⁶. Jeśli jednak pominąć ten argument – dla Hume'a jakże istotny – to nie ma żadnej sprzeczności w podejmowaniu zobowiązań bez zamiaru ich dotrzymania, nadto „przrzeczenie zawsze dotyczy jakiejś chwili przyszłej, a wola ma wpływ tylko na działania teraźniejsze”²⁷. Co jednak dziwne, Hume nie jest aż tak wstrzemięzliwy w swoim pojmowaniu odpowiedzialności w odniesieniu do obowiązków wobec bliskich istot. W tym przypadku – oprócz przrzeczenia lub niezależnie od niego – skłania nas do spełnienia ważnych obowiązków naturalna skłonność. Ojciec odczuwa obowiązek opieki na dzieckiem, ponieważ skłania go do tego naturalne uczucie; w tym sensie jest za wypełnienie tego obowiązku *odpowiedzialny*.

Tak więc w doktrynie Hume'a można mówić o odpowiedzialności w kilku przypadkach. W jakiejś mierze jesteśmy odpowiedzialni za kształt naszego charakteru, w nieco mniejszym stopniu zaś za motywujące nas do działań uczucia – choć być może mamy wpływ na to, by powodować się raczej uczuciami spokojnymi i pośrednimi, a nie uczuciami bezpośrednimi i gwałtownymi. Hume nie ma natomiast wątpliwości co do konieczności stosowania zasady odpowiedzialności w podejmowaniu zobowiązań w relacjach społecznych (choć nie stoi za tym żadne uczucie moralne), ponieważ – podobnie jak wiele konwencji i umów – w sposób oczywisty sprzyja to korzystnym społecznie skutkom. Jedyne konteksty, w którym zasada odpowiedzialności ma rzeczywiste tło moralne i psychologiczne, to stosunki osobiste, gdzie mamy do czynienia z opartym na naturalnym uczuciu sympatii wypełnianiem obowiązków moralnych wobec bliskich osób.

Zatem na klasyczne pytanie: *za co i wobec kogo* jesteśmy odpowiedzialni? – Hume ma gotową odpowiedź, choć nie każdego czytelnika jego dzieł będzie ona satysfakcjonować. Po pierwsze, jesteśmy odpowiedzialni *za* nasze wybory podjęte w dobrej wierze – nawet jeśli nasze doświadczenie wolnej woli jest tylko iluzją – oraz (w niewielkim stopniu) *za* kierunek naszych uczuć i nawyki charakteru. Trzeba powiedzieć, że brak pedagogiki moralnej w doktrynie autora *Traktatu* nie pozwala na silniejsze sformułowanie. Można się domyślać, że przyczyną złe ukształtowanego charakteru, którego cechy dla Hume'a są

²⁶ Tamże, s. 324.

²⁷ Tamże, s. 321.

zawsze odpowiedzią na strategię chroniącą interesy osobiste i społeczne²⁸, jest brak rozpoznania, czym owe interesy są w istocie i jak dalece są one ważne. Po drugie, jesteśmy odpowiedzialni *wobec* innych członków społeczeństwa, z którymi wiążą nas korzystne konwencje i wspólne interesy, ponieważ wymaga tego indywidualna i społeczna użyteczność. Jesteśmy także odpowiedzialni *wobec* bliskich nam osób, ze względu na szczególne moralne i psychologiczne zobowiązania. J.S. Mill zobowiązanie moralne nazywał *dlugiem*, który należy spłacić²⁹; czy Hume owo zadłużenie moralne zaliczyłby do sfery uczuć refleksyjnych (spokojnych), czy też nazwałby je spontanicznym oddźwiękiem uczuciowym – trudno powiedzieć.

Streszczenie

Choć Dawid Hume należy do tradycji kompatybilizmu w sporze o wolną wolę, w rozważaniach na temat odpowiedzialności chętniej odwołuje się do analizy uczuć niż do koncepcji wolności. Jako naturalista Hume sceptycznie odnosi się do idei tożsamości osobowej, szczegółowo opisuje natomiast funkcjonowanie uczuć i na tym tle próbuje badać odpowiedzialność za działania wynikłe z cech charakteru i ludzkich emocji. O odpowiedzialności w jego doktrynie można mówić także w kontekście społecznych konwencji i zobowiązań.

²⁸ Tamże, rozdz. „O pochodzeniu cnót i przywar naturalnych”.

²⁹ Por. J.S. Mill, *Utylitaryzm*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1958, rozdz. 2.