

Naturalne podstawy normatywności: Hobbes i Hume*

1. Wprowadzenie

Nowożytny obraz świata wyłonił się wraz z sukcesami matematyczno-eksperymentalnej metody naukowej, zmieniając dotychczasowe rozumienie nie tylko wszechświata, lecz także człowieka. Lepsze zrozumienie praw przyrody wiązało się z koniecznością postawienia przez filozofów na nowo pytań o naturę ludzką i podstawy obowiązywania norm. O ile obraz świata, kształtujący się od starożytności do późnego średniowiecza, łączył harmonijnie zarówno zasady rządzące przyrodą, jak i powinności moralne oraz prawne, nowożytność narodziła się pod znakiem różnych dualizmów. Budowana przez stulecia struktura wiedzy zaczęła wyraźnie pękać, a jednym z symboli tego procesu stała się „gilotyna Hume’a”, oddzielająca sferę bytu od sfery powinności – faktów odkrywanych przez naukę od wartości moralnych.

Celem niniejszego eseju jest rekonstrukcja i porównanie dwóch naturalistycznych koncepcji uzasadnienia normatywności moralności i prawa: woluntaryzmu Thomasa Hobbesa oraz ujęcia Davida Hume’a, które Christine Korsgaard określa jako „refleksyjną aprobatę” (*reflective endorsement*)¹. Choć obydwie koncepcje są naturalistyczne w tym sensie, że ich twórcy odcinają się od wyjaśnień supranaturalnych i polegają na nauce, różnią się one pod względem źródeł, z których wywodzone są normy – o ile Hobbes twierdzi, że normy narzucane są przez zewnętrznego autorytet (którego symbolem jest Lewiatan), Hume wywodzi je z wnętrza podmiotu, próbując wykazać, że normatywność wynika z przemyśleń nad korzyściami istnienia systemów reguł moralnych i prawnych. Najpierw zarysuję jednak filozoficzne tło – jakim jest zmiana obrazu świata – obydwu koncepcji uzasadnienia normatywności².

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/04/A/HS5/00655.

¹ Por. Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press 1996, s. 49 i n.

² Termin „normatywność” rozumiany bywa rozmaicie. W niniejszym eseju przyjmuję ujęcie Korsgaard: „Standardy etyczne są *normatywne*. Nie stanowią zwykłych *opisów* tego, jak faktycznie

2. Ewolucja obrazu świata

Jak pisze Olaf Pedersen: „Grecy postrzegali świat jako dobrze uporządkowany, podlegający prawom, a przez to piękny kosmos”³. Jednym z najważniejszych pojęć dla greckiej filozofii, które dzięki Filonowi Aleksandryjskiemu przeniknęło również do myśli chrześcijańskiej⁴, jest *logos*, oznaczający metafizyczny substrat jednoczący wszystkie zjawiska czy racjonalną strukturę świata. W strukturze tej – jak pisał Heraklit z Efezu – „wszystkie rzeczy są jednością”⁵. Logosowi podlegają więc zarówno przyroda, jak i czyny ludzkie, a co za tym idzie – nie ma sensu rozdzielanie praw przyrody od praw moralnych⁶.

Do podobnego wniosku dojść można, czytając *Etykę nikomachejską* Arystotelesa. Filozof ze Stagiry uważa, że eudajmonia (szczęście), będąca najwyższym dobrem, stanowi cel ludzkich działań. Eudajmonia jest życiem rozumnym; rozum wpisuje się z kolei w istotę człowieczeństwa. Przyczyna celowa (obok formalnej, materialnej i sprawczej) jest konstytutywna dla arystotelesowskiej struktury rzeczywistości – celem każdego bytu jest aktualizacja formy, a formą człowieka jest rozumność. Na gruncie metafizyki Arystotelesa reguła, zgodnie z którą należy żyć rozumnie, nie jest oderwana od sfery tego, co jest. Powiedzieć można więcej: wywodzi się ona z teleologicznej konstrukcji świata. Prowadzi to do konstatacji dotyczącej prawa naturalnego. Jak zauważa Bartosz Brożek: „jest [ono] normatywne, ponieważ postępowanie zgodnie z nim jest obiektywnym celem człowieka, wpisanym w jego istotę”⁷.

Celowość obecna jest również w średniowieczu – zarówno w traktatach filozoficznych, jak i obrazie świata, który odbija się w dziełach poetów i trubadurów⁸.

regulujemy nasze zachowanie. Zgłaszają wobec nas *roszczenia*: rozkazują, zobowiązują, rekomendują, kierują – albo co najmniej, kiedy je przywołujemy, zgłaszamy roszczenia wobec innych. Kiedy mówię, że jakieś działanie jest słuszne, stwierdzam, że *powinieneś tak postąpić*; kiedy zauważam, że coś jest dobre, rekomenduję to jako właściwy wybór. To samo można powiedzieć o innych pojęciach, dla których poszukujemy filozoficznych podstaw. Pojęcia takie jak wiedza, piękno i znaczenie, a także cnota czy sprawiedliwość mają wymiar normatywny, bo mówią nam, jak mamy myśleć, co lubić, co powiedzieć, co zrobić i czym być”⁹; *The Sources of Normativity*, s. 8–9. Por. również analizę normatywności w: A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*, Kraków 2013 oraz W. Żalwski, *Three Senses of Moral and Legal Normativity* (w: *Studies in the Philosophy of Law: The Normativity of Law*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Kraków 2011, s. 51–62.

³ O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, tłum. W. Skoczny, Kraków–Tarnów 1997, s. 55.

⁴ Por. *ibidem*, s. 91–92.

⁵ Jest to fragment Herakliteskiej gnomy B50 zgodnie z numeracją Dielsa/Kranza; zob. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 70.

⁶ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa*, Warszawa 2012, s. 24–33.

⁷ *Ibidem*, s. 28.

⁸ C.S. Lewis pokazuje, że średniowieczno-renesansowy obraz świata był mariażem zinterpretowanej w duchu chrześcijaństwa kosmologii i metafizyki Arystotelesa z filozofią Platona, a także wpływów mitologicznych, astrologii i alchemii. Obraz ten – który autor określa mianem „modelu”, znalazł miejsce choćby w dziełach poetów, takich jak Chaucer, Gower czy Dante. Zob. C.S. Lewis,

Choć proces recepcji przebiegał burzliwie, przede wszystkim dzięki Tomaszowi z Akwinu myśl Arystotelesa połączona została z doktryną chrześcijańską. *Logos*, którego łacińskim odpowiednikiem jest *ratio*, umieszczony został w intelekcie Boga, zyskując miano prawa odwiecznego (*lex aeterna*). Co istotne, prawo to obejmuje zarówno porządek przyrody, jak i sferę postępowania człowieka, czyli porządek moralny. Za Arystotelesem Tomasz twierdzi również, że normy postępowania wpisane są w rozumność, a więc w naturę człowieka:

Normą zaś i miarą ludzkich postępów jest rozum, który (...) jest pierwszym początkiem ludzkich postępów. Do rozumu bowiem należy kierować do celu, który według Filozofa jest pierwszym początkiem w dziedzinie postępowania. Z każdym zaś rodzajem jest tak, że co w nim jest początkiem, jest w nim zarazem miarą i normą (...). Pozostaje więc, że prawo jest czymś przynależącym do rozumu⁹.

Odbiciem prawa odwiecznego w człowieku jest zdaniem Tomasza prawo natury (*lex naturalis*), które obejmuje normy moralne. Normy te uszczegóławiane są (a także zabezpieczane sankcjami) przez ludzkie prawo stanowione (*lex humana*)¹⁰. Powyższa – bardzo pobieżna – rekonstrukcja pokazuje, że w obrazach świata, na gruncie których wyrosła filozofia Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, nie potrzeba specjalnego uzasadnienia norm – powinność jest elementem teleologicznej struktury rzeczywistości, obejmującej zarówno prawa przyrody, jak i postępowanie człowieka.

Opisana wyżej wizja świata zaczęła rozpadać się XVII w., ustępując powoli miejsca nowemu, mechanistycznemu obrazowi świata. Zdaniem Thomasa S. Kuhna:

Dramat życia chrześcijańskiego i zależna od niego moralność nie dawały się pogodzić z koncepcją wszechświata, w którym Ziemia miała być tylko jedną z wielu planet. W tradycyjnym schemacie Dantego, kosmologia, moralność i teologia splecione były ze sobą nierozzerwalnie¹¹.

Choć tezę wyrażoną przez Kuhna w powyższym passusie uznać można za przesadną – C.S. Lewis zauważa, że o ile człowiek średniowieczny przekonany był, że Ziemia znajduje się w centrum wszechświata w porządku geometrycznym, w porządku metafizycznym zajmuje niski szczebel hierarchii¹² – cechą nowożytnego obrazu świata był rozdział świata na różne sfery, badane różnymi metodami.

Odrzucony obraz: wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej, tłum. W. Ostrowski, Kraków 2008.

⁹ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Belch, t. 13 „Prawo”, Londyn 1985, s. 10.

¹⁰ Zob. na przykład T. Pieper, *Tomasz z Akwinu*, Kraków 1966.

¹¹ T.S. Kuhn, *Przewrót kopernikański: astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2006.

¹² Por. C.S. Lewis, *Odrzucony obraz...*

Przyczyn tego procesu upatruje się między innymi w odrzuceniu przez fizykę i filozofię przyrody przyczyny celowej. W swoim *opus magnum* sir Isaac Newton wyłożył jedną z kluczowych reguł nowożytnej metody naukowej:

Nie dopuszczamy więcej przyczyn rzeczy naturalnych niż te, które są zarówno prawdziwe, jak i wystarczające dla wyjaśnienia zjawisk. Jak mawiają filozofowie: natura nie działa bez przyczyn oraz większa ilość przyczyn jest zbyteczna, jeśli mniejsza ilość wystarczy. Natura bowiem jest prosta i nie pობлаża luksusowi nadmiaru przyczyn¹³.

W metodzie matematyczno-eksperymentalnej¹⁴, z której korzystał Newton, nie było miejsca na odwoływanie się do celowości. W zasadzie z Arystotelesowskich czterech przyczyn pozostała już tylko przyczyna sprawcza. Okazała się ona wystarczającą do wyjaśnienia – rządzonego prawami dynamiki – mechanizmu wszechświata.

W wątpliwość podano również wiele innych pojęć, takich jak choćby „substancja”, tak ważnych dla klasycznego i średniowiecznego obrazu świata. Zadaniem, które stało przed nowożytnymi filozofami, było uporządkowanie na nowo wielu nieproblematycznych dotychczas zagadnień, takich jak choćby status moralności.

Nowożytna filozofia zwróciła się ku podmiotowi¹⁵. Charakterystycznym elementem tego zwrotu stał się dualizm wprowadzony przez Kartezjusza. Człowiek jest złożeniem dwóch rzeczy – rozciągłej (*res extensa*) i myślącej (*res cogitans*). O ile badanie ludzkiego ciała nie różni się zbytnio od badania całego mechanizmu wszechświata, ludzki umysł wymyka się reżimowi metody matematyczno-empirycznej i staje się dziedziną filozoficznych dociekań. Oczywiście nie wszyscy filozofowie zgodzili się z tym poglądem. Julien Offray de La Mettrie uważał, że podobnie jak „ciało ludzkie jest maszyną, która nakręca sama swoje sprężyny”¹⁶, również i umysł ma naturę mechaniczną. Autor *Człowieka-maszyny* twierdzi nawet – jak podaje Douwe Draaisma – że Kartezjanie „dorachowali się o jedną substancję za dużo”¹⁷. Faktem jest jednak, że kartezjanizm zajął istotne miejsce w nowożytnym obrazie świata, otwierając drogę do dualizmów – bytu i powinności, podmiotu i przedmiotu oraz porządku naturalnego i nienaturalnego. Warte podkreślenia jest, że kluczowym motorem zmian były narodziny nowożytnej nauki, która usankcjonowała metodę matematyczno-empiryczną.

¹³ I. Newton, *Matematyczne zasady filozofii przyrody*, tłum. J. Wawrzycki, Kraków 2011, księga III, reguła I, s. 536.

¹⁴ Zdaniem Olafa Pedersena prekursorem tej metody był już Archimedes, który wyznaczył jedną z – obok Platońskiej i Arystotelesowskiej – tradycji uprawiania nauki. Przykładowo, jego pierwszy aksjomat, zgodnie z którym: „Równe ciężary oddalone na równą odległość (od punktu podparcia) są w równowadze”, ustalony został po przeprowadzeniu badań z wykorzystaniem wagi i skali. Zob. O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza?*, s. 50–54.

¹⁵ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 24–33.

¹⁶ J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudziński, Warszawa 1953, s. 22.

¹⁷ D. Draaisma, *Machina metafor: historia pamięci*, tłum. R. Pucek, Warszawa 2009, s. 111.

3. Dlaczego moralność jest normatywna? Przestrzeń możliwości

Jak wskazałem w poprzednim punkcie, w nowożytności nie istnieje jedna ontologia, obejmująca zarówno prawa przyrody, jak i normy moralne. Dla tych ostatnich szukać trzeba było nowego uzasadnienia. Christine M. Korsgaard w powstałej na bazie wygłoszonych w 1992 r. „Tanner Lectures of Human Values” książce stwierdza, że istnieją cztery nowożytne odpowiedzi na zagadkę tytułowych „źródeł normatywności”¹⁸. Wyznaczane są one przez kombinacje dwóch par opozycji: przedmiot-podmiot (czy normy wywodzą się z wnętrza podmiotu, czy też mają źródło zewnętrzne?) oraz naturalizm-antynaturalizm (czy metody empiryczne są odpowiednim narzędziem do wyjaśnienia normatywności?). Istnieją zatem stanowiska: (i) przedmiotowo-naturalistyczne; (ii) podmiotowo-naturalistyczne; (iii) przedmiotowo-antynaturalistyczne oraz (iv) podmiotowo-antynaturalistyczne.

Do stanowisk typu (i) należy woluntaryzm Hobbesa, zgodnie z którym źródła normatywności wywodzą się z autorytetu (woli kogoś, kto ma uprawnienie do stanowienia obowiązujących reguł moralnych czy prawnych). Stanowiskiem typu (ii) jest Hume’owska refleksyjna aprobata, w której normatywność wywodzi się z rozważania przez podmiot zysków z istnienia reguł moralnych. Do grupy (iii) należą rozmaite formy realizmu (na przykład George’a E. Moore’a), w których postuluje się istnienie – niezależnego od fizycznego – świata wartości, który nie podlega empirycznej metodzie poznania. Wreszcie kantyzm jest typowym stanowiskiem typu (iv), wywodząc normatywność z wnętrza podmiotu, ale odmawiając jej naturalnego charakteru. W dalszej części eseju analizowane będą tylko dwa pierwsze – naturalistyczne – stanowiska. Są one bowiem alternatywami, pozwalającymi „domknąć” czy też „uspójnić” powstały na bazie sukcesów metody naukowej nowożytny obraz świata¹⁹.

4. Thomas Hobbes: autorytet *Lewiatana*

Thomas Hobbes rozpoczyna od przedstawienia mechanistycznej wizji świata oraz człowieka – w tej ostatniej kwestii przyjmując stanowisko podobne do La Mettriego, dla którego nawet psychologia miała mechanistyczny charakter. Od zagadnień związanych z naturą umysłu i języka Hobbes przechodzi do zagadnień związanych z życiem społecznym. Uważa on – jak pisze Stewart Duncan

¹⁸ Por. Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*; por. także B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 36–38.

¹⁹ Czytelników zainteresowanych antynaturalistycznymi stanowiskami w kwestii źródeł normatywności odsyłam do cytowanej pracy Christine Korsgaard, a także *Normatywności prawa* Bartosza Brożka (w tej ostatniej szczególnie do s. 48–54 i 62–67).

– że „zrozumienie sposobu działania pojedynczych jednostek pozwala zrozumieć lepiej, jak ludzie współdziałają w grupach”²⁰. Następnie przechodzi do prezentacji stanu przedspołecznego, określanego jako „stan natury”. Ludzie w stanie natury są wolni i równi, ale żyją w ciągłym niebezpieczeństwie śmierci²¹. Nie wykazują naturalnych tendencji do współpracy, ale raczej skłonności egoistyczne, stąd też ich życie przypomina wojnę wszystkich ze wszystkimi. Ludzie są jednak racjonalni, kierują swoim postępowaniem tak, aby uzyskać jak największe korzyści osobiste. Z tak rozumianej racjonalności wynikają reguły prawa natury. Jak pisze Hobbes:

Jest więc *prawo naturalne* (...) wskazaniem podyktowanym przez zdrowy rozum i dotyczącym tego, co należy uczynić albo czego należy zaniechać gwoli zachowania życia i zdrowia jak najdłużej. Pierwszym i fundamentalnym *prawem natury* jest, iż należy szukać pokoju, gdzie zaś jest niemożliwy, tam należy szukać pomocy w wojnie (...). Jednym z *praw natury*, które wypływają z tamtego prawa, jest to, iż niemożliwe jest, iżby wszyscy ludzie zachowali uprawnienie do wszystkich rzeczy i że konieczne jest, iżby pewne uprawnienia przeniesli na innych albo żeby się ich wyrzekli²².

Hobbesowska racjonalność odnosi się do środków i celów, służąc wypracowaniu *modus vivendi*²³. Ludzie zawierają więc umowę społeczną, czego skutkiem jest ustanowienie prawa i reguł moralności. Na rzecz bezpieczeństwa zrzekają się przy tym części swojej wolności, przekazując ją suwerenowi – władcy absolutnemu, którego woli odtąd podlegają. Egzekwując prawo, suweren korzystać może z kolei z kar i strachu przed nimi.

Wyżej naszkicowany scenariusz – mający status eksperymentu myślowego, a nie konstrukcji historycznej – pokazujący przejście od stanu natury do społeczeństwa opartego na umowie społecznej – interpretowany bywa niekiedy na korzyść pesymistycznej wizji natury ludzkiej – poglądu ilustrowanego słynnym cytatem: „Życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”²⁴. Nadmienić trzeba jednak koniecznie, że Hobbes nie pisał o naturze ludzkiej, rozumianej jako wiązka cech, ale o ludzkiej sytuacji egzystencjalnej w stanie przedspołecznym. Jak zaznacza Marcin Król, nie można powiedzieć więc, że zdaniem Hobbesa człowiek jest ze swej natury zły²⁵. Nie są również słuszne – jak

²⁰ Por. S. Duncan, hasło „Thomas Hobbes” (w:) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/hobbes/>.

²¹ *Ibidem*; zob. także inne opracowania, na przykład A. Szahaj, M.N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2008, s. 38–41 oraz A. Lloyd, S. Sreedhar, *Hobbes's Moral and Political Philosophy* (w:) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hobbes-moral/>.

²² T. Hobbes, *Elementy filozofii*, t. II, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, s. 219–220.

²³ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 63.

²⁴ T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, 2009, s. 110.

²⁵ M. Król, *Filozofia polityczna*, Kraków 2008, s. 47–52.

z kolei zauważa Christine Korsgaard – interpretacje mówiące, że suweren może w sposób dowolny określać, co jest dobre, a co złe. W *Lewiatanie* Hobbes wprost odnosi się do kwestii „dobra” i „zła”:

O tym, czego ludzie pożądamy, mówi się, iż ludzie to *lubią*; mówi się zaś, że *nie lubią* (nienawidzą) tych rzeczy, do których mają awersję. Tak więc pożądać i lubić to to samo; poza tym, że przez pożądanie oznaczamy zawsze nieobecność przedmiotu pożądanego, przez lubienie zaś najczęściej obecność przedmiotu. Podobnie również przez awersję oznaczamy brak, przez nielubienie obecność przedmiotu (...). Cokolwiek zaś jest przedmiotem jakiegoś apetytu czy pożądania, to człowiek nazywa swoim *dobrem*. Przedmiot zaś swego wstępu czy awersji nazywa *złem*; co zaś jest przedmiotem wzgardy, to nazywa *nikczemnym i niegodnym uwagi*. Te bowiem wyrazy: *dobry, zły, godny wzgardy*, na zawsze używane z uwzględnieniem osoby, która się nimi posługuje²⁶.

Odpowiedzi domaga się jednak następujące pytanie: co sprawia, że prawo i moralność (stanowione przez suwerena w wyżej wskazanych ramach) są normatywne, a co za tym idzie, co sprawia, że obowiązują? Zdaniem Christine Korsgaard, Hobbes i inni zwolennicy woluntaryzmu:

(...) odnaleźli ostateczne źródła obowiązku w rozkazie Boga nie dlatego, że akceptowali średniowieczną albo religijną koncepcję świata, ale raczej dlatego, że przyjęli Nowożytną Naukową Wizję Świata. Wierzyli, że potrzeba Boga bądź suwerena o boskiej mocy, by narzucić wymogi moralne neutralnej naturze²⁷.

Jak celnie zauważa z kolei Bartosz Brożek, w konstrukcji suwerena woluntaryści wykorzystali średniowieczną ideę Boga jako najwyższego prawodawcy (stanowiącego prawo odwieczne)²⁸. Sankcje, którymi dysponuje suweren, nie pełnią jednak jedynie funkcji motywacyjnej – co więcej, ich podstawowym celem nie jest motywowanie obywateli do zachowań określonego typu²⁹. Gdyby tak było, Hobbesa można byłoby zaliczyć do grona prekursorów prawniczego pozytywizmu. Prawo, którego cechą jest normatywność, nie jest tu jednak „nakazem popartym groźbą”. Sankcje – jak podkreśla Korsgaard – mają przede wszystkim ugruntować autorytet suwerena. Autorytet suwerena jest z kolei gwarantem normatywności, a więc i obowiązywania norm³⁰. Bez autorytetu obowiązek, który sprawia, że moralność

²⁶ T. Hobbes, *Lewiatan*, s. 129–130.

²⁷ Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s. 22.

²⁸ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 38.

²⁹ Inny woluntarysta Samuel von Pufendorf twierdził, że czyn dobry to taki, który nie wynika ze strachu przed karą, ale z wewnętrznych przekonań jednostki. Por. *ibidem*, s. 39.

³⁰ Por. Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s. 21–27.

i prawo mają charakter normatywny, nie byłby nawet możliwy. Bartosz Brożek następująco eksplikuje zarysowane wyżej związki pojęciowe:

Przed wszystkim, istotna jest rola sankcji w prezentowanym ujęciu prawa (i moralności). Rolą sankcji jest ustanowienie autorytetu; nie stanowią więc one *bezpośredniej* racji działań zgodnych z prawem (moralnością). Bezpośrednią racją jest tu sam fakt, że mamy do czynienia z normą (obowiązkiem). Ludzie nie zabijają się więc nawzajem ani nie kradną nie dlatego (lub lepiej: nie bezpośrednio dlatego), że za takie czyny grozi kara, ale dlatego, że takie jest prawo³¹.

Przeciw koncepcji Hobbesa wysuwane są rozmaite argumenty. Realisci twierdzą, że woluntaryści poszukują normatywności nie tylko w autorytecie, lecz także we wdzięczności wobec suwerena czy też w zawarciu samej umowy społecznej. Grozi to jednak regresem w nieskończoność, gdyż sama umowa społeczna jest zobowiązaniem, a więc jest już normatywna³². Zostawmy jednak ten argument, ponieważ jego celem jest nie tylko atak na woluntaryzm, lecz także ugruntowanie koncepcji przedmiotowo-antynaturalistycznych, które wykraczają poza przyjęty w niniejszym eseju zakres.

Na znacznie ciekawszy problem uwagę zwraca Bartosz Brożek – jego zdaniem woluntaryzm nie mówi wprost nic o ontologii norm moralnych oraz prawnych³³. Nie wiadomo bowiem, do jakiej klasy ontologicznej zaliczyć można rozkazy wydawane przez suwerena. Nie przekonuje interpretacja, zgodnie z którą rozkazy miałyby być po prostu wyrażeniami językowymi. Jest tak, gdyż dla Hobbesa – podobnie jak dla innych przedstawicieli epiki – język nierozdzielnie połączony jest z myślą. Słowa wyrażają idee. Dla myślicieli zwrotu podmiotowego filozofia języka nie ma po prostu racji bytu w oderwaniu od filozofii umysłu. Rozkazy – co może wydawać się nieintuicyjne – sytuują się więc po stronie umysłu. Umysł zaś rozumiany jest metaforycznie jako pojemnik zawierający idee³⁴, a myślenie polega na oglądaniu idei wewnętrznym okiem³⁵. Filozofia nowożytna posługiwała się jednak pojęciem idei w bardzo różnych kontekstach, które wiążą się z Kartezjańską *res cogitans*. Na gruncie koncepcji Hobbesa rozkazy należą więc do tej samej sfery ontologicznej co doznania zmysłowe, odczucia cielesne czy obrazy mentalne. W takim schemacie, jak píše Brożek:

³¹ B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 40.

³² Por. Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s. 28.

³³ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 46–48.

³⁴ Por. G. Lakoff, M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York 1999, s. 391–414.

³⁵ Por. szczegółową analizę metafor myślenia w: B. Brożek, *Granice interpretacji*, Kraków 2014, s. 125–137.

Norma to nic innego, jak połączenie kilku idei, które widzimy oczami duszy. Okazuje się więc, że Hobbesowska – czy, szerzej, woluntarystyczna – teoria normatywności oparta jest na specyficznej, w wielu miejscach mało intuicyjnej ontologii³⁶.

Przyjrzyjmy się teraz podmiotowo-naturalistycznemu rozwiązaniu zagadki źródeł normatywności, zaproponowanemu przez Hume'a.

5. David Hume: natura ludzka jako źródło normatywności

Choć współcześnie nie traktuje się „gilotyiny Hume'a” jako filozoficznego dogmatu czy kategorycznego zakazu przechodzenia od faktów do norm³⁷, niewątpliwą zasługą szkockiego filozofa jest wykazanie pęknięcia w nowożytnym obrazie świata. W słynnym passusie *Traktatu o naturze ludzkiej*, formułującym „gilotyinę”, znaleźć można jednak również zwiastun oryginalnego rozwiązania przez Hume'a zagadki źródeł normatywności:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie „jest” i „nie jest”, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem „powinien” albo „nie powinien”. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to „powinien” albo „nie powinien” jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest konieczne te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie: jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego (...). Jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć, iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum³⁸.

W ostatnim zdaniu Hume sugeruje, że moralność nie jest domeną rozumu i nie opiera się na istniejących zewnętrznie – poza podmiotem – bytach i stosunkach

³⁶ B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 48.

³⁷ Por. A. Brożek, B. Brożek, J. Stelmach, *Fenomen normatywności*; M. Hohol, *Współczesne projekty naturalizacji moralności* (w: *Naturalizm prawniczy. Interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Elias, Warszawa 2015).

³⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 546–547.

między nimi (jak twierdzą realści). Na wewnątrzpodmiotowe źródło normatywności Hume zwraca uwagę w kolejnym słynnym *passusie*:

Ważmy jakieś działanie, co do którego panuje zgoda, iż jest występne; na przykład rozmyślnie morderstwo. Zbadajcie to działanie we wszelkim możliwym oświeceniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny czy też takie istnienie realne, które byście nazwali *występkiem*. Jakkolwiek rzecz ujmiecie, to znajdujecie tylko pewne uczucia, motywy, akty woli i myśli. Nie ma żadnego innego stanu faktycznego w tym przypadku. Występek całkowicie wymyka się wam z rąk, póki nie zwróćcie waszej refleksji ku własnemu swemu wnętrzu i nie znajdziecie uczucia dezaprobaty, która budzi się w was w stosunku do tego działania. Tutaj jest stan faktyczny, lecz jest to przedmiot uczucia, nie zaś rozumu. Leży on w was samych, nie zaś w jakimś przedmiocie³⁹.

Błędem byłoby jednak twierdzenie, że istnieje niezmienna natura ludzka, fundująca normatywność moralności i prawa. Istnieją wprawdzie niezmiennne cechy człowieka, jednak nie składają się one – jak zauważa Marcin Król – w jednolitą całość, będącą „elementem niezmienności w zmienności”⁴⁰. O ile przedstawiony wyżej pogląd, zgodnie z którym normatywność i uczucia są ze sobą powiązane, jest sensowny, konieczne jest jego uszczegółowienie. Próżno szukać tego uzasadnienia w rozumie, gdyż ten – według szkockiego filozofa – jest „niemowlkiem uczuć”⁴¹.

Według Christine Korsgaard rozwiązaniem takim jest Hume’owska strategia refleksyjnej aprobaty⁴². Zaczniemy od tego, że „sądy moralne – jak pisze filozofka – są oparte na uczuciach aprobaty i dezaprobaty, powstających podczas rozważania charakteru danej osoby z *ogólnego punktu widzenia*”⁴³. Ten ostatni obejmuje ocenę korzyści, jakie charakter danej osoby przynosi jednostkom z jej najbliższego kręgu (rodzina, przyjaciele itd.). Ocena ta odnosić ma się jednak do korzyści uważanych za typowe (a nie tych, które wystąpiły rzeczywiście). Jest to więc pewna idealizacja – oceniając kogoś, bierzemy pod uwagę do jakich efektów (dla najbliższych jednostek) prowadzi zazwyczaj dana postawa. Korsgaard zauważa, że stosowanie takiej metody oceny zbliża do obiektywności. Ocena postawy danej osoby nie jest

³⁹ *Ibidem*, s. 545.

⁴⁰ Por. M. Król, *Filozofia polityki*, s. 96–97.

⁴¹ Por. R. Cohon, *Hume’s Moral Philosophy* (w:) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), red. E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>.

⁴² Według Korsgaard strategia refleksyjnej aprobaty polega na „zastosowaniu jednej z najlepszych reguł metodologii filozoficznej: że jasne sformułowanie problemu jest zarazem jego rozwiązaniem. Jeśli problem sprowadza się do tezy, że moralność może nie przetrwać racjonalnej krytyki, odpowiedzią jest, że może jej podolać. Jeśli nasz namysł nad prawdziwą teorią moralną wykaże, że jesteśmy nadal skłonni potwierdzać podtrzymywane dotąd sądy moralne, to moralność okaże się normatywna”; Ch.M. Korsgaard, *The sources of normativity*, s. 49–50.

⁴³ *Ibidem*, s. 55.

czysto subiektywna, ale podlega porównaniu z ocenami, dokonywanymi przez inne jednostki – filozofka mówi tu o „konwergencji uczuć aprobaty i dezaprobaty”, która prowadzi do „wspólnego ideału dobrego charakteru”⁴⁴.

Opisana wyżej obiektywność ocen nie jest jednak wystarczająca do powstania normatywności. Sam Hume zauważa, że konieczna jest również refleksja nad własnym interesem, jaki wiąże się z podleganiem normom i zobowiązaniom⁴⁵. Jego zdaniem życie zgodnie z regułami moralności jest opłacalne, dlatego należy tak czynić. Szkocki filozof wykorzystuje więc racjonalność instrumentalną, aby uzasadnić normatywność moralności. Oczywiście jest on świadom, że pojedyncze czyny nie są zawsze opłacalne. Hume stwierdza jednak, że istnienie całego systemu norm (systemu sprawiedliwości) jest dla jednostki opłacalne. Jesteśmy ponadto skłonni do wyrażania dezaprobaty wobec czynów uderzających w ów system norm. Osiągnięcie korzyści, która wynikałaby z popełnionego przez nas samych czynu niezgodnego z normami, również wiąże się z dezaprobatą – tym razem jednak wobec samych siebie⁴⁶.

Podsumowując: Hume przyznaje, że motywy postępowania ludzkiego są egoistyczne. Stwierdza jednak, że możliwa jest obiektywna zgoda co do oceny charakteru jednostki. Egoizm nie prowadzi do zachowań sprzecznych z normami, gdyż byłoby to dla jednostki nieopłacalne (zachowuje się racjonalnie w sensie instrumentalnym). Źródłem normatywności jest istnienie całego systemu norm, który jako całość jest „opłacalny” dla egoistycznej jednostki. Oczywiście źródła normatywności wiążą się z istnieniem uczuć moralnych czy też zmysłu moralnego. Korsgaard podsumowuje to następująco:

Zmysł moralny zdaje pomyślnie test refleksji (...). Refleksja nad źródłem naszych uczuć moralnych wzmacnia te uczucia. Zmysł moralny aprobuje więc swoje początki i działania – aprobuje *sam siebie*⁴⁷.

Przyjrzyjmy się teraz kilku uwagom krytycznym względem wyżej opisanej koncepcji źródeł normatywności. Zdaniem Brożka, Hume – podobnie jak Hobbes – nie przywiązuje zbytnej uwagi do ontologii norm. Również w tym wypadku normy okazują się ideami lub wiązkami idei⁴⁸, co wydaje się mało intuicyjne. Źródło normatywności identyfikowane jest jednak przez Hume’a precyzyjnie – jest nim podmiot, a dokładniej podmiot dokonujący „testu refleksyjnej aprobaty”. Nie wydaje się prawdą, by – jak sugeruje Antony Flew – Hume’owi zabrakło konsekwencji, dzięki której jego teoria okazałaby się prekursorką emotywizmu:

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 57–58.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 63.

⁴⁸ Por. B. Brożek, *Normatywność prawa*, s. 58–59.

Niewątpliwie powinien był on powiedzieć, śmiało i konsekwentnie, coś w rodzaju: gdy mówimy *To jest złe*, nie stwierdzamy niczego, nawet tego, że doznajemy pewnych uczuć, lecz jedynie dajemy upust naszym uczuciom; gdy zaś mówimy *On powinien zrezygnować*, również niczego nie stwierdzamy, lecz wypowiadamy pewien dość pokrętny kryptorozkaz⁴⁹.

Test refleksyjnej aprobaty pozwala bowiem z jednej strony zachować *dictum* Hume'a, zgodnie z którym „rozum jest niewolnikiem uczuć”, z drugiej zaś wykazać, że uczucia te mogą być istotnym elementem w powstaniu normatywności. Innymi słowy nie wydaje się, by Hume uzasadniał normatywność „na siłę”.

Z testem refleksyjnej aprobaty wiążą się jednak pewne problemy. Korsgaard przedstawia (daleko idącą) modyfikację eksperymentu myślowego Hume'a⁵⁰. Filozofka proponuje rozważyć sytuację, gdy prawnik odnajduje w dokumentach zmarłej osoby obowiązujący testament, zgodnie z którym cały – znaczny – majątek przypadnie bratankowi prowadzącemu hulaszczy styl życia (można założyć, że nie wykorzysta on spadku na „dobre cele”). Problem polega jednak na tym, że wcześniej znana wersja testamentu mówiła, że majątek przekazany ma być na rzecz organizacji dobroczynnych. Prawniki stoi przed wyborem: albo postąpi zgodnie z ogólną regułą ujawnienia nowego testamentu, albo zatai testament z korzyścią dla społeczeństwa. Test refleksyjnej aprobaty nie daje tu jednoznacznej odpowiedzi – złamanie ogólnej normy nie wywoła najprawdopodobniej skutku w postaci dezaprobaty otoczenia.

6. Podsumowanie

Choć koncepcje Hobbesa i Hume'a różnią się ze względu na źródło, z którego wywodzi się normatywność (pierwszy z filozofów widzi je na zewnątrz podmiotu, drugi zaś identyfikuje je w podmiocie), mają jednak ze sobą wiele wspólnego. Po pierwsze, obydwie należą do naturalistycznych ujęć źródeł normatywności. Po drugie – co zgodne jest z duchem epoki – normy okazują się w nich ideami lub wiązkami idei. Po trzecie zaś zarówno refleksyjna aprobata, jak i autorytet suwerena są źródłami normatywności całego systemu, a nie pojedynczych reguł postępowania. Tym samym cecha ta – obok nacisku na empirię – stanowi wyznacznik koncepcji naturalistycznych. Na gruncie naturalizmu trudno byłoby wymyślić sytuację, w której istnieje pojedyncza reguła normatywna odseparowana od innych norm, podczas gdy na gruncie koncepcji antynaturalistycznych, przyznających ontologiczną niezależność sferze powinności, możliwość taka nie wydaje się zagadkowa.

⁴⁹ A. Flew, *On the Interpretation of Hume* (w:) *Hume: A Collection of Critical Essays*, red. V.C. Chappell, New York 1966, s. 284.

⁵⁰ Ch.M. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, s. 58–59.