

MARKO WEILGUNY

S Humom do etike brez metafizike in normativnosti

With Hume to an Ethics Without Metaphysics and Normativity

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem koherentnosti opusa Davida Huma, kar se tiče znanstvene utemeljenosti njegove filozofije nasproti njeni praktični uporabnosti. V okvirih, ki jih vzpostavi sam Hume, članek konkretnije preverja, ali je mogoče njegovi analizi etike pripisati apodiktično resničnost, ki je pridržana demonstrativnim znanostim, oziroma ali je mogoče njegova dela, kolikor se nanašajo na področje etike, utemeljiti v kakšnem drugačnem okviru. V članku raziščemo dozdevno nezdružljivost znanstvenega pristopa k epistemologiji, ki je Humov bolj znani prispevek k zgodovini filozofije, in tega, kar se ponekod zdi kot etnografsko opazovanje delovanja etike, ki ob površni interpretaciji ne dosega ravni filozofskega motrenja. V članku se poglobimo v vprašanje, kaj sploh ostaja etiki, če ni utemeljena z metafiziko in se ob tem odpoveduje tudi normativnosti.

Ključne besede: človekova narava, epistemologija, etika, metafizika, praktičnost.

Abstract: The article deals with the question of the coherence of David Hume's work, in terms of the scientific validity of his philosophy as opposed to its practical applicability. Within the framework established by Hume himself, the article examines more concretely whether his analysis of ethics can be attributed the apodictic reality reserved for the demonstrative sciences, or whether his works, insofar as they relate to the field of ethics, can be justified in some other context. In this paper we explore the seeming irreconcilability of the scientific approach linked with epistemology, which is Hume's better-known contribution to the history of philosophy, and what at times appears as an ethnographic observation of the workings of ethics, which, when superficially interpreted, does not reach the level of philosophical reasoning. In this paper we explore the question of what is there left for ethics if it is not grounded in a metaphysics, and if it renounces claims for normativity.

Keywords: epistemology, ethics, human nature, metaphysics, practicality

1. UVOD

V spremni študiji k slovenski izdaji Humovih *Raziskovanj človeškega razuma* Frane Jerman lepo povzame filozofijo tega velikega angleškega misleca in njen domet:

Ko danes prebiramo eseje Davida Huma, moramo priznati, da nas še danes budijo iz „dogmatskega dremeža“ in nas opozarjajo na ustvarjalnost filozofske misli, ki jo lahko zanikajo samo tisti, ki spiyo na udobnih ležiščih naivnega realizma ali kateragoli dogmatizma. (Jerman 1974, 28)

V svojem času dokaj neznani avtor je nekaj mesecev pred svojo smrtjo v pismu prijatelju zapisal, da se mu bo, kot kaže, zgodilo to, da čeprav je že precej v letih, pravične sodbe svojih del ne bo doživel. In če so nekatera poznejša dela, predvsem njegovi eseji in zgodovinopisje, vendarle dosegla določeno mero odmevnosti in ugleda, pa tega ni mogoče reči za njegova najbolj ključna dela, vključno z *Razpravo o človeški naravi*. Zanj je tudi Hume sam svojemu prijatelju lordu Kamesu zapisal, da je na svet prišla kot »mrtvorojeno dete« (Greig 1932), čeprav se je k njej večkrat vračal in v javnosti na različne načine poskušal vzbuditi večje zanimanje zanj. Kljub vsemu je vseskozi ostajal prepričan o zgodovinskem pomenu svojega dela.

„Dogmatski dremež“, iz katerega je tudi Immanuel Kanta po njegovih lastnih besedah prebudil prav Hume, je precej pripomogel k temu, da je ta novoveški filozof začel pridobivati pomen in sčasoma dobil mesto, ki ga ima danes v zahodni filozofiji.

Zares se zdi, da je Hume že v svojih poznih dvajsetih letih oblikoval sistem, ki ga je v poznejših delih samo še izpopolnjeval in nadgrajeval, vse izvirne ideje pa samo še razvijal, saj jih je v taki ali drugačni obliki oblikoval že v eni izmed knjig svoje *Razprave*.

Če je tri dele *Razprave* za časa svojega življenja poskušal predelati na bolj berljiv način v dveh ločenih knjigah *Raziskovanj*, je to storil predvsem zato, ker je bil prepričan,

da je vsebina zanimiva in vredna obravnave, njegove izpeljave pa dobre, toda ne pretirano zanimive.

Toda na neki način se je prav zaradi poskusov popularizacije svojih del znašel ujet med dve kritiki s precej nasprotnih bregov. Po eni strani so Huma kritizirali zaradi njegovega napada na metafiziko, ki pa je (kot je pogosto narobe razumljeno) sploh ne želi izničiti, temveč samo omejiti na njen resnični doseg. V tem pogledu njegovo delo pozneje nadaljuje Kant (Kant 2020), Hume pa se leta 1761 z vsemi svojimi deli znajde celo na seznamu prepovedanih knjig (*Index librorum prohibitorum*).

Po drugi strani pa ga kritizirajo, ker je solipsizmu, ki mu je zaradi njegovega skeptičnega stališča do metafizike in možnosti spoznanja potencialno grozil, ubežal v filozofijo intimno prezentne imanence. Terence Penelhum navaja, da se je A. E. Taylor leta 1927 v svojem predavanju o Leslieju Stephenu spraševal, ali je Hume sploh filozof ali le »zelo pameten mož« (Norton 1994, 117). V tem smislu naj se Humov bolj praktičen opus sploh ne bi zdel filozofski.

Kako torej videti celoto Humovega opusa? Kako videti njegovo pot od izrazito znanstvenega pristopa do epistemologije proti skorajda etnografskemu opazovanju delovanja etike? Sta pristopa v svoji različnosti nezdružljiva in shizofrena ali pa celovitost Humovega opusa vendarle v sebi ima smoter in koherentnost?

V nadaljevanju si bomo podrobneje ogledali, kako Hume z razvijanjem svoje epistemologije in njenega omejevanja metafizike postavlja ogrodje za utemeljitev etike zunaj konvencionalnih okvirov normativnosti v človekovi naravi.

2. OMEJITEV METAFIZIKE

Zanimiv in gotovo pomensko bogat je že podnaslov njegove *Razprave*: „Poskus vpeljave eksperimentalne metode razmišljanja v moralne predmete“. Razvijajoča se znanost sedemnajstega stoletja se je začela razraščati na vsa področja človekovega delovanja in razmišljanja.

Glavna skrb filozofije sedemnajstega stoletja je bila ideja znanosti o naravnem svetu. Humova glavna skrb pa je bila razširitev take znanosti na človeka, da bi tako ustvaril nekaj, kar so včasih poimenovali 'moralna znanost'. (Woolhouse 1988, 134)

V svoji knjigi, posvečeni empiristom, R. S. Woolhouse lepo umesti Humova prizadevanja. V resnici je bila to glavna Humova skrb in tako tudi sam v svojih delih večkrat omenja svoje predhodnike v tem pogledu. Prvi med njimi je bil gotovo Francis Bacon, ki je začel kritično in z novoznanstvenim pristopom obravnavati človeka, vsekakor pa je bil za Huma največji junak znanosti tiste dobe njegov skoraj sodobnik Isaac Newton. F. H. Heinemann, ki je točno dvesto let po objavi Humove prve *Razprave* objavil nekatera njegova do tedaj neznana pisma, se je v spremni študiji med prvimi lotil prav njegove znanosti o človeku. V svoji študiji tako sledi razvoju Baconove zahteve po tem, kar imenuje *doctrina de homine* (Heinemann 1940, 52–62). In prvi, ki jo je začel izpolnjevati, je bil Thomas Hobbes. Ta je človeka nekoliko kartezijansko razdelil na substancialno in miselno bitje – človek kot naravno bitje in človek kot politično bitje. Človekova narava se pri Hobbesu razvije v smer zagotavljanja preživetja v stanju vsesplošne vojne vseh proti vsem. (Hobbes 1998)

Njemu nasproti Heinemann postavlja Alexandra Popa, sicer bolj znanega kot pesnika. O izvirnosti njegovih idej sicer izrazi nekaj dvoma in jih vidi morda kot izpeljave misli Leibniza, Shaftesburyja ali Boiligbroka, nikakor pa jim ne odreka njihove teže. Huma umesti kot duhovnega potomca tako Hobbesove vizije kot Popovega nesistematičnega optimizma. Raje kot znanost je Pope namreč razvijal bolj splošen in predvsem bolj poljuden, zemljevid človeka, v katerem je želel poudariti le nekatere vidike.

Če je glavna snov Humovega raziskovanja prišla do njega preko Bacona in Hobbesa, je metoda, ki jo je razvijal, svoj izvor našla pri drugem velikem empiristu, Johnu Locku. Ko

se je Hume ukvarjal s človekom, je to torej hotel početi izrazito znanstveno. V tem duhu se je vnaprej odpovedal nekaterim metafizičnim predpostavkam in se je obravnave človeka lotil najbolj znanstveno, kot si je to lahko zamislil – z razvitim epistemološkim aparatom. (Hume 1975)

3. OD EPISTEMOLOGIJE ...

Epistemologijo, ki je njegov največji in najodmevnejši prispevek v zgodovini filozofije, je Hume razvil v prvi knjigi *Razprave*, ki je naslovljena *O razumu* (*Of the Understanding*), in v knjigi *Raziskovanje človeškega razuma*.

Vtis in predstava, ki sta osrednja pojma Humeove epistemologije, sta med seboj v določenem razmerju. Vse naše predstave (*ideas*), ki so šibkejšje zaznave, izvirajo iz močnejših zaznav, ki jih imenujemo vtisi (*impressions*), misliti pa ne moremo ničesar, česar nismo videli in čutili v svojem duhu. (Hume 1974) Z vpeljavo natančnejše terminologije je Hume sicer izpopolnil Lockov nauk, a oba, tako Locke kot Hume, sta zavračala vrojene ideje (1974; Locke 1975). Upravičeno ju tako označujemo z izrazom empirista, saj sta bila prepričana, da vse zaznavanje izvira iz čutno zaznavnega sveta – iz empirije.

Predstave so posnetki izvirnih vtisov. Ko se nekaj prvič pojavi v človeški duši, nastopi kot vtis, močna zaznava. Hume teh zaznav ne omejuje na pet zunanjih čutil, ampak jim dodaja tudi strasti in čustva, ki jih lahko označimo kot »miselne« zaznave. Ko pa se potem teh vtisov spominjamo, izgubijo svojo moč ob tem, da niso neposredno prisotni in postanejo predstave. Pravo miselno delo tako operira s predstavami. (1974)

Zanimivo je, da Hume ne posveča pozornosti temu, kako sploh pridemo do zaznav zunanjega sveta, kar v precejšnji meri zaposluje nekatere njegove predhodnike, med katerimi bi našli tudi Locka. Hume se z zaznavami ukvarja po tem, ko smo jih že pridobili.

Na podlagi razdelitve zaznav na vtise in predstave pa pridemo do pomembnega in

včasih težje razumljivega odnosa Huma do metafizike. Da bi ga lahko predstavili, moramo najprej pogledati njegovo razdelitev znanosti. Znanosti se ločijo na tiste, ki se ukvarjajo z zunanjimi dejstvi (izvor vtisov), in na tiste, ki se ukvarjajo s predstavami in njihovimi medsebojnimi odnosi. S tem smo zajeli vse mogoče predmete raziskovanja. Kar ni odvisno od dejstev in je preverljivo z intuicijo ali na demonstrativen način zgolj z mišljenjem, so deduktivne znanosti, ki se ukvarjajo s predstavami. Za resničnost je dovolj zgolj načelo neprotislovnosti. Dejanskost, dejstvenost tu nimata posebnega pomena. Vsota notranjih kotov v trikotniku bi bila enaka dvema pravima kotoma, četudi v stvarnosti ne bi obstajal noben trikotnik. Takšne znanosti Hume poimenuje z izrazom *apriorne*. (Hume 1974)

Na drugi strani pa imamo znanosti, ki se ukvarjajo z dejstvi, dejanskostjo, in zaradi Humovega odnosa do teh znanosti lahko dobimo vtis, da zavrača vsakršno možnost spoznanja, vsako metafiziko. Na tem mestu je bil Hume deležen mnogih kritik in je bil zares redko pravilno razumljen - pravilno ga je na primer razumel Kant, ki je svojo filozofijo po prebuditvi iz »dogmatskega dremeža« začel razvijati prav na tej točki (Kant 2020). Tem znanostim Hume pravi *aposteriorne* znanosti. Tu kaže omeniti predvsem analizo *vzročne zveze*, ki nam bo mogla pojasniti Humovo stališče. Vzročna zveza je vedno stvar aposteriornosti. Vzrok in učinek sta lahko samo dejanska in v svoji stvarnosti sta med seboj strogo ločena. Sklepanje o vzroku ne more biti nikoli hipotetično oziroma v znanosti ne bi smelo biti.

Hume nima težav s tem, da verjamemo kakršnim koli odnosom med predstavami. Te so namreč intuitivno ali demonstrativno očitne [...] Toda zelo poglobljeno se sprašuje, kakšna »je narava dokazov, ki nam zagotavljajo kar koli v zvezi z ... zunanjimi dejstvi«. (Woolhouse 1988, 141)

Hume tako ne zavrača vsakršnih prepričanj, če se nanašajo na odnose med predstavami. Skeptično pa se loteva obravnave tega, ali je

mogoče imeti podobna prepričanja, kar se tiče zunanjega sveta dejstev. Kot možen odgovor obravnava pojem *vzročne zveze*, ki se kaže kot edini možni dokaz za to, da bi lahko razumeli stvarnost, ki jo poskušamo spoznati.

A za Huma vzročna zveza ni znanstveno sprejemljiva metoda. (Hume 1974) Vsakršne posledice so z vzrokom povezane zgolj preko naše *navade*. Ne vemo zares, ali bo sonce jutri znova vzšlo, čeprav bi bili to zagotovo pripravljene zatrditi. In če kamen spustimo, smo prepričani, da bo padel, toda tako smo prepričani zgolj zato, ker smo to videli vselej doslej. Toda gotovosti v tem oziru nimamo in vse, s čimer moremo operirati, je izjemno velika verjetnost. Izkustveni sklepi tako izvirajo iz navade in ne iz nekega pravilnega deduktivnega apodiktičnega sklepanja, opozarja Jerman:

S svojo analizo vzročnosti in nujne zveze, ki smo ju tu na kratko povzeli, je predvsem dokazal, da vzročnosti ne moremo demonstrativno dokazati, in da so nam sile, ki stoje za tem odnosom, neznane in nedokazljive, ker so zgolj naše predpostavke. Zato velja našim izkustvenim sklepanjem zgolj verjetnost in v nobenem primeru ne apodiktična resničnost. Ta je prihranjena samo demonstrativnim znanostim. (Jerman 1974, 20)

4. ... PREKO POTREBE PO PRAKTIČNOSTI ...

Tako se nam lahko porodi vprašanje, kaj ob tem (p)ostaja Humova filozofija. Gre za apodiktično resničnost, prihranjeno demonstrativnim znanostim, ali zgolj za nepreverljivo »znanost« o povezavah med predstavami? Pri odgovoru na to vprašanje lahko za osnovo vzamemo zmoten očitek, ki ga mnogi namenjajo Humu:

Čeprav je bil tako kot vsi do zdaj omenjeni angleški filozofi v javnih in državnih službah, je odklanjal sleherno uporabnost svoje filozofije. Ni mu šlo za praktično korist svojih nazorov. Nasprotno, zelo

jasno je poudarjal, da se s tem, kar zagotovo vemo, ne da živeti. (Stres 1998, 81)

Pritrdimo lahko Stresu, ki poudarja, da se je Hume zavedal nepraktičnosti svoje 'znanstvene filozofije'. Toda njegovi nazori nikakor niso bili praktično nekoristni. Celotno nasprotno, pri političnem delovanju in pisanju političnih spisov mu je šlo predvsem za njihovo uporabnost, kar jasno nakazuje tudi njegova bogata korespondenca. (Grieg 1932)

Prav zato njegova filozofija vsebuje oboje. Na demonstrativni ravni »zavrne« metafiziko in pove, da z gotovostjo lahko trdimo le malo stvari. (Hume 1974) Težava je v tem, da so njegova druga udejstvovanja pogosto spregledana ali pa niso označena kot 'filozofska'. Toda o predstavah razmišlja in piše v obilju. Ob predstavah spoznava spoznavajočega. Gotovo ni mogoče reči, da je bilo Humovo stališče, da bi morali molčati o tem, o čemer ne moremo z gotovostjo govoriti. Humovi »filozofski« nazori *apriorne* narave niso življenjsko uporabni, čeprav so resnični. Njegova »nefilozofska« razmišljanja o naravi vsakdanjega življenja pa se morda odpovedujejo svoji *apriorni* resničnosti, a še kako zasledujejo prav *aposteriorno* uporabnost. Prav v smeri te uporabnosti in življenjskosti je gotovo načrtovana tudi Humova pot utemeljitve etike.

Na vprašanje, kaj je vloga filozofije, je Hume vsaj na neki način odgovoril na koncu svojega prvega Raziskovanja, kjer navaja svoj seznam knjig, ki bi jih bilo treba zažgati. Pravi, da bi bilo treba zažgati knjige, ki: 1) ne vsebujejo abstraktnega sklepanja o količini ali številu (*apriorna* znanost je demonstrativna in lahko razmišlja abstraktno, torej uporablja deduktivno sklepanje; količina in število pa sta najprej predstavi) in 2) ne vsebujejo izkustvenega sklepanja o dejstvih ali obstoju (*aposteriorni* znanosti pristajajo zgolj in samo eksperimentalno mišljenje, spoznanja iz empirije, izkustveno sklepanje torej; dejstva in obstoj pa so seveda stvar dejstvene realnosti). (Hume 1974)

Končno sodbo o Humovi analizi znanosti, epistemologiji, ki temelji na nauku o vtisih in

predstavah, lahko strnemo v citat iz Jermanove študije:

Čeprav ni mogoče na temelju Humovega kriterija smiselnosti pojmov dokazati niti duhovne niti materialne substance in s tem v zvezi tudi zunanjega obstoja stvari, to zanj še ne pomeni, da objektivnega sveta ni, ampak je samo pričevanje o omejenosti in skromnih možnostih človeškega razuma. (Jerman 1974, 24)

Hume torej metafizike kot take ne zavrača. Toda v iskanju pravega mesta in omejitev zanjo so ga mnogi razumeli ravno na tak način. V resnici pa velja, kot zapiše Heinemann v svoji obravnavi Humove znanosti o človeku:

Načeloma naj bi bil Hume zgolj empirist, ki zanika vsakršno racionalistično filozofijo in metafiziko. [...] Toda naj bo obseg njegove resnične metafizike še tako skromen – resno raziskovati naravo človeškega razumevanja in razvijati natančno in pravično umovanje – to vseeno ostaja metafizika. (Heinemann 1940, 47)

Na neki način poskus 'rušitve' v resnici pomeni poskus 'rešitve' metafizike. Kajti obstati more samo, kjer njena raba ni predvsem zloraba; kjer se ne ukvarja s stvarmi, ki jih pravzaprav nikoli ne more razrešiti in dognati.

5. ... PROTI ETIKI

Razumevanje nikakor ni bilo Humovo Redino zanimanje, saj celo sam večkrat zapiše, da ga morala in družba zanimata precej bolj. Mogli bi se strinjati z R. S. Woolhouseom, ki v svoji študiji zapiše, da je v dejanskem razvoju Humove misli epistemologija celo črpala podporo iz razvijanja moralne psihologije in ne nasprotno, kot bi se morda zdelo. Woolhouse jasno izrazi naravo odnosa med naukom o razumevanju in preostalem delom Humove filozofije. V prvem vidi predvsem znanstveni aparat, ki ga je razvil za svojo celotno filozofijo.

Tendenca videti Huma kot prvenstveno posvečujočega se razumevanju, temi prve knjige Razprave in Prvega Raziskovanja, gre z roko v roki s predpostavko, da se pomembna uvodna prva poglavja nanašajo samo na to razumevanje. V resnici pa aparat, ki ga vzpostavi tam, prežema vse tri dele njegove »znanosti o človeku« (Woolhouse 1988, 136)

Tako kot je bil za Huma preplet apriornih in aposteriornih znanosti primeren za obravnavanje celote sveta, je bilo zanj pomembno postaviti primerno mesto »filozofskemu« ukvarjanju z moralnimi znanostmi, s človekom kot njihovim predmetom, čeprav da to ukvarjanje ne more v sebi nositi primerne demonstrativnosti in gotovosti.

Hume človeka spoznava, kot bi želel spoznati in doumeti spoznavajočega. Zanima ga predvsem, kako deluje človeški razum (Hume 1992), kako človeški razum ureja in misli predstave. Vtisi za razmislek o tem, kaj je človek, niti niso tako pomembni, pomembne so povezave, ki jih človek ustvarja med predstavami, ki so popolnoma v njegovi domeni, saj jih v zunanjem svetu, v stvarnem svetu dejstev, ni.

Tako ni presenetljivo, da Hume v tem pogledu govori predvsem o ‚moralni psihologiji‘ (Hume 1974). In tisto, za kar je bil prepričan, da bo ostalo za njim kot njegov prispevek k temu področju, so asociacijski zakoni. Ti obravnavajo odnose med predstavami. Dejstvo je namreč, da naše ideje ne obstajajo kot nepovezani atomi, ampak se pogosto navezujejo druga na drugo. Asociacije pa delujejo po treh načelih.

Prvo izmed njih, ki je morda najbolj vsakdanje, je *podobnost*. Podobne stvari urejamo po istih »mentalnih predalčkih«. Drugo načelo je *stižnost*, ki je lahko časovna ali prostorska. Predstave povezujemo, ker nam predstavljajo stvari, ki so si med seboj blizu. Zadnje in po Humovem mnenju najmočnejše načelo pa je *kavzalno*, to med seboj povezuje vzrok in posledico. Na njem tudi temelji navada, ki se poskuša zamaskirati kot pravilno deduktivno

sklepanje, ko naj bi ga nanašali na prepričanja o dejstvih. (Hume 1992)

Strinjamo pa se lahko s Penelhumom, ki asociacionizmu ne pripisuje prevelike teže (Penelhum 1975), tudi v smislu newtonovske znanosti o človeku, za katero si Hume prizadeva:

Ne glede na to pa mislim, da je moč nečesa podobnega newtonovski sliki znanosti o človeku v Humovem sistemu vztrajala tudi dolgo po tem, ko ga zakoni asociacije niso več zanimali v podrobnostih. Na dveh mestih to najbolj jasno vidimo. Eno je njegov pogled na sebstvo. Drugo pa je njegov slaven izrek, da je razum suženj čustev. Na obeh teh mestih se znajdemo v osrčju njegove moralne psihologije. (Norton 1994, 121)

6. VPRAŠANJE AGENTA

Humov ‚jaz‘ je zanimiv predmet, med drugim deležen nekaterih kritik o nedoslednosti in nekoherentnosti znotraj njegove filozofije. Hume gledano v celoti svoja opusa ‚jaz‘ – ali primerneje ‚sebstvo‘ (*self*) – opredeli kot osebno istovetnost in tudi kot skupek predstav (mesto, kjer se predstave zbirajo). (Hume 1974)

Težava nastane že v njegovem prvem delu, ki ga je objavil na začetku svoje pisateljske poti. Prva in druga knjiga *Razprave* se namreč skorajda diametralno razhajata ob vprašanju sebstva/jaza. Medtem ko prva zanika obstoj kakršne koli osebne istovetnosti v smislu zunanjega dejstva, druga pred bralca postavlja jaz kot nosilca predstav, ki je vsakomur vedno že notranje lasten.

Posledice tega razkoraka lahko vidimo tudi v tem, da je porodil zares široko paleto interpretacij, med katerimi najdemo celo budistično, ki jo zagovarja denimo James Giles. Ta vidi rešitev zagate v tem, da Hume pravzaprav predlaga izničenje jaza in ohranitev predstav (za predstave ne bi potreboval nosilca, njihovega središča) (Giles 1993).

Če je to interpretacijo morda nekoliko težje uskladiti s preostalimi Humovimi nauki, pa lahko najdemo tudi številne, ki se zdijo ustrežnejše.

Daleč najbolj priljubljena in najobetavnejša med njimi je rešitev, da Hume ‚jaz‘ iz druge knjige postavlja v povsem drugačno vlogo, kot jo je od njega zahteval v prvi knjigi. Z vzpostavitev drugega ‚jaza‘, ki nam je ‚vedno notranje lasten‘, izpolni obljubo s konca prve knjige (poglavje O osebni istovetnosti), kjer zanika obstoj prvega jaza. (Vermeule 2000, 179)

Jaz kot nosilec osebne istovetnosti je dejstvo, ki ga ne moremo dokazati, vseeno pa skorajda nekoliko kartezijsko obstaja kot nosilec predstav. Nosilec predstav deluje celo v tej smeri, da more te predstave videti tudi v drugih in se v njih na neki način prepoznati ob občutju *simpatije*. In to je tisti intimni jaz, ki nam je vselej že notranje lasten.

Razkorak med nepravo metafiziko in stvarnostjo vsakdanjega življenja/zaznavanja je razlog te »nedoslednosti« v Humovi obravnavi. »Nedoslednost« se, kot smo prikazali, da pojasniti in utemeljiti. Kljub temu pa moramo omeniti tudi to, da se je težavnosti zavedal sam Hume, ki pri delitvi in težko premostljivem prepadu ni vztrajal. To omenja tudi Jerman, ki primerja obravnavo osebne istovetnosti v *Razpravi in Raziskovanju človeškega razuma*:

To, da je v Raziskovanju izpuštil dva sila pomembna problema, in sicer temo o osebni istovetnosti in o pojmu substance, ki sta v neposredni medsebojni zvezi, kaže, da se je avtor zavedal nedomišljene analize (zlasti v zvezi s prvim problemom) in da je težavno analizo raje opustil, da se ne bi še bolj zapletel v protislovja. (Jerman 1974, 14)

Na vsak način pa se posameznik pri Humu kaj kmalu znajde v družbi, saj je zanj element družbenosti človeka eden od konstitutivnih elementov človekove narave. Zasledujoč nekažno vodilo praktičnosti in posameznikovega

delovanja nas Hume hitro pripelje na področje družbe. Človek je namreč zanj vselej družbeno bitje. ‚Človek v družbi‘ je ena osrednjih tematik njegovega opusa. Tudi o sami moralni Hume v svojih pismih piše, da je predmet, ki ga »zanimajo bolj kot vsi drugi«. (Grieg 1932).

7. VPRAŠANJE OKVIRA

Pri prehodu od posameznega človeka do njegovega bivanja v družbi Hume preide na področje etike, kot jo sam obravnava. Ta etika je zastavljena drugače od vzorcev, ki so bili prevladujoči pred njim. Njegova etika ni niti deontološka niti teleološka, ampak opazovana in opisana kot lastna človekovi naravi. Ta etika v resnici niti ni normativna, ampak v svoji utemeljitvi celo prej deskriptivna.

Ne moremo se izogniti primerjavi s Hobbesom. Če je na Humovo epistemologijo najbolj vplival Locke, čigar ideje je nadgradil in dodelal, pa je na etiko verjetno najbolj vplival prav Hobbes, čigar ideje je obrnil na glavo. Kot je zapisal Heinemann, je Hume svoj predmet, ki je bil v okviru novoveške filozofije izvirno Baconova ideja, dobil preko Hobbesa, ki pa ga je precej predrugačil že Pope. (Heinemann 1940) Humov nauk tako lahko vidimo na neki način kot sintezo Hobbesove teze in Popove antiteze.

V besedilu o pravičnosti iz Humovega dela *Raziskovanje načel morale* lahko jasno opazimo tudi neposredno konfrontacijo s Hobbesom. ‚Človek človeku volk‘ se zdi Humu povsem nemogoča formula. Človek je vedno že družbeno bitje in po svoji naravi je nagnjen k upoštevanju drugega in ne le k goli skrbi za lastno preživetje na račun drugih. Človek je namreč vedno že rojen v družino, ki mu privzgoji, morda celo bolje, ga navda z obzirom do drugih. (Hume 1974) Hobbesovo ‚naravno stanje‘ Hume problematizira tudi na točki ‚stanja‘. Prepričan je namreč, da tako stanje ni stabilno in se more v dinamični odnos, tudi če bi se lahko vzpostavilo, kaj kmalu razrešiti samo po sebi. (1974)

Ne moremo pa zanikati tudi pozitivnega vpliva, ki ga je Hobbes imel na Huma. Ne gre le za težo, ki jo je dal obravnavani tematiki

in jo tako povzdignil v filozofske razprave. V določenih točkah je Hume celo prevzel Hobbesove ideje. »Globoko navdušen nad odkritji nove znanosti je Hobbes zavrnil srednjeveški pogled, po katerem narava že sama vsebuje intrinzične vrednote.« (Norton 1994, 151)

Od tod svojo pot nadaljuje tudi Hume. Intrinzične vrednote, če bi obstajale, bi bile stvarne, dejstvene in kot take nam nedoumljive. Kot je v skladu tudi z njegovo epistemologijo, bi lahko rekli, da se tudi tu ukvarja predvsem s predstavami.

8. VPRAŠANJE VRLINE

Vsredišče etike Hume ne postavi dejanja, ampak akterja tega dejanja. Ne zanima ga toliko vrednost (*value*) dejanja, ampak predvsem vrline (*virtues*) posameznika. Dejanje lahko v tej funkciji služi le kot njen zunanji znak. (Hume 1975)

Vseeno pa pri vrlinah posameznika ne gre za neke vrste aristotelovsko zadržanje ali kantovsko sledenje maksimi kot izpolnjevanje dolžnosti. Humova vrлина za človeka ni nikakršna moralna zasluga, ampak bolj kot ne posledica njegove narave.

Osnovno dejanje volje je tisto dejanje Boga, ko je pri izbiranju posebne človeške narave izbral tako, da mu je z njo naložil oblikovati moralne in politične vzorce, ki omogočajo kulturo človeštva. (Norton 1994, 185)

Naša etika je tako stvar naše narave. Ni razuma, ki bi ustvarjal vzorce, katerim bi se nato morale uklanjati naše strasti in želje. Narava je tista, ki razum vpreže v nalogo služenja. Tako razum postaja »suženj strastem«. Ne gre za to, da bi uporabljali razum, da bi mogli kar najbolje, najbolj učinkovito izživeti in udeležiti vsa naša hedonistična stremjenja. Preprosto ne moremo drugače kot živeti po naši naravi. In naše strasti, bolj neposredno del te narave, so tako v hierarhični ureditvi človeka nad razumom, ki jim služi. (Hume 1974)

Razum pa nikakor ni nepomemben. Prav z njegovo uporabo namreč pridemo do nekaterih najpomembnejših družbenih norm, med katerimi svoje mesto na čelu zaseda *pravičnost*. (1974) Do današnjega stanja družbe namreč zagotovo ne bi prišli brez soudeležbe razuma pri njenem oblikovanju. Razum utira pot našim občutjem in jim položaje predstavlja v bolj dodelani luči. Posledice tega delovanja pojasnjuje Norton:

V nasprotju z naravnimi vrlinami obstajajo tudi druge – pravičnost, zvestoba in pripadnost so njihovi primeri – ki kot take niso vtakane v našo človeško naravo. Te civilizacijske vrline so se razvile. Sčasoma so v daljšem obdobju zrastle na osnovi človeške narave, ko smo ljudje prihajali v stik drug z drugim in s svojim okoljem. (Norton 1994, 165)

Vse vrline nam niso enako razvidne in pravzaprav je to povsem logično. Človeštvo se razvija in v svojem razvoju, ki je po Humu determiniran z njegovo naravo in tako posledica tega, da je Bog zanj izbral prav takšno naravo (Hume 1974), se spoprijemlje z novimi izzivi, odzivov nanje pa nima že v celoti zastavljenih neposredno v svoji naravi.

Če poskušamo to misel praktično ponazoriti, lahko rečemo, da je denimo človekov način interakcije s stroji in računalniki po Humovem prepričanju zagotovo stvar človeške narave, toda neposredno ni predviden v njej. Z razvojem človeštva smo prišli do točke, kjer je neka točno določena oblika interakcije, ki prej ni obstajala, zdaj postala potrebna. Skupaj s tem razvojem gredo z roko v roki določene vrline, ki v tem smislu niso naravne. So stvar človekove narave, toda do njih ne bi prišli drugače kakor z razvojem civilizacije. Na ta način so vrline izdelane, izgrajene. Tako jasno vidimo vlogo razuma pri naših vrlinah in etiki nasploh.

Toda če je razum hierarhično pod strastmi, je treba natančneje analizirati, kaj je pravzaprav tisto, čemur služi.

Razum lahko 'utira pot takemu občutju', kajti izpostavi lahko neopažene lastnosti

ali posledice dejanja in nam ga pomaga primerjati z drugim, toda v končni fazi je naša hvala ali graja stvar čustva, čuta ali občutja. (Woolhouse 1988, 154)

Tako se od razuma selimo predvsem k slednjemu. Kaj je čustvo, čut ali občutje, kaj je »sentiment«, ki v tako veliki meri določa človekovo etiko, posebej če se tiče drugih? Humov odgovor je: gre za *simpatijo* (Hume 1974).

9. SIMPATIJA - OSEBNA UTEMELJITEV ETIČNOSTI

Simpatija ima zanimivo vlogo v Humovem delu. Od enega ključnih pojmov iz *Razprave* se ta pojem do *Raziskovanja* počasi izgubi. V svoji argumentaciji njenega mesta kot utemeljujočega brezinteresno skrb za splošno korist (torej tudi korist drugih) nastopa sprva kot nujni začetni korak, pozneje pa poskuša brezinteresno skrb nekoliko bolj neposredno zasidrati v sami človekovi naravi in je ne pripenjati na simpatijo, ki je del človeške narave. (Hume 1974)

Ne moremo pa trditi, da se s tem v svojem *Raziskovanju* odpove mestu in pomenu simpatije. Osnovno vodilo v obeh primerih ostaja (spoznanje) korist(i). Razum kot tisti, ki more strastem svetovati, kako priti do največje koristi, je tako tisti, ki vzpostavi pomen brezinteresnosti tam, kjer njeno utemeljitev odmikamo od bolj čustvene simpatije. Tako simpatija, ki nas privede do neke vrste »altruizma«, kot neposredno spoznanje njegove nujnosti pa izvirata neposredno iz človeške narave.

Čeprav njegova etika tako ni normativna, tudi v svoji deskriptivnosti ostaja univerzalna.

Po Humu etike ni mogoče racionalno utemeljiti kot zavezujoče in občeveljavne norme, ampak je samo še stvar čustva in simpatije. [...] S tem bi Hume moral moralno dokončno zapisati iracionalni poljubnosti. Tega pa ne stori, ker zagovarja mnenje o univerzalni človekovi naravi. (Stres 1998, 88)

In v človekovi univerzalni naravi je prav simpatija tista, ki zagotavlja etiko. Preko simpatije v drugem prepoznam sebe. Spoznam ga kot bitje, s katerim si deliva podobne predstave o stvareh. Ne prepoznam ga v prvi vrsti kot zunanjo identiteto, katere možnost dokaza obstoja je Hume že zavrnil, ampak bolj kot nosilca predstav, to pa me primora, da ga obravnavam kot sebe. Ne zaradi lastne preračunljivosti in skrbi zase, ampak zaradi sočutenja, ki je morda res blizu celo tisti budistični interpretaciji, ki smo jo kot manj verjetno že omenili pri Humovi obravnavi jaza. (Hume 1974)

Hume je tako prepričan, da etično delujemo po svoji naravi. Kljub temu pa ni mogel ostati slep za vse kritike, ki jih je bil deležen od tistih, ki so ga opozarjali, da naše ravnanje vseeno pogosto uravnavajo predvsem zadržanja skorajda aristotelovske narave – včasih ravnamo »etično«, ker nam je taka etika nekako vsiljena od zunaj.

Zaveda se, da mora njegova teza zadostiti tudi dejstvu, da včasih vendar ravnamo zgolj sledeč nekemu občutku dolžnosti; in njegov poskus upoštevanja tega je v srcu njegove opredelitve pravičnosti. (Norton, 1994: 133)

Ne bi bilo odveč poudariti, da Hume precej jasno zagovarja nujnost tega, da država skrbi za izpolnjevanje obljub in postavlja zakone, ki nam na neki način te dolžnosti nalagajo. Vemo namreč, da lahko človek na (skoraj) vseh področjih deluje v nasprotju s svojo naravo, toda to ni dobro ne zanj ne za družbo - od tod pomen zakonov (Hume 1974).

A Hume ima odgovor na izraženi pomislek. V normalnih okoliščinah tudi občutek dolžnosti po njegovem mnenju izvira iz simpatije. Dolžnost ni vsiljena z zapisom zakona, ampak z občutkom odobravanja, ki ga njeno izpolnjevanje vzbudi v drugih. Do tega občutka in njegovega vpliva na nas spet pridemo z delovanjem simpatije. Odobravanje družbe, ki je najtesneje zvezano s pravičnostjo, pa je utemeljeno prav v koristi. (1974)

10. PRAVIČNOST - DRUŽBENA UTEMELJITEV ETIČNOSTI

Pravičnost zaseda eno osrednjih mest v Humovem opusu socialne filozofije. V *Razpravi* ji je v tretji knjigi, ki se ukvarja z moralo, posvetil najboljše drugi del (od treh). O pravičnosti in nepravičnosti, njenih izvorih in rabi tako razmišlja v dvanajstih poglavjih, medtem ko vsem drugim vrlinam nameni le šest poglavij. Razmerje se pozneje sicer nekoliko spremeni in v poznejših delih veliko pozornosti posveča tudi drugim vrlinam in elementom političnega in družbenega življenja, kar lahko vidimo v njegovih *Esejih* in tudi zasebni korespondenci.

Na temelju pravičnosti Hume gradi svojo celotno teorijo države in prava.

Z naukom o pravičnosti je povezana Humova državnopravna in politična teorija; izvor pravičnosti namreč temelji na družbenih interesih. Pravo ni nastalo po formalni pogodbi, temveč z molčečim dogovorom (konvencijo). Varovati mora dobrine, brez katerih družba ne bi mogla obstajati (lastnina, posest, varovanje obljube). (Vorländer, 1970, 181)

Kar je za utemeljitev etike na medsebojni ravni za Huma simpatija, je na širši družbeni ravni zanj vrлина pravičnosti.

11. SKLEP

Hume je gotovo zanimiv in prodoren mislec, ki je včasih obravnavan nekoliko reduktivno. Če nas lahko tako kot Kanta še danes drami iz dogmatskega dremeža in nas kot eden pomembnejših empiristov večinoma budi le s svojim pristopom do epistemologije, potem smo morda odprti le za delček tega, kar v svoji celovitosti želi obravnavati.

Pravilno razumeti Huma ne pomeni odreči se vsemu, o čemer ne moremo razpravljati z apodiktično gotovostjo, ki pripada demonstrativnim znanostim. Res je, da Hume v tem okviru precej omeji metafiziko, toda ob

pozornem branju lahko ugotovimo, da je ne zavrača v celoti, ampak ji želi predvsem dati njeno pravo mesto. V priznanju omejenosti človeškega uma in tega, kar je umu dostopno, gotovo želi zastaviti svojo epistemologijo kot znanstveno metodo. Ob tem pa se nikakor ne želi odreči praktični uporabnosti svoje filozofije ter vsakršni možnosti razpravljanja o tem, kar ni stvar apodiktične resničnosti.

Ob prebiranju Humovih objavljenih del in zasebne korespondence je jasno, da Huma v resnici bolj od spoznanega zanima spoznavajoči. V tem smislu ne potrebuje metafizične podstatе za raziskovanje človekovega delovanja in razumevanja. Z obravnavo njegovega spoznavanja Hume nadaljuje pot do motrenja njegovega delovanja. Vodilo človekovega delovanja pa zanj ni etika, ki bi bila človeku zunanja in postavljena kot normativni sistem predpisov in prepovedi. Ta etika je za Huma zvezana s človekovo naravo, ki je univerzalna in svoj obstoj na medsebojni ravni dolguje občutju simpatije, v širšem družbenem okviru pa vrlini pravičnosti.

In kar je morda odgovor na v uvodu postavljeno vprašanje – jasno je, da razpravljanje o etiki ni stvar demonstrativne znanosti in ne more s seboj nositi apodiktične gotovosti, toda to ne pomeni, da to razpravljanje ni utemeljeno ali da je v svojem bistvu »nefilozofsko«. Očitno ima to razpravljanje tudi svoje praktične implikacije, ki jih Hume ne zavrača in jih celo odprtih rok sprejema, toda v prvi vrsti želi odgovarjati na vprašanje, kaj je človek. Etika za Huma ni predvsem orodje za usmerjanje in oblikovanje razvoja človeka in družbe, ampak je najprej še en element, z obravnavanjem katerega lahko tega človeka kot družbeno bitje bolje razumemo.

Ob vsej filozofski, znanstveni natančnosti pa Hume ves čas vseeno vzdržuje tudi ravnovesje z življenjsko praktičnostjo. Lahko bi rekli, da je njegov moto: spoznavati, kar je mogoče spoznati, in ob tem živeti. Celovitost in literarnost Humovega filozofiranja nista naključna elementa in le odraz poskusa

osebnega izražanja, ampak povsem sistematična in načrtovana filozofija.

Humova filozofija postaja pluralistična in zahteva, da človek izpolnjuje svojo nalogo na različnih področjih, vsako izmed njih zahteva svojo lastno izpopolnitev. Tako tudi zavrača splošna načela in sistematično dedukcijo. Pluralistična filozofija je v sprejemanju življenja v njegovi mnogostranskosti izraz moči in izvirnega odnosa do življenja. (Heinemann 1940, 46)

V svoji spremni študiji leta 1974 v slovenščini izdanega *Raziskovanja človekovega razuma* tudi Frane Jerman povzema to celovitost Humovega življenja in filozofije, ki je pomembna za pravilno interpretacijo njegovih del:

Tako je Humov osrednji odgovor na vsa nerešena vprašanja človek kot praktično delujoče, čustvujoče in trpeče bitje: „Človek pa ni nič manj družabno kot razumsko bitje. Popuščaj svoji strasti do znanosti ... vendar naj bo ta znanost človeška in takšna, da bo imela neposredno zvezo z delovanjem in družbo ... Bodi filozof, toda ostani v svoji filozofiji človek!“ (Jerman 1974, 24)

REFERENCE

- Giles, James. 1993. The no-self theory: Hume, Buddhism, and personal identity. *Philosophy East and West*. 43/2: 175–200.
- Greig, J. Y. T. 1932. *The letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- Heinemann, Fritz H. 1940. *David Hume: The man and his science of man*, Pariz: Hermann & C^o.
- Hobbes, Thomas. 1998. *Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Hume, David. 1974. *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- – –. 1975. *A Treatise of Human Nature*. London: Oxford University Press.
- – –. 1992. *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. London: Oxford University Press.
- – –. 2000. *Dialogi o naravni religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Jerman, Frane. 1974. Spremljena beseda. V: Hume, David, *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kant, Immanuel. 2020. *Kritika čistega uma*. Prev. Zdravko Kobe. Ljubljana: Analecta.
- Kunzmann, Peter. 1997. *DTV-atlas filozofije: tabele in teksti*. Ljubljana: DZS.
- Locke, John. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Norton, David Fate [ed.]. 1994. *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penelhum, Terence. 1975. *David Hume*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Spektorski, Evgenij. 1932. *Zgodovina socijalne filozofije: Od starega veka do XIX. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Stres, Anton. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije*. Ljubljana: Družina.
- Vermeule, Blakey. 2000. *The Party of Humanity*. Baltimore (MD): The Johns Hopkins University Press.
- Vorländer, Karl. 1970. *Zgodovina filozofije, druga knjiga*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Woolhouse, Roger S. 1988. *The Empiricists*. Oxford: Oxford University Press.