

STEFAN ZABIEGLIK
Politechnika Gdańska

ESTETYKA I ETYKA FRANCISZKA HUTCHESONA

W artykule przedstawiono rys biograficzny szkockiego filozofa Franciszka Hutchesona oraz omówiono jego koncepcje estetyczne i etyczne wyłożone w dziele *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725).

1. Rys biograficzny

Franciszek Hutcheson (1694-1746), uważany za ojca szkockiej filozofii XVIII wieku, urodził się w północnej Irlandii w rodzinie pochodzenia szkockiego. Jego ojciec i dziadek byli prezbiteriańskimi duchownymi. Ten ostatni czuwał nad pierwszymi latami edukacji chłopca, który podczas nauki w szkole średniej zapoznał się z podstawami filozofii scholastycznej, w tym logiki. W czternastym roku życia Franciszek został wysłany na studia do Glasgow. Tam od razu został przyjęty na trzeci rok i już w 1712 roku uzyskał stopień Master of Arts, którym kończył się typowy kurs uniwersytecki.

10 II 1713 roku Hutcheson został wpisany do rejestru studentów teologii i pozostał w Glasgow przez następne sześć lat, pracując także w charakterze prywatnego tutora. Na katedrze teologii zasiadał wówczas profesor John Simson, którego wykłady miały ważny wpływ na rozwój intelektualny przyszłego filozofa.

Miejscowe władze kościelne atakowały Simsona za głoszenie nauk niezgodnych z oficjalnie obowiązującym w Kościele Szkockim *Wyznaniem Wiary*. Najbardziej poważne oskarżenie dotyczyło kwestii bytowej współistotności (*homousia*) Jezusa Chrystusa i Boga Ojca, co było równoznaczne z zarzutem antytrynitaryzmu. Kilkunastoletnie szyskany miały swój finał w orzeczeniu Zgromadzenia Generalnego¹ z 1729 roku, iż Mr. Simson nie nadaje się na wychowawcę przyszłych duchownych.

Po powrocie do Irlandii Hutcheson został duchownym miejscowego Kościoła prezbiteriańskiego. Jego kazania nie cieszyły się jednak uznaniem wiernych, którzy wywody o dobrym i złyliwym Bogu traktowali jako „próżne gadanie” (*idle cackle*), gdyż nie znajdowali w nich dobrze im znanych fraz o predestynacji, potępieniu, grzechu pierworodnym itp.

¹ Zgromadzenie Generalne (*General Assembly*) — najwyższy organ władzy w Kościele Szkockim; jego skład jest wybierany co roku spośród duchownych i osób świeckich.

W następnych latach Hutcheson prowadził szkołę średnią w Dublinie, a także brał aktywny udział w życiu intelektualnym irlandzkiej stolicy². Za namową przyjaciół, w 1725 roku wydał swoje pierwsze dzieło *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Ukazała się ono anonimowo, gdyż autor nie wierzył, że odniesie sukces. Rozprawa zyskała sobie jednak uznanie i już w następnym roku wyszło jej drugie, poszerzone wydanie. W 1725 roku „Dublin Journal” opublikował także sześć listów Hutchesona zawierających polemikę z koncepcjami etycznymi Hobbesa i Mandeville’a³. Trzy lata później autor *Inquiry* odpowiedział na krytykę swego dzieła, zamieszczoną na łamach „London Journal” i sygnowaną przez „Phila-retusa”. Owocem tej polemiki była rozprawa o zmyśle moralnym, która ukazała się w drugim z kolei dziele Hutchesona *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with illustrations of the Moral Sense* (1728). Jak wiadomo, właśnie ów „zmysł moralny” miał się stać pojęciem kojarzonym z Hutchesonem, choć ten ostatni przejął je od Shaftesbury’ego.

19 XII 1729 roku władze Uniwersytetu Glasgow wybrały Hutchesona na profesora filozofii moralnej. 30 XI następnego roku wygłosił on (po łacinie) swój wykład inauguracyjny *De naturali hominum socialitate*, w którym przedstawił koncepcję przyrodzonej życzliwości człowieka, stanowiącą trzon jego filozofii wyłożonej w dotychczas wydanych dwóch dziełach.

Tematyka wykładów Hutchesona obejmowała religię naturalną, etykę, filozofię prawa i filozofię polityki. Ponadto prowadził on seminaria, na których studenci czytali i komentowali dzieła starożytnych. Zajęcia takie były wówczas nowością na szkockich uniwersytetach, gdzie dominowało podawanie wiedzy w postaci wykładów. Inną innowacją było wprowadzenie angielskiego jako języka wykładowego. Nie oznaczało to wcale deprecjacji łaciny; wprost przeciwnie, właśnie dzięki Hutchesonowi odżyły w Glasgow zainteresowania literaturą klasyczną. Zgodnie z miejscową tradycją, w niedzielne wieczory wygłaszał także prelekcje na temat prawdziwości i wyższości chrześcijaństwa. Cieszył się on opinią znakomitego wykładowcy. Niektórzy studenci powtórnie uczęszczali na jego wykłady. Sława Hutchesona ściągała do Glasgow nie tylko Szkotów, ale także irlandzkich presbiterian i angielskich nonkonformistów. Wśród jego studentów było wiele znanych później osób, z których na pierwszym miejscu należy wymienić Adama Smitha; w 1759 roku on właśnie został profesorem filozofii moralnej w Glasgow.

Chociaż Hutcheson nie zajmował się bezpośrednio ówczesnymi kontrowersjami teologicznymi, wywarł wpływ na rozwój liberalnego trendu wśród presbiteriańskiego duchowieństwa. Charakterystyczne, że chociaż starał się on być w całkowitej

² Warto dodać, że w tym okresie w Irlandii nastąpiło znaczne ożywienie intelektualne. W pierwszym rzędzie należy tu wymienić George’a Berkeley’a oraz Williama Molyneux (1656-1698). Ten ostatni był współzałożycielem Dublin Philosophical Society (1683) i pierwszym sekretarzem Royal Irish Academy, a od 1685 r. członkiem Royal Society. Przełożył na angielski *Medytacje* Kartezjusza, korespondował z Locke’iem. Jego *Dioptrica nova* była przez dłuższy czas jedną z podstawowych prac z optyki.

³ Zostały one zamieszczone w zbiorze *A Collection of Letters and Essays on Several Subjects, Lately Published in the Dublin Journal* (London 1929), wydanym przez J. Arbuckle i wznowionym pięć lat później. W 1750 r. listy Hutchesona ukazały się w oddzielnym wydaniu pt. *Reflections Upon Laughter, and Remarks Upon „The Fable of the Bees”* (Glasgow 1750).

zgodzie z prezbiteriańską ortodoksją, studenci upatrywali w nim... socynianina. W czasie pobytu w Glasgow Hutcheson koncentrował się na swej działalności nauczycielskiej, stroniąc od życia towarzyskiego. W 1745 roku nie przyjął propozycji objęcia fotela profesora filozofii moralnej w Edynburgu.

W okresie swojej działalności akademickiej Hutcheson opublikował *Synopsis Metaphysicae* oraz *Philosophiae moralis institutio compendiaria libris ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens* (1742), a także wydał angielski przekład *Rozmyślań* Marka Aureliusza, które opatrzył biografią cesarza-filozofa oraz wprowadzeniem i przypisami, świadczącymi o dobrej znajomości filozofii stoickiej⁴. Już po jego śmierci ukazał się, napisany jeszcze w 1737 roku, *A System of Moral Philosophy* (1755), wydany wraz z przygotowanym przez W. Leechmanna⁵ życiorysem Hutchesona, a dwa lata później *Logicae compendium*, powstałe również w okresie działalności akademickiej w Glasgow.

2. Podstawowe założenia metodologiczne estetyki i etyki Hutchesona

Na tytułowej stronie pierwszego wydania *Inquiry* znalazła się zapowiedź „objaśnienia i obrony zasad hrabiego Shaftesbury oraz przedstawienia idei dobra i zła zgodnie z poglądami starożytnych moralistów”. W przedmowie Hutcheson formuluje także podstawowe założenia metodologiczne, którymi kierował się w swych dociekaniach. Wychodząc z założenia, że „żadna część filozofii nie jest ważniejsza niż poznanie ludzkiej natury oraz jej różnych władz i dyspozycji”, autor *Inquiry* twierdzi, że poznanie to winno być realizowane za pomocą metody empirycznej, a główne kryterium weryfikacji twierdzeń stanowi odwołanie się do faktów⁷. Badając władze poznawcze człowieka należy opierać się na faktach własnej świadomości.

Stosując wspomnianą metodę, Hutcheson stwierdza istnienie władz poznawczych, które nazywa zmysłami (*senses*)⁸. Dostarczają one umysłowi wrażeń i odczuć, umożliwiających formułowanie sądów dotyczących przedmiotów naszej percepcji. W ten sposób postrzegamy nie tylko świat fizyczny, ale także piękno i dobro. Zmysły, za pomocą których poznajemy cechy fizyczne, Hutcheson nazywa „zewnątrznymi”. Do poznawania piękna lub brzydoty służy natomiast „zmysł wewnętrzny”, nazywany

⁴ *The Meditationes of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*. Newly translated from Greek: with notes, and an account of his life. Glasgow 1742. Hutcheson przełożył ks. III-XII. Ks. I-II przetłumaczył jego były uczeń i późniejszy profesor greki, James Moor.

⁵ Był on studentem Hutchesona; później objął katedrę teologii.

⁶ F. Hutcheson: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. Ed. with introd, and notes by P. Kivy. Nijhoff, The Hague 1973, s. 23.

⁷ Leechmann pisze, że Hutcheson był zawsze przekonany, iż „prawdziwy system moralności (...) musi stanowić rezultat właściwej obserwacji (...). Tak jak badamy strukturę organizmów zwierząt, roślin czy systemu słonecznego, tak też należy badać naszą wewnętrzną strukturę, by stworzyć ścisłą teorię etyczną” (F. Hutcheson: *A System of Moral Philosophy in three books; (...)* pub. from the Original Manuscript by His Son Francis Hutcheson, M. D. To which is prefixed some Account of the Life, Writings, and Character of the Author by the Reverend William Leechmann, D. D. Vols. I-II, Glasgow-London 1755, vol I, s. XVI).

⁸ Termin ten jest nieco mylący, gdyż tradycyjnie rozumiane zmysły stanowią jedynie część tego, co oznacza tym terminem Hutcheson.

przezeń także „zmysłem piękna” (*sense of beauty*). Aprobata lub dezaprobatę ludzkich uczynków umożliwia nam „poczucie moralne”, czyli „zmysł moralny” (*moral sense*)⁹. Obie te władze cytowany autor określa wspólnym mianem „zmysłów wyższych”.

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue składa się z dwóch traktatów, które stanowią wykład dwóch teorii: estetycznej i etycznej. Oparte są one na założeniu istnienia owych zmysłów wyższych. Zgodnie z tytułem pierwszego traktatu, dotyczy on „piękna, porządku, harmonii i celowości” (*Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*). Drugi omawia „moralne dobro i zło” (*Concerning Moral Good and Evil*). Taka kolejność wykładu nie jest przypadkowa. Hutcheson rozpoczyna od estetyki, gdyż uważa, że zmysł piękna jest bliższy zmysłom zewnętrznym. Ponadto sądzi, że akceptacja istnienia owej władzy ułatwia przyjęcie założenia o istnieniu zmysłu moralnego.

W przeciwieństwie do zmysłów zewnętrznych działających prawie od samego urodzenia, zmysł piękna i zmysł moralny wymagają kształcenia. Jeśli jednak zostały one już wykształcone, to wtedy działają instynktownie, tak jak instynktownie reagujemy na dany smak czy dźwięk.

3. Percepcja piękna

Piękno, twierdzi Hutcheson, nie jest postrzegane za pomocą zmysłów zewnętrznych. Można bowiem postrzegać barwy czy dźwięki, nie postrzegając piękna obrazów czy muzyki. Z drugiej strony, w postrzeganiu piękna twierdzeń matematycznych lub prawd ogólnych, jak również piękna związków przyczynowo-skutkowych czy zasad moralnych, zmysły zewnętrzne w ogóle nie biorą udziału. Owa władza działa jednak jak zmysł: poczucie piękna jest natychmiastowe, konieczne i niezależne od naszej woli lub pożądania, a także „bezinteresowne” (czyli niezależne od naszej woli). Z różnych powodów możemy zrezygnować ze smacznej potrawy, ale nie stanie się ona dla nas przez to niesmaczna. Gdybyśmy nie posiadali zmysłu piękna, moglibyśmy opisywać rzeczy jako pożyteczne, wygodne, ciepłe czy lekkie, ale nigdy jako piękne.

Powyższe rozumowanie stanowi dla Hutchesona dowód na istnienie zmysłu piękna. Następnie przechodzi on do rozważań dotyczących samego piękna, które określa jako „jedność wśród różnorodności” (*Uniformity amidst Variety*)¹⁰. Przejawem tej jedności jest piękno przyrody: ziemi, roślin, zwierząt (zwłaszcza piór ptaków). Osobny rozdział (III) Hutcheson poświęca pięknu twierdzeń nauki, zwłaszcza twierdzeń matematycznych, odwołując się przy tym wielokrotnie do *Elementów* Euklidesa. Piękno to, jego zdaniem, zawiera się w fakcie, że owe twierdzenia są

⁹ W dalszym ciągu stosuję zamiennie (w zależności od kontekstu) terminy „zmysł moralny” i „poczucie moralne” dla oddania *moral sense*, którym posługuje się Hutcheson w odniesieniu do władzy postrzegania „zaczności” uczynków, a także doznawanego przez nas uczucia aprobaty („a nawet zachwyty”) wobec dobrego postępowania bliźnich. Podobna uwaga dotyczy „zmysłu piękna” i „poczucia piękna”.

¹⁰ F. Hutcheson: *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises. With an attempt to introduce a Mathematical Calculation in Subjects of Morality*. London 1725, s. 15. Dalej jako: *Inquiry*.

prawdami ogólnymi, które obejmują całą mnogość (często nieskończoną) konkretnych przypadków. Co do logiki to uważa jednak, że w jej aksjomatach zawiera się mało piękna, gdyż „są one zbyt nieokreślone, a jedność zbyt słabo widoczna”¹¹. Natomiast piękne są zasady i prawa fizyki Newtona.

W r. V Hutcheson zajmuje się zagadnieniem celowości i mądrości przyczyny sprawczej, o której możemy wnioskować na podstawie piękna, czyli prawidłowości (regularności) jej skutków¹². Przypadkowa regularność i prawidłowość jest bowiem — jego zdaniem — mało prawdopodobna. Piękno i harmonia sugerują zatem celowy charakter ich przyczyn. Prawdopodobieństwo przypadkowego powstania roślin czy zwierząt, nie mówiąc o człowieku, „zdaje się być zerowe” (*seems quite to vanish*)¹³. Prawdopodobieństwo, że Wszechświat jest urządzony celowo, „równa się prawie jedności”. Tak więc — konkluduje Hutcheson — tezę o celowości możemy uznać za pewną choć przytoczone rozumowanie nie może być uważane za dowód matematycznie ścisły¹⁴.

Przy okazji celowości w przyrodzie Hutcheson określa jako absurdalne „hipotezy kartezyjskie i epikurejskie”. W szczególności odnosi się to do koncepcji zakładającej możliwość wprowadzenia w ruch materii przez byt nie kierujący się żadnym celem. „Ta *conatus ad motum* [dążność do ruchu — S. Z.], nie mająca faktycznie kierunku, wydaje się być tak wielkim absurdem w kartezyjskim systemie, że zajmowanie się jej obalaniem jest poniżej godności zdrowego rozsądku”. Ci, którzy za przyczynę różnych zjawisk przyjmują jakąś niemyślącą „przyrodę” czy „przypadek”, nie są w stanie wyjaśnić występującej w świecie regularności, której istnienie „staramy się właśnie wykazać w pierwszych czternastu paragrafach tego rozdziału”¹⁵.

W r. VI-VII Hutcheson stara się usunąć sprzeczność między tezą o powszechności zmysłu piękna danego wszystkim ludziom, a oczywistym faktem różnic w percepcji piękna. W tym celu opiera się na twierdzeniu Locke’a, że umysł nie zawiera żadnych idei wrodzonych¹⁶. Wspomniane różnice biorą się — zdaniem autora *Inquiry* — z błędnych asocjacji idei piękna z innymi ideami, co nie jest dziełem samego zmysłu wewnętrznego. Na podstawie swego dotychczasowego doświadczenia, ludzie mogą wyciągać fałszywe wnioski. Tak np. strach jest zwykle rezultatem wpajanych nam przesądów lub niewiedzy. Ale poczucie piękna nie zależy też od intelektu. Jeśli ktoś nie posiada tego daru, na nic zdadzą się tu szkoła i książki, tak jak nie pomogą one niewidomemu postrzegać barw.

W ostatnim (VIII) rozdziale pierwszego ze wspomnianych traktatów Hutcheson wskazuje na funkcjonalny charakter piękna zawierającego się w przedmiotach, twierdzeniach czy postępowaniu ludzi. Jego zdaniem, dążenie do posiadania pięknych rzeczy stanowi silny bodziec do bogacenia się. Ludzie dążą do bogactwa,

¹¹ *Inquiry*, s. 15.

¹² Section V: *Reasonings about Design and Wisdom in the Cause, from the Beauty or Regularity of Effects*.

¹³ *Inquiry*, s. 53.

¹⁴ Hutcheson był świadom trudności, jakie rodzi posługiwanie się ideą nieskończoności: „Idea of Infinite is troublesome enough to manage in Reasoning” (*Inquiry*, s. 51).

¹⁵ *Inquiry*, s. 46.

¹⁶ Zdaniem Hutchesona, wrodzony jest tylko zmysł piękna, a nie idea piękna.

ponieważ umożliwia im ono zaspokajanie potrzeby piękna, harmonii, porządku, które czynią życie przyjemnym. Bogaci chcą mieć piękną służbę, piękne przedmioty, piękne domy itd. Poznanie praw przyrody umożliwia człowiekowi planowe i skuteczne działanie, a ich piękno utwierdza go w przekonaniu o boskiej mądrości i dobroci. Dotykając zagadnienia teodycei, do którego powróci jeszcze w ostatnim paragrafie drugiego traktatu. Hutcheson formułuje pogląd, że Bóg nie ingeruje bezpośrednio w prawa przyrody, w szczególności nie zawiesza ich, by zapobiec złu, gdyż „taka sytuacja zwalniałaby ludzi od wypełniania ich obowiązków”.

Związek piękna z postrzeganą przez nas jednolitością, harmonią i porządkiem, nie ma—zdaniem Hutchesona—charakteru koniecznego, a stanowi jedynie rezultat boskiej dobroci. Bóg dał ludziom zmysł wewnętrzny, by połączenie różnorodności stanowiło podstawę do zadowolenia. Gdyby ludzie byli wyposażeni w zmysł wewnętrzny przeciwnego rodzaju (tzn. gdyby podobało im się to, co brzydkie), to rozum i interes skłaniałyby ich do wykrycia i ukazania jedności w różnorodności, natomiast ów „odwrócony” zmysł wewnętrzny kierowałby ich w stronę dysharmonii, braku prawidłowości itp., co prowadziłoby do „dysonansu duszy”.

4. Percepcja dobra

Drugi traktat omawianego *Inquiry* stanowi wykład teorii etycznej Hutchesona. We *Wstępie* autor definiuje dobro moralne jako „ideę cechy postrzeganą w czynach drugiego człowieka, która to cecha wywołuje w nas bezinteresowną aprobatę dla ich sprawy”. Analogicznie, moralne zło, to cecha czynów wywołująca w nas bezinteresowną dezaprobatę dla ich sprawy. Ów czynnik bezinteresowności odgrywa tu istotną rolę i odróżnia dobra moralne od dóbr naturalnych (majątek, zdrowie, siła, rozsądek itp.), które przynoszą nam korzyść. Pochwalamy bowiem takie cechy, jak honor, wielkoduszność czy dobroć, podobnie jak potępiamy wiarołomstwo, okrucieństwo, niewdzięczność itp., choć nie przynosi to nam żadnej korzyści czy szkody. Z drugiej strony, współczujemy ofiarom zła, także zła naturalnego (ból, bieda, głód, cierpienie, śmierć itp.), nawet jeśli dokucza ono nam samym. Co prawda, w przypadku przestępców poczucie sprawiedliwego wyroku zmniejsza lub eliminuje współczucie okazywane skazanemu i usprawiedliwia to naturalne zło, jakim jest jego cierpienie. Jeśli my sami doświadczamy dobra, wtedy odróżnienie dóbr naturalnych (związanych z korzyścią) od moralnych może wymagać znacznego wysiłku. W przypadku osób trzecich, przychodzi nam to stosunkowo łatwo.

Postrzeganie dobra moralnego nie opiera się na obyczaju, przykładzie czy wykształceniu. Zdolność ta stanowi immanentny składnik natury ludzkiej. Każdy człowiek posiada zmysł moralny (*moral sense*), który umożliwia mu odróżnianie dobrych uczynków od złych. Władza ta wytwarza w nas, podobnie jak zmysł piękna, bezinteresowne uczucie (poczucie moralne), wyrażające się w naszej aprobacie lub dezaprobatie wobec postępowania innych ludzi. Za pomocą zmysłu moralnego możemy także oceniać nasze własne postępowanie, jeśli tylko inne czynniki, np. gwałtowne namiętności, nie zakłócają jego działania.

¹⁷ *Inquiry*, s. 97.

Warto zauważyć, że dla Hutchesona owa władza wartościowania jaką jest zmysł moralny, będąc zdolnością przyrodzoną, sama nie podlega ocenie moralnej. Nawiasem mówiąc, między innymi tę właśnie tezę negował jego najpilniejszy i najzdolniejszy uczeń, A. Smith, który swoją filozofię moralności oparł na pojęciu „sympatii” (*sympathy*), czyli współdoznawania¹⁸. „Gdy aprobata, z jaką nasz bliźni ogląda postępowanie trzeciej osoby, zgadza się z naszą — czytamy w jego *Teorii uczuć moralnych* — aprobujemy jego aprobatę i uważamy, że jest w pewnej mierze dobra moralnie; jeśli natomiast nie zgadza się z naszymi uczuciami, dezaprobuujemy ją i uważamy w pewnej mierze za moralnie złą”¹⁹.

Zakładając istnienie zmysłu (poczucia) moralnego, Hutcheson tym samym występuje przeciwko rozpowszechnionym w jego czasach racjonalistycznym systemom etycznym. „Czyż człowiek musi posiadać umysł Cumberlanda lub Pufendorfa — pyta retorycznie autor *Inquiry* — by zachwycać się wielkodusznością, ufnością, humanitaryzmem, wdzięcznością? Czy musi on przeprowadzać subtelne rozumowania, by dostrzegać zło w okrucieństwie, wiarołomstwie, niewdzięczności?”²⁰.

Podstawowa teza Hutchesona, do której powraca on wielokrotnie w drugim traktacie, głosi że interes nie jest ani źródłem naszych idei moralnych, ani nie stanowi podstawy aprobaty lub dezaprobaty postępowania bliźnich. Poczucia moralnego nie można przekupić: „Czy mamy pochylać kogoś, kto zdradził swój kraj, prowadzący z nami wojnę, na równi z bohaterskim obrońcą naszej ojczyzny, jeśli nawet ten pierwszy przysparza nam więcej korzyści?”²¹. Źródłem dobra moralnego nie jest też perspektywa pochwały czy pomnika, a nawet zbawienia wiecznego. Przyczyną dobrych uczynków — zdaniem Hutchesona — nie jest ani interes, ani rozumowanie, ale instynkt bezinteresownej życzliwości (*benevolence*), miłości do ludzi, skłaniający nas do działania dla dobra bliźnich. Bywa tak, że pod wpływem przejściowych namiętności i błędnej oceny natury innych ludzi, żywimy wobec nich nienawiść, ale jest to uczucie, które po zmianie okoliczności może ulec zmianie. Nasza nienawiść wywodzi się jedynie ze sprzeczności interesów i nie jest czymś przyrodzonym. Natura ludzka nie jest zdolna do chłodnokrwistej złości. Nagłe emocje sprawiają, że czasami traktujemy naszego wroga jako człowieka, który jest z gruntu moralnie zły, przypisując mu tę cechę jako nieuchronną i niezmienną. „Ale takiej istoty nie znajdziemy chyba wśród stworzeń dobrego Bóstwa”²².

Powyższa argumentacja jest bezpośrednio skierowana przeciwko teorii etycznej Mandeville’a, wyłożonej w jego *Bajce o pszczołach* i zakładającej, że źródłem moralności jest duma i interes własny jednostek. Natomiast dla Hutchesona, najbardziej naturalną cechą ludzkiej natury jest życzliwość (*benevolence*), czyli miłość do ludzi. Cechą tą obdarzył ludzi Stwórca, który sam jest „życzliwy w sposób

¹⁸ Smith, chociaż nazywa swego mistrza „genialnym filozofem”, podaje w wątpliwość istnienie zmysłu moralnego jako podstawowej i odrębnej władzy ludzkiego umysłu (A. Smith: *Teoria uczuć moralnych*. Warszawa 1989, s. 490-491).

¹⁹ Ibidem, s. 489.

²⁰ *Inquiry*, s. 115.

²¹ Tamże, s. 120.

²² Tamże, s. 134.

najbardziej powszechny i bezstronny. Nie możemy także wyobrazić sobie w ogóle, co jeszcze mogłoby zasługiwać na miano **doskonałości** (*perfection*), prócz życzliwości i tych cech, które są konieczne, by ją urzeczywistnić [...], trudno nam bowiem wyobrazić sobie jakieś inne rozumienie”. Stąd też „najlepszy stan istot myślących, ich największe i najbardziej godne szczęście, polega na powszechnej, rzeczywistej życzliwości”²³.

Życzliwość — zdaniem Hutchesona — może występować w różnych stopniach i formach. Natura sprawiła, że najsilniej realizuje się ona w kontaktach z naszymi bliskimi, gdy ponadto sami jej od nich doświadczamy, co wytwarza w nas towarzyszące życzliwości uczucie wdzięczności. Ale skłonność ta jest zasadniczo skierowana wobec wszystkich i potencjalnie odnosi się do każdego człowieka. Różne obiektywne warunki (np. odległość geograficzna czy odmienność kulturowa) sprawiają, że nie okazujemy jej wobec wszystkich, co zresztą byłoby niemożliwe ze względów praktycznych.

Takie rozumowanie pozwala Hutchesonowi na porównanie życzliwości do ciężenia powszechnego i sformułowanie swego rodzaju „prawa powszechnej życzliwości”, poprzez analogię do prawa odkrytego przez Newtona. „Tę powszechną życzliwość wobec wszystkich ludzi — czytamy w r. V cytowanego traktatu — możemy porównać z prawem grawitacji, które, jak się zdaje, rozciąga się na wszystkie ciała we Wszechświecie i [sprawia, że] podobnie jak miłość życzliwości (*the Love of Benevolence*), [przyciąganie] zwiększa się wraz ze zmniejszaniem się odległości, stając się najsilniejszym wtedy, gdy ciała wchodzą ze sobą w kontakt”.

Hutcheson zgadza się z poglądem Locke’a, że różne narody w różnych epokach kierowały się różnymi zasadami moralnymi, co stanowi argument przeciwko tezie o istnieniu idei czy zasad wrodzonych.. Na tej podstawie nie można jednak—jego zdaniem — negować istnienia przysługującego wszystkim ludziom zmysłu moralnego, podobnie jak różnorodność ocen estetycznych nie świadczy o braku zmysłu piękna, a różnice poglądów—o braku rozumu. Owa różnorodność zasad moralnych wynika zatem nie z braku czy niesprawności zmysłu moralnego, ale z takich czynników, jak np. różne pojęcia na temat dobra i szczęścia, nietrafny sąd, błędne rozumowanie, fałszywe wyobrażenie o boskich prawach czy „sekciarstwo i partyjniactwo rozwijające nietolerancję i nienawiść do wszystkich obecnych, inaczej myślących itp.”²⁵. Jednym z argumentów Hutchesona na powszechność i naturalność tego zmysłu moralnego jest reakcja małych dzieci na bajki. Skłaniają się one bowiem zawsze ku dobroci, nienawidząc postaci okrutnych, egoistycznych i zdradzieckich.

Życzliwość—zdaniem Hutchesona—stanowi podstawową motywację dobrych uczynków, ale na ostateczny rezultat mają także wpływ inne cechy, które właściwie użyte mogą sprzyjać pomnażaniu dobra, bądź też, jeśli są wykorzystywane w złych intencjach, potęgować zło moralne. Autor *Inquiry* wymienia w tym kontekście rozsądek, dobrą pamięć, wyobraźnię, pracowitość, wytrzymałość na trudne warunki lub ból, pasję badawczą, a także pogardę wobec bogactwa, obmowy czy śmierci.

²³ *Inquiry*, s. 276.

²⁴ Tamże, s. 198-199.

²⁵ Tamże, s. 187.

Jeśli cechy te służą dobru, zwiększają one nasze uczucie aprobaty (miłości) okazywane ich posiadaczowi. Jeśli jednak ten ostatni wykorzystuje je ze szkodą dla społeczeństwa, to jedynie wzmagają one naszą dezaprobatę (nienawiść) wobec jego postępowania. Hutcheson jest zdania, że należałoby je nazwać „raczej cechami przyrodzonymi, niż zaletami moralnymi”²⁶.

Powyższa kwestia wiąże się ściśle z zagadnieniem mierzalności wartości moralnej ludzkich czynów. Dla Hutchesona bowiem moralne dobro i zło są stopniowalne. W związku z tym w r. III omawianego traktatu podaje on metodę „obliczania moralności”²⁷. Stanowi ona próbę stworzenia teorii etycznej zbudowanej na wzór *Elementów* Euklidesa. W tym celu Hutcheson wprowadza pięć aksjomatów, w oparciu o które formułuje następnie sześć twierdzeń dotyczących wartości moralnej ludzkich czynów. A oto trzy z tych twierdzeń:

Tw. 1. Moralna wartość czynu dokonanego przez daną osobę, czyli ilość dobra publicznego (*publick good*), które uczyniła ona dla ludzkości, jest wprost proporcjonalna do jej życzliwości i zdolności, czyli:

$$M = B \times A, \text{ gdzie:}$$

M — moment dobra; A — zdolności (*abilities*).

Tw. 2. Ilość osobistego dobra, czyli korzyści (*interest*), które dana osoba uczyniła dla siebie, jest wprost proporcjonalna do jej egoizmu i zdolności, czyli:

$$I = S \times A, \text{ gdzie:}$$

I — Korzyść własna; S — egoizm, samolubstwo (*self-love*).

Tw. 6. Życzliwość nie jest jedyną motywacją naszych uczynków. Oprócz niej często występuje egoizm, który może ją wzmacniać lub też wchodzić z nią w konflikt (gdy przychodzi komuś spełnić dobry uczynek kosztem własnego trudu i cierpienia, lub gdy uczynek ten naraża go na szkodę).

W pierwszym przypadku dla tw. 6 mamy:

$M = (B + S) \times A = A \times B + A \times S$, skąd: $A \times B = M - A \times S = M - I$, czyli:

$$B = \frac{M - I}{A}.$$

W drugim przypadku:

$M = (B - S) \times A = B \times A - S \times A$, skąd: $B \times A = M + A \times S = M + I$, czyli:

$$B = \frac{M + I}{A}$$

Tak więc, konkluduje Hutcheson, większym przejawem życzliwości jest uczynek, któremu towarzyszy mniejszy interes własny. Jeśli jednak interes ten jest sprzeczny z życzliwością, a mimo to podporządkowuje się jej, wtedy powinien on być dodany do momentu dobra, by zwiększyć wartość moralną uczynku, czyli wielkość życzliwości. W tym ostatnim przypadku interes osobisty oznacza wszelką korzyść, którą dana osoba mogłaby uzyskać przez zaniechanie uczynku.

²⁶ *Inquiry*, s. 168.

²⁷ W czwartym wydaniu *Inquiry* Hutcheson zrezygnował z tego pomysłu i gruntownie przerobił § 11 i 12, jak również usunął wszystkie „obliczenia”.

W § 11 Hutcheson powtarza powyższe założenia i wywody w odniesieniu do zła moralnego, wprowadzając dodatkowo pojęcie momentu zła i nienawiści **H** (*hatred*). Przez tę ostatnią rozumie on „skłonność, która prowadzi nas do zła (będącą najczęściej jedynie egoizmem nie biorącym pod uwagę swoich skutków)”²⁸.

Jak łatwo zauważyć, powyższa metoda służy nie tyle do obliczania wartości moralnej uczynków, co stanowi pewien sposób jej szacowania. Hutcheson nie podaje bowiem żadnych miar ilościowych dla wprowadzonych przez siebie zmiennych, a operuje jedynie relacjami „większy”, „równy”, „mniejszy”. Tak np. powiada, że niewielkie dobro uczynione wielu osobom, któremu towarzyszy zarazem wielkie zło dla kilku, należy zakwalifikować jako zło; natomiast wielkie dobro wyrządzone kilku osobom może przewyższyć niewielkie zło uczynione dla wielu. W tym duchu utrzymana jest też bodaj najśłynniejsza maksyma Hutchesona, która stała się później sztandarowym hasłem utilitaryzmu; „**Najlepszym jest to działanie, które przyczynia się do jak największego szczęścia jak największej liczby ludzi**”. Analogicznie określa on jako najgorsze to działanie, które przysparza największej nieszczęścia największej liczbie ludzi²⁹.

Autor *Inquiry* zdawał sobie sprawę, że jego pomysł „obliczania moralności” może zostać przyjęty jako — by użyć jego słów — „coś ekstrawaganckiego i dziwaczego”. Sądził jednak, że takie podejście pozwoli na wyprowadzenie „wielu interesujących twierdzeń”. Dla przykładu przedstawia „wywód, który, jak się zdaje, powinien ucieszyć nas w jak najwyższym stopniu”. Chodzi mianowicie o starą stoicką tezę, że cnota człowieka (mędrca) nie zależy od jego pozycji społecznej. Hutcheson uważa, że teza ta stanowi konsekwencję jego „matematycznego” rozumowania. „Żadne zewnętrzne warunki losu, żadne niezależne od człowieka bariery, nie mogą być dla nikogo przeszkodą, by wykazać się najbardziej dzielną cnotą. Nawet niewielki moment dobra wspólnego, który może uczynić każdy, nabiera tym większej wartości, im mniejsze są (przyrodzone lub nabyte) możliwości sprawcy. W określonych przypadkach ułamek wyrażający stopień życzliwości może stać się bardzo wielki. Tak więc, bohaterami mogą być nie tylko królowie, politycy czy wodzowie, ale także uczciwi kupcy, dobrzy przyjaciele, lojalni doradcy, hojni i gościnni sąsiedzi, kochający mężowie i ojcowie itp.”³⁰.

Do wywodów tego rodzaju, czyli opartych na wprowadzonej przez siebie „metodzie matematycznej”, autor *Inquiry* powróci jeszcze w ostatnim rozdziale drugiego traktatu (§7), gdzie podaje 14 przykładów oceny stopnia i zła ludzkich uczynków. Akcentuje tam moralną wartość postaw i czynów prospołecznych przynoszących pożytek ogółowi, a nie tylko samemu sprawcy. Zgodnie z jego poprzednimi rozważaniami, główną motywacją tych prospołecznych zachowań jednostek jest życzliwość, miłość do ludzi. Wśród innych przyczyn skłaniających ludzi do takich zachowań

²⁸ *Inquiry*, s. 173.

²⁹ *Inquiry*, s. 164. M. Ossowska jest zdania, że takie wypowiedzi Hutchesona pozwalają (przy pewnych uzupełnieniach jego koncepcji) włączyć go do obozu utilitarystów (M. Ossowska: *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*. Warszawa 1966, s. 206).

³⁰ *Inquiry*, s. 178.

Hutcheson wymienia także współczucie, które uważa za odruch przyrodzony i niezależny od obyczaju, wychowania czy wykształcenia.

W końcowej części drugiego traktatu (r. VII) autor *Inquiry* przechodzi do przedstawienia własnej filozofii prawa, opartej na wyłożonej uprzednio teorii zmysłu moralnego, podkreślając, że filozofia ta „abstrahuje od wszelkiego prawodawstwa ludzkiego i boskiego”³¹. Jej podstawą jest, podobne do kaniowskiego, pojęcie obowiązku moralnego, który wypływa z nakazów sumienia utożsamianego ze zmysłem moralnym. Gdyby wszyscy ludzie słuchali tego wewnętrznego głosu — twierdzi Hutcheson — gdyby kierowali się w swym postępowaniu życzliwością mającą na widoku dobro ogółu, wtedy prawo stanowione nie byłoby potrzebne. Ponieważ jednak głos ten jest zagłuszany przez egoizm, emocje czy słabość rozumu, konieczne staje się obwarowane sankcjami prawo stanowione, nad realizacją którego czuwa prawodawca posiadający odpowiednią siłę, by je egzekwować.

Za jedno z głównych zadań filozofa-moralisty Hutcheson uznaje wykazanie, że życzliwość i dążenie do dobra ogółu winny stać się podstawowym, jeśli nie jedynym, motywem naszego postępowania. W tym celu filozof musi uświadomić ludziom, że pierwotnym źródłem moralności jest zmysł moralny. O tej pierwotności — zdaniem autora *Inquiry* — świadczy m. in. fakt, że również prawa stanowione podlegają ocenie tego zmysłu. Ludzie mówią bowiem o dobrym lub złym prawodawstwie, w zależności od tego, czy służy ono dobru ogółu. Dotyczy to nawet prawa boskiego, o którym powiada się najczęściej, że jest dobre, święte itp. Chociaż tutaj, w przeciwieństwie do prawa ludzkiego, inna ocena nie miałaby sensu, jeśli zważyć, że wola boska stanowi przyczynę samego zmysłu moralnego ludzi i wszelkiej życzliwości.

W dalszym ciągu swych wywodów Hutcheson wprowadza rozróżnienie między obowiązkiem (moralnym) a nakazem. W przypadku prawa stanowionego nakaz staje się obowiązkiem, jeśli towarzyszące mu sankcje współgrają z naszym poczuciem moralnym, by pobudzić nas do czynu, który oceniamy jako dobry. I odwrotnie, jeśli sankcje (nagrody lub kary) kłócą się z naszym poczuciem moralnym, wtedy mówimy, że ulegamy pokusie korzyści lub działamy pod przymusem.

5. Prawa i uprawnienia jednostki

W ostatniej części *Inquiry* autor przechodzi do omówienia kilku rodzajów praw, które odnoszą się do jednostki; większość z nich nazywana jest dziś prawami człowieka. Dla odróżnienia od praw stanowionych (*laws*), posługuje się tu terminem *right*, co M. Ossowska tłumaczy jako „uprawnienie”³². Z braku miejsca ograniczyć się tu jedynie do zasygnalizowania niektórych z tych uprawnień.

Jeden z podziałów wprowadzonych przez Hutchesona dotyczy uprawnień niezbywalnych i zbywalnych. Do tych pierwszych zalicza on prawo do własnego zdania. Nie można odebrać człowiekowi prawa do posiadania jego własnego sądu czy emocji, nie można nakazać mu myśleć lub czuć zgodnie z czyjąś wolą. Niezbywalne

³¹ *Inquiry*, s. 249.

³² M. Ossowska: Op. cit., s. 209. W dalszym ciągu dla oddania angielskiego *right* posługuję się zamiennie, w zależności od kontekstu, terminami „uprawnienie” i „prawo”.

jest również prawo do ochrony własnego życia i ciała, a także „prawo służenia Bogu w sposób, jaki uznaje się za najbardziej odpowiedni”³³.

Dużą rangę przypisuje Hutcheson prawo do posiadania i dysponowania własnym majątkiem. Jest on przy tym zdania, że „co najmniej 9/10” rzeczy zaspokajających ludzkie potrzeby stanowi rezultat trudu i pracy. Sama tylko życzliwość nie stanowi jednak dostatecznej podstawy dla pracowitości. Stąd też, ta ostatnia musi być „pobudzana przez prawo do posiadania owoców własnej pracy, gromadzenia towarów na przyszłość, ich sprzedaży, przekazywania przyjaciółom, dzieciom, krewnym, jak również przez prawo do sporządzania testamentu”³⁴.

Co się tyczy władzy państwowej, to Hutcheson opowiada się za koncepcją umowy społecznej. Twierdzi bowiem, że obywatele przekazują rządzącym część swoich praw zbywalnych. Rząd nie może jednak mieć władzy absolutnej. Jego funkcjonariusze winni podlegać określonym ograniczeniom, „jakie podpowiada rozsądek”. W szczególności, żadna władza nie może naruszać niezbywalnych praw człowieka³⁵. Jest natomiast powołana do tego, by w jak najlepszy sposób zapewnić realizację dobra wspólnego, przeciwdziałać wzajemnemu wyrządzaniu sobie krzywd oraz bronić przed wrogiem zewnętrznym. Do tego celu musi dysponować odpowiednią siłą. Taką władzę Hutcheson nazywa „cywilizowaną”, a prawo do jej powołania traktuje jako jedno z podstawowych uprawnień człowieka. Jej przeciwieństwem jest „władza despotyczna”, która realizuje jedynie interesy rządzących i nie dba w ogóle o dobro poddanych. W tym przypadku nie ma mowy o żadnej umowie społecznej czy nawet milczącym przyzwoleniu obywateli.

Warto podkreślić, że ów warunek aprobaty nie odnosi się—zdaniami Hutchesona — do prawa Boskiego. Bóg kieruje bowiem ludźmi, nie pytając ich o zdanie. Każdy śmiertelnik powinien podporządkować się Jego prawom, stworzonym dla dobra społeczeństw i jednostek. Kierują one człowieka ku dobru lepiej, niż jego własny, nawet wielki rozum i rozsądek. Źródłem prawa Boskiego jest Jego wszechobejmująca życzliwość, a ustanowiony przez Niego system kar i nagród służy przestrzeganiu tego prawa dla powszechnego dobra.

Hutcheson nie zgadza się z poglądem, że Bóg ma prawo panować nad światem, ponieważ go stworzył, ludzie zaś winni okazywać Mu posłuszeństwo, ponieważ są Jego stworzeniami. Posłuszeństwo okazywane Stwórcy winno stanowić wyraz naszej wdzięczności za Jego życzliwość. Choć w tym przypadku obok życzliwości należy jeszcze wziąć pod uwagę również Jego nieskończoną mądrość i moc.

Należy dodać, że w obu omawianych tu traktatach Hutcheson opiera się na założeniu o dobroci Boga, choć nie zawsze się doń odwołuje w swoich wywodach. W ostatnim paragrafie drugiego traktatu stwierdza, że teza o dobroci Boga, aczkolwiek powszechnie aprobowana, nie jest dowodliwa *a priori* na podstawie twierdzenia o Jego istnieniu. Jej prawdziwość jest natomiast wielce prawdopodobna, jeśli wziąć

³³ *Inquiry*, s. 276.

³⁴ Tamże, s. 268.

³⁵ „Żadna mądrość, dobroć czy inna cecha nie uprawnia nikogo, jeśli nie otrzymał na to wyraźnej lub milczącej zgody innych ludzi, do tego, by nakazywać im cokolwiek, dysponować owocami ich pracy lub narzucać im jakiegokolwiek prawa” (*Inquiry*, s. 274).

pod uwagę „całe urządzenie przyrody, które wydaje się być w oczywisty sposób zaprojektowane i obmyślane dla dobra całości. Przypadkowe nieszczęścia zdają się być koniecznym elementem w mechanizmie służącym realizacji jej największego dobra”. Jednym ze świadectw dobroci Stwórcy jest zmysł moralny dany istotom myślącym po to, by zachwycały się one czynami inspirowanymi troską o dobro innych ludzi.

Tak więc Hutcheson dowodzi istnienia Boga w oparciu o argument znany w historii filozofii jako fizyko-teologiczny. „Cała dostrzegalna konstrukcja świata daje nam wyobrażenie o nieograniczonej mądrości i sile Stwórcy”³⁶. Argument ten był powszechnie wykorzystywany przez filozofów szkockiego Oświecenia (za wyjątkiem Hume’a), w czym, z pewnością, nie ma zasługa myśliciela z Glasgow.

W następnych pracach Hutcheson dokonywał pewnych modyfikacji swojej teorii etycznej³⁷, zachowując wszakże jej zasadnicze ramy. Tak np. w *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* jako kolejny zmysł wewnętrzny pojawia się „poczucie społeczne” (*public sense*). Chodzi tu o takie prospołeczne nastawienie, któremu nie towarzyszy oczekiwanie rewanżu lub jakichś innych egoistycznych korzyści. Pochodzenie tego pojęcia jest wyraźnie stoickie, posługiwali się nim zarówno Ciceron, Seneka, jak i Marek Auteliusz, chociaż *publick sense* Hutchesona nie pokrywa się w pełni z łacińskim *sensus communis*³⁸.

W *System of Moral Philosophy* pojawiają się jeszcze kolejne zmysły wewnętrzne, a mianowicie: „poczucie sympatii” (*a sense od sympathy*), utożsamiane z *publick sense*, a także „poczucie honoru” (*a sense of honour*) oraz „poczucie godności i przyzwoitości” (*a sense of dignity and decency*). Modyfikacje te nie dotyczą jednak występującego we wszystkich dziełach Hutchesona pojęcia powszechnej i bezinteresownej życzliwości (*universal benevolence*), stanowiącej dlań główny przedmiot aprobaty moralnej.

³⁶ *Inquiry*, s. 278.

³⁷ Warto zauważyć, że swą teorię estetyczną wyłożył Hutcheson od razu w roku 1725 i już do niej nie powracał. Obok *Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, problematyka estetyczna znajduje się w trzech rozprawach o śmiechu, zamieszczonych 5, 12 i 19 lipca w „Dublin Journal” jako listy do redaktora (James Arbuckle). W 1973 r. Peter Kivy dołączył je do swej edycji tego dzieła.

³⁸ Na temat pojęcia *sensus communis* u moralistów rzymskich zob.: S. Zabieglik: *Krzywe zwierciadło filozofii, czyli Z dziejów pojęcia zdrowego rozsądku*. Warszawa 1987, s. 41-43.