

Historia filozofii

48 Hume o religii i etyce

autorstwa dr. Arthura Holmesa z Wheaton College

Zacznę od zaznaczenia, że jego dwa główne dzieła poświęcone tematyce religijnej to „Dialogi dotyczące religii naturalnej” i „Historia naturalna religii”. Dialogi te dotyczą tak naprawdę teologii naturalnej, zasadności klasycznych argumentów na istnienie Boga, ontologicznych, kosmologicznych i teleologicznych. Całość ma formę dialogu z trzema postaciami, które reprezentują, rzecz jasna, trzy różne stanowiska: jedno z nich jest nieco sceptyczne, drugie w pewnym sensie lokałskie, a trzecie – coś w rodzaju platońskiego mistycyzmu.

I dlatego mamy do czynienia z bardzo ożywioną debatą. Nie chcę wchodzić w szczegóły argumentacji. Jest na ten temat komentarz w Stumpf, a jeśli chcesz, możesz zgłębić go bardziej szczegółowo w Coblestone .

Myślę, że trzeba powiedzieć, że jest to kompleksowa krytyka twierdzeń teologii naturalnej, krytyka argumentów jako takich. Nie ma żadnych teologicznych zastrzeżeń, żeby to robić w ten sposób. Zastrzeżenia jest to, że argumenty nie działają.

Założenia logicznie nie prowadzą do wniosków. I od czasów Hume'a aż do dziś, myślę, że można śmiało powiedzieć, iż istniał główny nurt filozofii religii, który zgadzał się z tym twierdzeniem, że argumenty nie są wystarczająco kompletne, rozstrzygające, jasne, by dowieść istnienia pierwszej przyczyny, racjonalnego projektanta, najwyższego dobra i tak dalej. Nie oznacza to jednak, że argumenty te nie mają żadnej wagi.

W istocie sam Hume w ostatniej części dialogów przyznaje, że owszem, mają one znaczną wagę i zdaje się uważać, że stanowisko Kleantesa jest tym, z którym jest najbardziej skłonny się zgodzić. Ze względu na rodzaj wrażenia – a wrażenie to słowo w technicznym rozumieniu Hume'a – ze względu na wrażenie, że uporządkowanie natury , przewidywalność itd . ma na nas. Zatem z racjonalnego, logicznego punktu widzenia, choć sprawa nie jest bynajmniej jasna, logicznie kompletna, nie została udowodniona, nie mamy demonstracyjnej wiedzy o Bogu, jak powiedział Locke, a jednak wydaje się, że jest w tym coś, co mogłoby wzbudzić wiarę.

Dialogi dotyczą logiki wiary. Ale historia naturalna religii dotyczy psychologii wiary. A jeśli chcesz, możesz zobaczyć relację między nimi, jak to zostało ustalone w pierwszej części „Badania nad rozumem ludzkim”, gdzie autor rozróżnia między filozofią abstrakcyjną, z jej próbą dowodzenia logicznego, a filozofią praktyczną, czyli tym, czym ludzie żyją , rozumiesz.

I zamierza to przedstawić poprzez rozróżnienie między logicznymi argumentami teologii naturalnej a psychologiczną podstawą wiary, którą rozwija w kontekście historii naturalnej. I tak jak w pierwszej części „Dociekań”, stwierdza, że tak naprawdę potrzebujemy pewnego połączenia tych dwóch, tak samo zdaje się mówić w odniesieniu do... sprawy religijnej. Zwróć uwagę, co powiedziałem o zakończeniu dialogów.

Zajmują się logiką argumentacji, ale pod koniec zdaje się odwoływać do psychologii wiary, rozumiesz. Logika w pewnym sensie pomaga ci jasno określić swoje stanowisko, chociaż psychologiczny przymus związany z wiarą nie pochodzi z logiki. Pochodzi skądinąd.

Zatem historia naturalna religii zajmuje się czynnikami psychologicznymi, które wpływają na wiarę. Uważa on, że monoteizm rozwinął się historycznie z wcześniejszego politeizmu, a wiara w jednego boga z wcześniejszej wiary w wielu bogów. Myślę, że wynika to z faktu, że politeizm jest dla niego łatwiejszy do wyjaśnienia.

W kontekście pewnego naturalnego rozwoju psychologicznego. Bo przecież, jako ludzie, mamy wiele różnych trosk wspólnych dla całego naszego życia. Musimy jeść.

Potrzebujemy jedzenia. Potrzebujemy jakiegoś poczucia bezpieczeństwa, spokoju itd., abyśmy mogli doświadczać różnorodności emocji, wymiarów i obszarów życia emocjonalnego.

Istnieją aspekty naszego doświadczenia w świecie natury, które prawdopodobnie pozostawiają wrażenia, wrażenia emocjonalne. Wrażenia, które rodzą pojęcie przyczyny, istoty, która to czyni. I tak powstaje różnorodność takich trosk, takich wrażeń, różnorodności bogów.

Politeizm jest naturalnym procesem psychologicznym. Monoteizm rozwija się jednak tylko wtedy, gdy w grę wchodzi racjonalność i kontemplacyjność. Rozmyślanie o wielu bogach i tak dalej zdaje się rodzić pewne pytania bez odpowiedzi, potencjalne problemy.

Ponieważ kontemplując, dostrzegamy, że natura ma w sobie coś z uporządkowanej jedności. Kontemplując, dostrzegamy to. I tak zaczynamy myśleć o kimś, kto stoi za tą uporządkowaną jednością.

Wiesz, to właśnie taki tok rozumowania presokratycy stosowali w metafizyce. Dlaczego istnieje jedno, a nie wiele, ostateczne? Widzi więc, że w dialogach argument teleologiczny zaczyna mówić o uporządkowanej jedności rzeczy. Odpowiedź, którą Hume przedstawia poprzez jedną z pozostałych postaci, brzmi: ale chodzi o naszą ideę jedności.

Skąd wiemy, że istnieje ta rzeczywista jedność? To my łączymy różne proste idee w jedną złożoną i otrzymujemy zunifikowany świat, rozumiesz. Ale chociaż logicznie nie można udowodnić uporządkowanej jedności świata, to po prostu znamy uporządkowaną jedność swojego wyobrażenia o świecie. Idee złożone nie są ideami źródłowymi.

Choć tak jest, psychologicznie rzecz biorąc, refleksja nad tym wciąż odsuwa nas od tego historycznego rozwoju. Monoteizm, jego zdaniem, jest po prostu racjonalną koncepcją, spekulatywnym pojęciem religii naturalnej wynikającej z teologii naturalnej.

Monoteizm, w tym sensie, nie wpłynie na wyobraźnię i nie wywoła tych wrażeń, odczuć, a w konsekwencji monoteizm prawdopodobnie ustąpi miejsca jakiejś formie politeizmu. A teraz, historycznie rzecz biorąc, jak politeizm powstaje po monoteizmie? Cóż, sugeruje on, że psychologia naturalnie do tego prowadzi. Myślę, że w efekcie mamy raczej monoteizm, który traci swoją vitalność, dając początek temu, co nazwałbym świeckim politeizmem.

To znaczy, świeckie społeczeństwo, które ma swoich bogów. To bóg pieniędzy, bóg seksu, bóg władzy, rozumiesz. Takie rzeczy, utrata jakiegokolwiek jednolitego światopoglądu.

Ale w historii faktem jest, że chociaż religia naturalna nie może długo ożywiać życia, to potrzebne jest historyczne przedstawienie tego jedynego Boga działającego w historii. Hume to mówi. I oczywiście ma na myśli chrześcijańską historię Boga działającego w historii i Wcielenia.

Jego zdaniem wiara religijna jest wynikiem zdarzeń, które zachodzą w ludzkim doświadczeniu historycznym i w doświadczeniu każdego człowieka, a które wywołują emocje, wrażenia, które rodzą idee dotyczące przyczyny tego, co się dzieje. A zatem, psychologiczny opis wiary religijnej. W tym procesie, który Hume uczynił dla historii myśli, historia religii pracuje nad tym od 200 lat.

Mianowicie, chodzi o rekonstrukcję argumentów teistycznych, które są rzeczywiście słuszne. O próbę rekonstrukcji argumentów teistycznych. O dyskusję na temat tego, na jakiego Boga wskazuje teologia naturalna.

Problem zła jest znacznie poważniejszy niż wcześniej. Ponieważ jednym z zarzutów Hume'a wobec argumentu teleologicznego, argumentującego z uporządkowanej celowości natury, jest to, że zło reprezentuje dysteleologię, brak porządku, a przynajmniej brak dostrzegalnego celu. W ten sposób problem zła nabierał coraz większego znaczenia.

Związek między rozumem a emocjami w religii. Oczywiście, to kluczowe pytanie. Dotyczy to również kwestii wartości dowodowej doświadczenia religijnego.

Argumentacja oparta na doświadczeniu religijnym. I wreszcie kwestia relacji między religią a moralnością. Ponieważ twierdzi, że religia ma tendencję do odwracania uwagi ludzi od kwestii moralnych i społecznych.

Moralne skutki wiary religijnej wcale nie są jednolite. Nie twierdzi, że ich nie ma, ale nie są wystarczająco jednolite. I tego typu pytanie dało początek próbom moralnych argumentów na rzecz istnienia Boga.

Argumenty moralne za istnieniem Boga. Tak więc cały ten program, który omawiamy na kursie filozofii religii, tak naprawdę wywodzi się z dialogów Hume'a. Chodzi o to, że wiele z tego było uznawane za oczywiste i skutecznie rozwiązywane przez tradycję scholastyczną.

Dopiero stopniowo wszystko to ponownie się ujawniło i zaczęło wymagać nowego spojrzenia. Nowe kierunki rozwoju filozofii religii zostały zainspirowane przez Hume'a. Ale nie mów tylko o Hume'ie, musisz wspomnieć o Hume'u i Kancie.

Jak zobaczymy w ciągu najbliższych dwóch lub trzech tygodni. Ponieważ zanim Kant zakończył swoją krytykę czystego rozumu, on również przedstawił dobitną krytykę dowodów racjonalnych, logicznych dowodów na istnienie Boga. I on również uważa, że wiara religijna opiera się na czymś innym niż dowody logiczne.

A kiedy kończy swoje pisma o etyce, daje nam moralny argument na istnienie Boga. A kiedy kończy swoje pisma o estetyce i pięknie natury, daje nam estetyczny argument na istnienie Boga, ale nie logiczne dowody. To, co robi, jest czymś w rodzaju dowodu.

W istocie twierdzi, że jedynym sposobem wyjaśnienia zjawisk moralnych i estetycznych jest postulat istnienia Boga. Innymi słowy, potrzebny jest teizm i teistyczny światopogląd, aby adekwatnie opisać doświadczenie moralne i estetyczne. Ale to zobaczymy, gdy dotrzemy do Immanuela Kanta.

Zatrzymam się na chwilę i zobaczę, czy są tu jakieś kwestie, którymi chciałbyś się chwilę zająć. Tak, Troy. Zastanawiałem się, kiedy powiedziałeś, że monoteizm rozwija się w politeizm.

Czy patrzył na chrześcijaństwo historycznie i twierdził, że przeszło od judejskich ścisłych monizmów? Do trynitaryzmu jako formy politeizmu. Tak, i może rozwój ikon i świętych. A może to była kwestia czysto psychologiczna? Tak, wiesz, musiałbym to dokładnie sprawdzić w tekście, żeby się upewnić.

Nie przypominam sobie, żebym o tym wspominał. Więc gdybym odpowiadał improwizacyjnie, powiedziałbym, że nie, to po prostu ekstrapolacja z jego psychologicznego wyjaśnienia powstania politeizmu. Ale pozwól, że sprawdzę ten tekst i do ciebie wrócę.

I tak chciałem to przeczytać ponownie w poniedziałek rano, z innego powodu. Pozwólcie jednak, że dodam jeszcze jedną rzecz. Kiedy dojdziemy do Hegla, który z pewnością nie jest empirystą tak jak Hume.

Jego program znacznie różni się od programu Hume'a. Hegel dostrzega w historii religii dialektykę historyczną. Teza, antyteza, synteza.

Tam, gdzie tezą jest politeizm, antytezą panteizm, a syntezą, która jest najwyższą formą prawdy, jest trynitaryzm. Tak, częściowo, ale Trójca Święta, trzy w jednym, jeden w trzech. Zatem kwestia historycznego rozwoju religii z pewnością jest aktualna w tym ogólnym okresie, pod koniec XVIII, na początku XIX wieku, około 1800 roku.

Myślę, że Hume w znaczący sposób przyczynił się do pobudzenia badań nad historią religii, która wcześniej nie była przedmiotem zainteresowania. Historia generalnie nie była przedmiotem zainteresowania przed około 1800 rokiem. To po prostu część tego, co nazywają belle lettres, czyli dobrą literaturą.

Metoda historyczna jako nauka zaczęła się rozwijać około 1800 roku. Sam Hume napisał historię Anglii, która podobno zawiera metody historyczne, dzięki którym Hume'a można by nazwać jednym z pierwszych wielkich myślicieli historycznych. Początki historii jako nauki.

No dobrze. Teraz ktoś inny. David.

Czy nie ma rozdziału, w którym, mimo że nie możemy z całą pewnością poznać związków przyczynowo-skutkowych, wciąż możemy wnioskować o naturze Boga, ponieważ patrząc na inne rzeczy w naszym doświadczeniu, widzimy to przez analogię? Tak, myślę, że to jest w rozdziale zatytułowanym „O szczególnej opatrności”. Który dotyczy Boga.

Tak, i myślę, że to ten sam tok myślenia, który pojawia się w dialogach. Kiedy mówi „wnioskować”, nie ma na myśli logicznego wykazywania. Właściwie, wcześniej, kiedy mówi o tym, że doświadczamy ciągłych spójników i w jakiś sposób dochodzimy do wniosku, że istnieje konieczny związek.

I już powiedział, że nie ma tu żadnego logicznego kroku. Używa słowa „wnioskować” na określenie tego przejścia. W tych kontekstach „wnioskować” wydaje się oznaczać krok podejmowany przez umysł, który może nie być logiczny.

Myślę więc, że tak jest w przypadku tej kwestii o szczególnej opatrności. Kiedy mówisz, że ludzie po ludzkości, w filozofii religii, kiedy mówisz, że zajmują się głębokimi problemami, próbują ustalić pewność w tych argumentach? To się różnie zdarza. Są tacy, którzy próbują zapewnić pewność demonstracyjną, jak by to nazwał Locke.

Mówiąc ogólniej, odwołują się do prawdopodobieństwa, co plasuje ich w obozie ewidencjalistów. Prawdopodobieństwo to ciężar dowodu. A wiele zależy od epistemologii, z którą pracują.

W przyszłym tygodniu przeczytacie o Thomasie Reidzie, szkockim realiście. Reid kategorycznie odrzuca teorię idei i wrażeń. Neguje całą koncepcję wiedzy reprezentacyjnej.

Mamy bezpośrednią świadomość ciał materialnych. Rozumiesz ? To znaczy, że nie argumentujesz z idei uporządkowanego wszechświata. Argumentujesz z idei uporządkowanego wszechświata.

Widzisz ? I w konsekwencji może być o wiele bardziej optymistycznie nastawiony do rezultatów. Chociaż Reid wygłosił kilka wykładów z teologii naturalnej, nie zrobił wiele w tej dziedzinie. Ale ta szkocka tradycja realistyczna wpłynęła na wielu ludzi, którzy to robili.

W XIX wieku żył szkocki teolog Robert Flint, który wywarł ogromny wpływ. Jego książka „Teizm” była szeroko znana nawet 50 lat temu. Możesz ją wypożyczyć w bibliotece, jeśli chcesz.

I teolog z Princeton, Charles Hodge, którego teologia systematyczna jest wciąż przedmiotem badań od około lat 60. XIX wieku. Ramą filozoficzną, w której pracuje, jest szkocki realizm. I tak, jak można się spodziewać po szkockim realiście, jest on o wiele bardziej pozytywnie nastawiony do argumentów teistycznych niż ktoś z teorią Johna Locke'a czy teorią idei Davida Hume'a.

Uważają, że mają już pewne zasady. Więc to się różni w zależności od tej tradycji. Myślę, że to szkocka tradycja realistyczna, reprezentowana być może przez Charlesa Hodge'a, ale także przez innych, którzy przybyli do Ameryki, ukształtowała amerykańską apologetykę ewangelicką, zorientowaną na teistyczne argumenty za istnieniem Boga.

Istnieją również inne rodzaje amerykańskiej tradycji i apologetyki. Ale to wynik reakcji szkockich realistów na Hume'a. Niektórzy z was zapewne wiedzą, że Mark Knoll z wydziału historii przeprowadził różnego rodzaju badania historyczne i

opublikował wiele publikacji na temat wpływu szkockiego realizmu na amerykański ewangelikalizm.

Esejów jest mnóstwo. Nie jestem pewien, czy napisał książkę na ten temat, ale ma fragmenty książek na ten temat. Więc jeśli będziesz współpracował z Markiem Knollem, to na pewno coś z tego wyjdzie.

Nawiasem mówiąc, rektor Wheaton College, J. Oliver Buswell, który był rektorem, powiedzmy, w latach 30., na początku lat 40., był bardzo szkockim realistą. Bardzo w stylu Charlesa Hodge'a. Bardzo.

Więc ten wpływ był dość widoczny tutaj, w Wheaton. Właściwie, kiedy studiowałem tutaj, uczyłem się u człowieka, który był uczniem Olivera Buswella po tym, jak Buswell stąd odszedł i wykładał na seminarium. Tak więc moje wprowadzenie do apologetyki na studiach było w typie szkockiego realisty.

Od czego znacznie odbiegłem. Tak? To po prostu coś, co, biorąc pod uwagę jego pytanie o to, co powiedział Hume, byłoby raczej kosmologicznym argumentem za istnieniem Boga. Wydawało mi się, że... cóż, w tym krótkim dialogu, który prowadził ze swoim przyjacielem, powiedział Hume, jego przyjaciel przejrzał tę mowę i wyjaśnił, że tak naprawdę nie możemy wywnioskować istnienia Boga ani niczego podobnego z naszego świata.

A Hume powiedział: „Ale czemu nie?”. Bo widzisz dom w połowie wybudowany, więc możesz założyć, że istnieje inteligentny budowniczy, który doprowadzi go do końca i tak dalej. A jego przyjaciel odpowiedział: „Tak, ale nie można tego zrobić z Bogiem, ponieważ mamy tu do czynienia z dwoma różnymi mediami. Przenosimy naszą ziemską wiedzę na coś, o czym nie mamy pojęcia”.

Nie mamy żadnych wrażeń, które pozwoliłyby nam odnieść się do Boga. I w tym sensie, udzielając odpowiedzi przyjacielowi, niezależnie od tego, czy jest ona jego, czy nie, wydaje się, że Hume powiedział, że nie można wnioskować żadnych szczegółów na temat Boga. Jednak odpowiedź Hume'a na ostatnią odpowiedź przyjaciela brzmiała: choć możesz nie być zaskoczony, nie możesz w ten sposób wnioskować szczegółów, ale ponieważ jest to wyjątkowe stworzenie, unikatowy budynek czy cokolwiek innego, coś, czego nigdy wcześniej nie widzieliśmy i nie mamy na to wyjaśnienia, możemy przynajmniej wnioskować o wyjątkowym i szczególnym stwórcy.

Tak, teraz widzisz, to byłby ten rodzaj racjonalnej spekulacji, która czyni wiarę wiarygodną. Ale nie miałaby ona psychologicznego wpływu, który naturalnie by ją wzбудził. Więc widzisz, że łącząc te dwa aspekty, przechodzi on od racjonalności do psychologii.

A kiedy wszystko jest już na stole, zawsze zdaje się wracać do podstaw psychologicznych. No dobrze. Dobra, przejdźmy do jego etyki, dobrze? I tutaj dwa główne dzieła, o których warto pamiętać, to oczywiście Traktat o naturze ludzkiej, jego wczesne dzieło, napisane w wieku dwudziestu kilku lat.

Księga trzecia. Chyba mówiłem tu o części trzeciej, chyba on to nazywa Księgą trzecią. Księga trzecia traktuje o moralności.

A potem, później w życiu, stworzył krótsze dzieło, bardziej w stylu badań nad ludzkim rozumem. Krótsze dzieło, łatwiejsze, które uważał za konieczne z powodu wszystkich nieporozumień, jakie pojawiły się wokół poprzedniego dzieła. „Badania dotyczące zasad moralności”.

Badania dotyczące zasad moralności. Wydaje mi się, że te dwa teksty mówią bardzo to samo. Być może z różnym naciskiem, ale bardzo podobnie.

Zacznę od wskazania, że w etyce, podobnie jak w religii i w każdym innym obszarze myśli Hume'a, pojawia się ta sama podstawowa kwestia dotycząca relacji między rozumem a uczuciem. W istocie, w ten sam sposób Hume wprowadza ten temat w „Badaniach nad zasadami moralności”. Czy moralność opiera się na rozumie, czy na uczuciu? Czy moralność opiera się na rozumie, czy na uczuciu? Oto jest pytanie.

Aby zrozumieć, do czego zmierza, konieczne są dwa rodzaje obserwacji. Po pierwsze, kiedy mówi o uczuciu, namiętności, sentymentach, albo mówi, że wydaje się, że mamy pewien rodzaj poczucia moralności, to właśnie takiego słownictwa używa, odnosząc się do wrażeń związanych z refleksją. Pamiętacie jego teorię wrażeń, że wszystkie idee powstają w rzeczywistości jako kopie lub wytwory wyobraźni sugerowane przez pierwotne wrażenia, wrażenia zmysłowe.

Tak więc te idee, które są kopiami lub wynikami pamięci, być może wyobraźni, są znane dzięki refleksji nad naszymi własnymi stanami mentalnymi. Mogę więc pośrednio zastanawiać się nad moimi wrażeniami. A te idee same w sobie pozostawiają wrażenia, które dają początek dalszym ideom.

Pamiętasz tę historię? Dobrze. Więc kiedy mówi, że będzie omawiał rozum, uczucia, namiętności, sentymenty, poczucie moralności, że ma do czynienia z wrażeniami refleksji, to ma na myśli właśnie te wrażenia.

Tak, proszę pana? Wrażenia idei, które przebiegały przez nasze umysły w odniesieniu do rzeczy w naszym doświadczeniu. Najwyraźniej więc, jeśli zamierza podążać tą drogą, przedstawi empiryczną interpretację pochodzenia przekonań moralnych. Uczucia moralne to wrażenia refleksji, wynikające z wcześniejszych wrażeń zmysłowych i wyobrażeń o tym, co się dzieje lub może się wydarzyć.

Otóż, uczucia mogą być spokojne, spokojne albo gwałtowne. I rozwija to rozróżnienie w Księdze II Traktatu, która w całości poświęcona jest namiętnościom. Namiętności mogą być spokojne albo gwałtowne, dzięki czemu odczuwamy spokój w stosunku do piękna.

Ale z drugiej strony istnieją gwałtowne uczucia, gwałtowne namiętności, takie jak miłość i nienawiść, duma i zazdrość. Gwałtowne. Nie w tym sensie, że koniecznie komuś szkodzą, ale w tym sensie, że są silne, energiczne, a nie dają spokojnej, stałej satysfakcji płynącej z piękna.

Gwałtowne wrażenia mogą być bezpośrednią reakcją na pojawiające się myśli i wrażenia, takie jak doświadczane przez nas doznania przyjemności i bólu, i mogą być reakcjami pośrednimi. Pośrednimi reakcjami na doświadczenia, które mieszają się z pewnymi innymi uczuciami, które odczuwamy.

Uczucie dumy, które miesza się z doświadczeniem tego, co ktoś właśnie o tobie powiedział. A uczucie, które z tego wynika, jest zatem jednym z tych pośrednich, ponieważ miesza się z czymś innym. Zatem, podnosząc kwestię, czy moralność opiera się na rozumie, czy na namiętnościach, odwołuje się do swojej teorii wrażeń.

Namiętności, emocje, sentymenty, uczucia – to wrażenia. Wrażenia. Jeśli wolisz, wrażenia drugiego rzędu.

No cóż, po pierwsze, trzeba nadać temu kontekst. Kontekst w jego własnym myśleniu. Po drugie, kontekst historyczny.

Kontekst historyczny. Ponieważ pytanie, czy moralność opiera się na rozumie, czy na uczuciu, było gorącym tematem dyskusji o etyce w jego czasach. To był gorący temat.

Tradycja oświeceniowa, oczywiście, skłaniała się ku twierdzeniu, że etyka opiera się na rozumie. John Locke twierdził, że wiedza moralna jest wiedzą demonstracyjną, podobnie jak matematyka. Tak, wiedza wiąże się ze zgodnością i niezgodnością idei.

Zatem, jeśli masz pojęcie prawa własności, które według Locke'a jest prawem naturalnym, to nie jest ono sztucznym konstruktem, lecz prawem naturalnym, a jeśli masz pojęcie kradzieży, to po prostu porównując te dwie idee, stwierdzasz, że istnieje między nimi rozbieżność i wiesz, że kradzież narusza prawo własności. A zatem wiedza moralna to po prostu wiedza o relacjach idei. Wiedza demonstratywna.

Według Johna Locke'a. Otóż Hume stanowczo się z tym nie zgadza, a nie zgadza się, ponieważ nie uważa, że ktokolwiek w tak zwanym stanie natury ma prawo do własności. Widzicie, zdaje się uważać, podobnie jak Locke, że prawo do własności istniało przed powstaniem jakiegokolwiek społeczeństwa obywatelskiego.

Tak, ponieważ wyznaje etykę prawa naturalnego. Ale Hume się z tym nie zgadza. Odrzuca etykę prawa naturalnego.

Twierdzi, że idea stanu natury to mit, fikcja. Nie dość, że historycznie nie istnieje, to jeszcze nie sposób sobie go wyobrazić w sposób, w jaki opisuje go Locke, jest tak bardzo uwikłany w logiczną niespójność, jak w przypadku pojęcia prawa własności, gdy własność jest produktem zorganizowanego społeczeństwa, a nie czymkolwiek innym. Z jednej strony są więc tacy, którzy twierdzą, że moralność opiera się na rozumie, jak John Locke.

Są też niektórzy współcześni filozofowie zmysłu moralnego, którym przyjrzymy się w przyszłym tygodniu, jak Joseph Butler, który argumentował, że nasze osądy moralne, kiedy w sumieniu mówimy, że coś jest złe, to jest to natychmiastowa świadomość zła. Butler i inni przedstawiciele tej tradycji powiedzieliby jednak, że jest to osąd racjonalny. Wspomniałem już o Thomasie Reidzie, szkockim realisście. Twierdzi on, że mamy bezpośrednią świadomość zła i że to racjonalny osąd, i argumentuje to przeciwko Davidowi Hume'owi.

Są zatem tacy, którzy twierdzą, że wiedza moralna jest wiedzą racjonalną, sądy moralne są sądami racjonalnymi, a podstawą moralności jest rozum, a co ważniejsze, oczywiście, pewnego rodzaju prawo natury. Z drugiej strony, są tacy filozofowie zmysłu moralnego, jak słynny hrabia Shaftesbury, który był patronem Locke'a, i Francis Hutcheson, który, nawiasem mówiąc, również wywarł duży wpływ na wczesną filozofię amerykańską, Shaftesbury i Hutcheson, którzy utrzymywali, że sumienie, nasz zmysł moralny, jest bardziej spokrewniony z uczuciem estetycznym niż z matematyką czy rozumowaniem demonstracyjnym. To bardziej kwestia gustu moralnego niż wydawania racjonalnych osądów.

Że nie da się dyskutować o słuszności lub niesłuszności czegoś bardziej niż o tym, czy dany utwór muzyczny jest piękny, z kimś, kto nie ma do niego wyrobionego gustu. Sentyment, uczucie, gust. I są miejsca, w których Hume używa słowa „smak”.

Również. Nic więc dziwnego, że osoby, które odpowiadają na to podkreślanie uczuć, próbują argumentować, że osąd estetyczny jest również osądem racjonalnym, a nie tylko moralnym. A raczej osądem estetycznym.

A zatem istnieje jakaś obiektywna prawda o wartościach estetycznych. Coś obiektywnego o wartościach moralnych. Cóż, jeśli chodzi o Hume'a, wszystkie one są subiektywne.

Jak zauważają krytycy Hume'a, tacy jak Thomas Reid, historycznie rzecz biorąc, działo się mniej więcej tak: po wprowadzeniu teorii idei, cechy pierwotne stały się subiektywne. Cofnę to.

Cechy drugorzędne stały się subiektywne. Następnie, wraz z Berkeleyem, subiektywne stały się nie tylko cechy drugorzędne, ale także cechy pierwotne. Wraz z cechami drugorzędnymi subiektywne stały się barwa, dźwięk i piękno.

A wraz z Davidem Hume'em wiara stała się nie kwestią racjonalnego osądu, lecz czymś subiektywnym, kwestią uczuć. Pozostało tylko, by wiara moralna również była subiektywna. Wiąże się to zatem z wpływem teorii idei, która subiektywizowała to, co wcześniej uważano za obiektywne.

Szkoccy realiści uważają, że zarówno cechy pierwotne, jak i wtórne są obiektywne. Że zarówno wartości estetyczne, jak i moralne są obiektywne. To przekonanie jest racjonalną intuicją, a nie tylko reakcją psychologiczną.

Więc problem jest w ten sposób dość dobrze zdefiniowany. A Hume próbuje sformułować swój pogląd. Cóż, Hume jest człowiekiem umiaru.

Odrzuca ideę, że rozum jest podstawą moralności. Odrzuca ideę, że jedynie sentyment lub uczucie jest podstawą moralności. Jasne, i tak jak to było z abstruzją i praktyką, logiką i psychologią, jest jak chłopiec, który zaproponował dwa rodzaje ciasta – które byś chciał? Po trochu każdego, proszę.

On chce połączenia tych dwóch. Widzicie, próbował to osiągnąć w religii. Czy uda mu się to osiągnąć w etyce? Właśnie to próbuje zrobić.

Dobrze. No cóż, jeśli rozum odgrywa rolę w relacji z etyką dla Hume'a, to jaka jest jego rola? Pamiętajmy, że dla Hume'a rozum może wydawać dwa rodzaje sądów, i tylko dwa. Sądy dotyczące relacji między ideami i sądy dotyczące faktów.

Pytanie o rolę rozumu brzmi zatem: jaką wiedzę posiadamy na temat etyki, relacji między ideami i faktów? Brzmi prosto. No cóż, relacji między ideami, tak, definicji pojęć moralnych. Definicji pojęć moralnych.

Innymi słowy, jeśli powiemy, że sprawiedliwość jest taka a taka, definicja jest relacją idei, a podmiot i orzeczenie są w niej zgodne. Możemy zatem definiować pojęcia moralne. Możemy mówić na przykład o relacji między różnymi pojęciami moralnymi.

Na przykład związek między dobroczynnością a interesem własnym. Dlaczego? Nie do końca się ze sobą zgadzają, prawda? Wiedza ma związek ze zgodą i niezgodą. No dobrze, to jedna z rzeczy, które rozum potrafi zrobić.

Druga rzecz dotyczy kwestii faktycznych. Rozum może opisać okoliczności, w których musimy działać, może dostarczyć nam faktycznej wiedzy o sytuacjach, z którymi się

mierzymy, oraz faktycznego zrozumienia możliwych konsekwencji działań. Zatem rozum przyczynia się do tego w ten sposób.

Zwróćcie uwagę na ostatnie zdanie: konsekwencje działań, ponieważ jednym z głównych ogniw łączących rozum z uczuciem będzie użyteczność. Jest on utylitarystą przedutylitarystycznym. Przynajmniej jeśli początek utylitaryzmu umieścimy w Benthamie i Millu.

To od Davida Hume'a ; oni naprawdę rozumieją ideę. Czego zatem rozum nie może zrobić? Rozum nie może usprawiedliwić odwoływania się do konsekwencji i użyteczności, nie. Och, mógłby z roztropności powiedzieć, że byłoby to rozsądne.

Ale dlaczego chcesz być ostrożny? Nie może tak naprawdę uzasadniać odwoływania się do użyteczności. Nie może zmotywować cię do działania. I nie może aprobować ani dezaprobować działania.

Może jedynie opisywać konsekwencje. Otóż, jeśli rozum nie może zaaprobować ani potępić działania, nie można wydawać osądów moralnych. Osądy moralne wyrażają aprobatę lub dezaprobatę.

Zatem rozum nie może wydawać sądów moralnych. A ponieważ reakcje uczuć nie są sędami, uczucia nie są prawdziwe ani fałszywe, są jedynie zdaniem, sędami, a ponieważ uczucia nie są prawdziwe ani fałszywe, uczucia nie wydają sądów moralnych. Nie ma sądów moralnych.

Widzisz ? Otóż istnieją uczucia moralne, są uczucia moralne, które dają początek twierdzeniom utylitarystycznym. Dobrze, a co z sentymentem? Jaka jest rola sentymentu? Cóż, powiedziałem, że wspólnym mianownikiem jest użyteczność. I widzisz, jak rozum łączy się z użytecznością.

Jak sentyment łączy się z użytecznością? No cóż, widzicie, użyteczność, konsekwencje, które służą dobru wspólnemu wszystkim, Opiera się na poczuciu dobroci. Dobroć to pragnienie, chęć i chęć czynienia dobra dla innych. To uczucie dobroci.

Dobroczynność to czynienie dobra; dobroczynność to pragnienie dobra. Ale dlaczego jesteśmy tak skłonni w naszych uczuciach do innych? Hobbes powiedział, że nie jesteśmy , wszyscy jesteśmy jak żarłoczne bestie . A Hume sprzeciwia się egoizmowi.

Hobbesa oskarżano o radykalny egoizm, a za czasów Hume'a termin „hobbizm” był epitetem pogardy, wyrażającym pogląd, którego – jak sądzę – Hobbes nie podzielał, że w istocie ludzkiej nie ma ani krzty życzliwości ani niczego innego. Oczywiście, rozumiesz. Cóż, Hume temu przeczy.

Twierdzi, że w każdym człowieku tkwi naturalna dobroć. Naturalny altruizm. Och, w różnym stopniu, nie precyzuje, jak bardzo.

Jej stopień jest bardzo różny. Ale jest w tym jakaś naturalna życzliwość. Nie ma jej tam, jest jakby z natury.

Jak to się rozwija? I ma do czynienia z czymś w rodzaju rozwojowej psychologii moralnej. Widzisz. Cóż, rozwija się z uczucia współczucia.

Rozwija się z uczucia sympatii. Sympatii, która, gdy odczuwam sympatię, oznacza albo przyjemność z tobą, albo ból z tobą. Och, współczuję ci, mówimy.

Współczuję ci. Widzisz. Więc tak, w tym bólu lub przyjemności, którą odczuwam, jest egoizm.

Ale dlaczego miałbym czuć współczucie? Czuję współczucie, ponieważ rozum podpowiada mi faktyczne podobieństwa między tobą a mną, twoim doświadczeniem a moim. A pamiętasz jedną z zasad asocjacji? Podobieństwo. Podobieństwo.

Więc kiedy dostrzegam podobieństwa między twoim doświadczeniem a moim, złożone idee, które rozwijają się w mojej głowie, dotyczą nas obojga. Tak. I ponieważ dotyczą nas obojga, odczuwam nie tylko współczucie dla siebie, ale i dla ciebie.

A w każdym człowieku tkwi naturalna dobroć. Widzisz. Cóż, to jest istota jego stanowiska.

Istnieją dwa sposoby, na jakie można tę teorię nazwać. To subiektywizm etyczny. I naturalizm etyczny .

Teraz pozwólcie, że wyjaśnię terminy, które do dziś funkcjonują w teorii etyki. Subiektywizm etyczny to pogląd, że nie istnieją obiektywne wartości moralne. To znaczy, że nie istnieją obiektywne prawdy o charakterze etycznym dotyczące obiektywnych stanów rzeczy.

Ale kiedy mówię, że coś jest złe albo coś jest dobre, mówię o moich własnych odczuciach, moich własnych sentymentach. Więc w tym przypadku, widzicie, nie kierujemy się życzliwością. Czuję to samo .

I mówię, że to przykre, przez co musiałeś przejść. Tak naprawdę mówię, że cierpię, myśląc o tym, przez co przechodzisz. Nie mówię, że to złe, że musisz przez to przechodzić.

Mówię, że to bolesne dla ciebie i bolesne dla mnie. Zatem niesłuszność i słuszność zależą po prostu od subiektywnych odczuć tych, którzy tego doświadczają i o tym mówią. A co z naturalizmem etycznym? To samo, choć nie należy ich utożsamiać.

Subiektywizm to tylko jeden rodzaj naturalizmu – subiektywistyczny. Istnieją obiektywistyczne odmiany naturalizmu. Naturalizm etyczny to pogląd, że moralność ma swoje korzenie w naturze.

Moralność ma swoje korzenie w naturze. A ponieważ ma swoje korzenie w naturze naszej psychologii emocjonalnej, rozumiecie, ma swoje korzenie w naszej psychologii emocjonalnej, Hume jest etycznym naturalistą. I mówi o prawach natury.

Nie są to prawa natury w sensie metafizycznym, jak u Arystotelesa, ani wrodzone, jak u platoników. Nie są to prawa natury w tym sensie, że istniały już w momencie naszego przyjścia na świat. On jasno stwierdza, że te prawa natury są artefaktami.

Ale są to prawa natury w tym sensie, że powstają naturalnie w toku natury. Ze względu na naturę naszego rozwoju psychologicznego w relacji z innymi ludźmi. Zatem jego etyka opiera się na naturalnej psychologii rozwoju.

Natura rozwoju psychologicznego i natura rozwoju emocjonalnego dają początek etyce. I bardzo szybko dodaje, że ten proces rozwoju jest uniwersalny i taki sam dla wszystkich ludzi. Ze względu na sposób, w jaki Bóg nas stworzył.

Oczywiście, czy mówi o Bogu z przymrużeniem oka, czy dlatego, że naprawdę w niego wierzy, to już inna kwestia. Ale przynajmniej mówi, że jeśli w twoim myśleniu tkwią podstawy teistyczne, to w porządku. Bezpośrednią podstawą jest jednak uniwersalność procesu psychologicznego.

Więc nie jest relatywistą etycznym. Prawa natury są według niego trzy. Jedno dotyczy własności, stabilności posiadania.

Jedno dotyczy przekazania go za zgodą. Drugie dotyczy dotrzymywania obietnic. I tak właśnie, jak twierdzi, rozwijają się prawa dotyczące sprawiedliwości.

Mówi nawet o prawach narodów. Jakiego sformułowania używa się w teorii prawa naturalnego od czasów Rzymian i Akwinaty? Prawa narodów to prawa obowiązujące wszystkie narody.

No cóż, podobnie jak te trzy, które wymienia. Bo bez bezpieczeństwa posiadania trwałaby nieustanna wojna wszystkich ze wszystkimi. Bez zbycia za obopólną zgodą nie byłoby handlu.

A bez dotrzymywania obietnic nie byłoby sojuszy ani traktatów. Są to więc prawa, które obowiązują ze względu na użyteczność między narodami. Jak również między jednostkami.

Ale te prawa natury są jedynie użyteczne. Sprawiedliwość jest pojęciem użytecznym. Sprawiedliwość to po prostu użyteczność oddawania każdemu tego, co mu się należy.

No cóż, oto etyka Hume'a. Dziękuję.