

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

CZYTANIE HUME'A

Badania dotyczące rozumu ludzkiego (*An Enquiry Concerning Human Understanding*) wydane po raz pierwszy w 1748 roku, stanowi najdojrzalszą wykładnię poglądów szkockiego filozofa. Ich wcześniejsze, choć niezbyt usystematyzowane ekspozycje odnaleźć można w *Traktacie o naturze ludzkiej* (1740 r.). Sięganie do tekstu¹ wydaje się tym bardziej usprawiedliwione, że *Badania...* - początkowo niemal nie dostrzeżone przez kompetentnych czytelników - z czasem zajęły w piśmiennictwie filozoficznym miejsce bardziej wynikające z procedur interpretacyjnych, niż z historycznych konsekwencji rozwoju tej myśli, ani z gnozeologicznych zapatrywań autora².

Tym, co od razu uderza w filozofii Hume'a, co stanowi jej nerw, jest antropocentryzm. O wiecie mówi się - zarówno w twierdzeniach pozytywnych, jak i negatywnych - nie bezpośrednio, lecz poprzez teorię poznania, zaś poznanie - limitowane skończonością ludzkiego życia - zostało podporządkowane w sposób bezwarunkowy rygorom do wiadzenia.

Filozofia Hume'a jest teorią człowieka - bardziej myślą tego niż działaniem tego. Gruntowne badanie „natury ludzkiej” miało doprowadzić - wedle założeń filozofa - nie tylko do odsłonięcia ostatecznego fundamentu naszego rozumowania, ale także do podstaw etyki, czy teorii estetycznych. Miała to być teoria klarowna i przystępna, bowiem taka góruje nad zawilżoną, choćby najcięższą. Zbyt wnikliwy filozof - argumentuje Hume - naraża się na pozbawienie w swych subtelnych dociekaniach, które nadto nie dotyczą sfery potocznego życia, a tym samym nie kształtują serca i uczu, nie poprawiają obyczajów, słowem - nie czyni człowieka lepszym.

Hume zapowiadał opracowanie „głębokiej i ciśniejszej metafizyki” - doceniając jej niezbytność dla wszelkiej rzetelnej refleksji filozoficznej, spełniając jej rygory „wiedzy pewnej”. Wyrażał tym przekonanie typowe o wyceniowości i cisłości filozofii winna stanowić wzorzec poprawności metody-

¹ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Lukaszewicz i K. Twardowski. Kraków 1947. 178 s.

² Już współczesna Hume'owi recepcja tekstu *Badań...* odbiegała w sposób zasadniczy od intencji autora, a nawet od litery wyrażonych tam poglądów. Wskazując na przykłady takiej opacznej interpretacji, Immanuel Kant wymienia nazwiska: T. Reida, J. Oswalda, J. Beattie'go i J. Priestleya (Por.: I. Kant: *Prolegomena...*, tłum. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 8).

dologicznej dla wszelkich sztuk i rzemiosł. Jednak teoretyczne zaplecze takiej, ewentualnej, metafizyki zostało przez Hume'a radykalnie zawalone i to zarówno pod wzgl dem zawarto ci tre ciowej, jak obszaru wa no ci. Ostatecznie bowiem sprowadza je autor do zwi zku przyczynowo-skutkowego, którego nie jest skłonny (inaczej ni Kant) uzna aprioryczn kategori intelektu - jednym z wywiedzionych drog transcendentalnej dedukcji warunków poznania - gdy przeciwnie, widzi w nim struktur kojarzenia ufundowan na do wiadczeniu³. Daleko te Hume' owi do „krytycznych” rozpraw Kanta, skoro nie ma u niego miejsca na dystynkcje pozwalaj ce odró ni sfery: „rozumu” i „rozs dku”. Owo „antymetafizyczne” (przy tradycyjnym rozumieniu terminu) i antyteistyczne nastawienie gł boko przenika my l Hume'a i stanowi kwintesencj negatywnego programu jego my li. Wró my jednak do samego tekstu *Bada* .

W celu uwolnienia metafizyki warto ciowej od zgubnego balastu „fałszywej i zepsutej”, autor dokonuje analizy ludzkiego rozumu pod k tem ustalenia jego fałszywych mo liwo ci, by z kolei móc podj prób klasyfikacji poszczególnych czynno ci umysłowych i ich bardziej szczegółowego zbadania. Odslaniaj c swe intencje przyznaje - bardziej naiwnie ni skromnie - e oto pragnie rozja ni kwestie, „które dot d sw niepewno ci odstraszały uczonych, a sw niejasno ci nieuków” (17)⁴. Deklaruj c uzdrowienie metafizyki, Hume równocze nie - co mo e zastanawia - nie obawia si popadni cia w redukcjonizm (zwłaszcza psychologizmu) i s dzi, e nawet niepowodzenie w próbach przekroczenia „duchowej geografii” naszych władz poznawczych uzna trzeba za rezultat dostatecznie kształc cy.

Badanie ludzkiego rozumu oznacza dla Hume'a rozwa anie jego wytworów - idei i impresji - traktowanych jako przedmioty empiryczne. Nieco wcze niej z empirystyczn teori idei wyst pił J. Locke, jednak Hume krytykuje j za nił operatywno , b d c skutkiem zbyt wieloznacznego traktowania poj cia idei. Rozró nia zatem Hume dwie klasy percepcji umysłowych (Locke'owskich idei). Pierwotne i bezpo rednie s impresje - „percepcje zmysłów”. Natomiast do idei - do „percepcji rozumu” - mamy dost p zapo redniczony przez pami ł lub wyobra ni . Idee pojawiaj si w wyniku odtwórczo- na ladowczej pracy naszego umysłu, bazuj cego na percepcjach zmysłowych. Dlatego u zdrowego człowieka idee zawsze daj si odró ni

³ I. Kant trafnie zauwa a, e dla Hume'a zwi zek przyczynowo-skutkowy jest „b kartem wyobra ni, która, zapłodniona przez do wiadczenie, podci gn ła pewne przedstawienia pod prawo kojarzenia i wypływaj c st d konieczno podmiotow , tj. nawyknienie, podaje za konieczno przedmiotow ” (ten e, s. 7). Doda wszak wypada, e Hume, w przeciwie stwie do Kanta, nie uznaje transcendentalnych „poj ” intelektu i zmysłowo ci, gwarantuj cych obiektywno poznania, a zatem dla Hume'a poznanie jest i musi pozosta „z nieprawego ł a”.

⁴ W nawiasach podaj numeracj ust pów tesktu *Bada* ...

od impresji - s od nich słabsze, mniej wyraziste: „Naj ywsza my l nie dorówna nigdy nawet najslabszemu czuciu., (18).

Władze umysłu - pozornie niczym nie skr powane - faktycznie s zdolne jedynie do takich czynno ci jak: ł czenie, przekształcanie, powi kszanie i zmniejszanie materiału dostarczonego wcze niej w wewn trznych lub zewn trznych wra eniach. A oto argumentacja autora: po pierwsze, nie potrafimy poda przykłądu idei zło onej nie stanowi cej kombinacji idei prostych, wywodz cych si z koresponduj cych z nimi impresji; po drugie, wada narz du zmysłów - uniemo liwiaj ca zaistnienie impresji - udaremnia zarazem pojawienie si wła ciwej idei (22-24). Konsekwentnie, je li nie umiemy wskaza impresji, której kopi stanowiłaby dana idea, dowodzi to, i mamy do czynienia nie z ide , lecz z terminem pozbawionym znaczenia, z fikcj j zykow .

Szukaj c praw, wedle których idee ł cz si ze sob tworz c idee zło one lub ci gi logiczne, wymienia autor trzy zasady: podobie stwa, styczno ci w czasie i przestrzeni oraz przyczynowo ci (28-29). Tylko one zdolne s dokona powi zania naszych my li. Wszelkie natomiast przedmioty rozumu (obiekty ludzkiego badania) daj si sprowadzi do stosunków mi dzy ideami lub do faktów (46). Pierwszym przysługuje całkowita pewno , a to na mocy oczywisto ci lub dzi ki uzasadnienia. Zajmuj si nimi: algebra, arytmetyka, geometria. Twierdzenie, e dwa i dwa to cztery, jest bezwzgl dnie prawdziwe - co zweryfikowa potrafi sam intelekt, bez odwoływania si do bytów empirycznych - jednak nie orzeka ono istnienia swych przedmiotów. Natomiast faktów - przedmiotów empirycznych - nie wolno nam traktowa z równ , co stosunki mi dzy ideami pewno ci - niezale nie od stopnia prawdopodobie stwa, jaki gotowi jeste my im przyzna . Intencj Hume'a nie jest podwa anie „faktyczno ci” faktów czy kwestionowanie naoczno ci, pragnie on jedynie ujawni niebezpiecze stwo zwi zane z nadu ywaniem ekstrapolacji w dziedzinie codziennego do wiadczenia. aden z faktów nie wyklucza pojawienia si faktu odmiennego, stanowi cego jego negacj , która - z punktu widzenia logiki formalnej - jest nie mniej zrozumiała ni jego uznanie. Co wi cej, sam fakt zaistnienia okre lonego zdarzenia w przeszło ci nie daje gwarancji jego ponownego zaistnienia - wszelkie zatem przewidywania w tym przedmiocie nie mog wykracza poza obszar prawdopodobie stwa: „ e sło ce jutro nie wszędzie, jest zdaniem nie mniej zrozumiałym i nie bardziej w sobie sprzecznym ni twierdzenie, e wszędzie” (47).

W *Badaniach...* podstaw dla wszystkich rozumowa o faktach jest idea stosunku przyczyny do skutku (49). Wła nie zwi zek przyczynowo-skutkowy, umo liwiaj c przekroczenie granic jakie nakre laj nam zmysły i pam i , stanowi zasadnicz struktur nastawie poznawczych podmiotu zorientowanego na eksploracj otaczaj cego wiata. I tak - gdyby postu y si

przykładem ilustruj cym my l Hume'a - je li na bezludnej wyspie znajdziemy zegarek, pierwszym naszym odruchem b dzie postawienie problemu-pytania dociekaj cego przyczyny do wiadczonego zjawiska, a uczynimy to wedlug schematu: zegarek na wyspie - skutek: domniemany fakt wcześniejszego zgubienia go przez kogo - przyczyna. Wiedzy o przyczynie i skutku nie sposób uzyska *a priori* - w ka dym przypadku musi j poprzedza do wiadczenie. Wybuch prochu strzelniczego, przyci ganie si ró noimiennych biegunów magnezu - oto „skutki” pewnych „przyczyn” uobecnianych przez wła ciwo ci odpowiednich przedmiotów. Dost p do nich mamy wyłącznie *a posteriori*.

Niezb dno empirii przy konstytuowaniu si w naszym umy le idei przyczynowo ci staje si szczególnie wyrazista w przypadku, gdy jaki skutek nie wynika wprost z przyczyny, lecz „zale y od bardzo skomplikowanego mechanizmu albo od ukrytego układu cz stek (podkr. - W. G.). W odniesieniu za do zjawisk mało zło onych, skłonni jeste my przypuszcza - zdaniem Hume'a bł dnie - jakoby skutki pozwalay si odsłoni rozumowi bez udziału do wiadczenia. Jednak za iluzoryczno ci pozaempirycznego dost pu do idei przyczynowo ci - w ka dym, tak e w tym przypadku - przemawia ma równie ten argument, e mi dzy skutkiem i przyczyn zazwyczaj nie wyst puj adne podobie stwa, co musi niweczy jakiegokolwiek aprioryczne próby ich wi zania.

Hume pod poj cia przyczyny i skutku podstawia w swej argumentacji to, co wida - zjawiska - i nie stara si wnkn w „istot ” rozpatrywanego zdarzenia. Autor poprzestaje na obna aniu powszechnego mechanizmu tworzenia si nastawie poznawczych, i jako taki rzutuj cego na proces poznania. Sceptycznie zauwa a, i podmiot poznaj cy skazany jest na *circulus vitiosus*: wszelkie rozumowania o faktach zwykli my opiera na stosunku przyczyny i skutku, ten z kolei pojawi si mo e dopiero *a posteriori*. W efekcie, nie kwestionuj c doniosłej rangi do wiadczenia w naszym poznaniu, umiejscawia zagadnienie w płaszczy nie antropologicznej - rz dz ce poznaniem zasady pragnie odnale w obr bie „natury ludzkiej”.

Pierwszym krokiem w tym kierunku miało by uzasadnienie, a ci lej mówi c krytyka powszechnego, jako e towarzysz cego ka demu z naszych wnioskowa , prze wiadczenia, i prawidłowo w łczeniu si pewnych przedmiotów - obserwowana w przeszło ci - tak e w przyszło ci zachowa sw ogóln wa no w stosunku do faktów (przedmiotów) analogicznych.

Autor pow tpiewa w obiektywn warto argumentów zaczerpni tych z do wiadczenia, dla przewidywania zdarze maj cych dopiero nadej . S dzi, i wcze niej nale ałoby dowie istnienia odpowiednio ci mi dzy tymi prawidłowo ciami, których do wiadczyli my, a tymi, których oczekujemy. Tymczasem do wiadczenie milczy w tym wzgl dzie. Pouczaj c bo-

wiem o fakcie czy stego 1 czenia si zjawisk, nie wskazuje zasady ich wzajemnego powiazania (120). Tote Hume wnioskuje: przyczyna na pozor nieuprawnionego wykorzystywania wiedzy, jakiej dostarcza nam do wiadczenie, do rozumowania o rzeczach przyszlych, jest przyzwyczajenie - b d ce naturaln konsekwencji wielokrotnego powtarzania si identycznych tre ci do wiadczenia (52-57, 115-122). Nie jest to zasada o charakterze absolutnym czy ostatecznym; traktowa j trzeba jako powszechn wla ciwo ludzkiej natury, implikuj c zarowno nasze oczekiwania dotycz ce rzeczywisto ci przedmiotowej, jak rownie nieobojtn dla samego przebiegu poznania. Hume orzeka: „(Nawyknienie) jest jedyn zasad , ktora sprawia, e do wiadczenie nasze jest dla nas po yteczne, i e wyczekujemy na przyszlo toku zjawisk podobnego do tego, ktory poznali my dawniej” (74).

Dostrzegaj c metodologiczn , gnoseologiczn , a tak e zakresow odr bno nauk apriorycznych wzgl dem empirycznych, autor stwierdza, e dyscypliny matematyczne (posluguj ce si rozumowaniem „demonstratywnym” - badaj cym stosunki mi dzy ideami) posiadaj przewag nad „moralnymi” (a wi c przyrodniczymi - w ktorych przedmiotem s fakty i istnienie). Pierwsze bowiem - w odró nieniu od drugich - zajmuj si ideami zawsze klarownymi i latwo dost pnymi ludzkiemu umyslowi: „trój k ty równoramienne i równoboczne s o wiele ci lej rozgraniczone, ani eli cnota i wy st pek, prawda i fałsz” (95). Jedynymi przedmiotami nauk matematycznych (zwanych te przez Hume'a abstrakcyjnymi) s wielko ci i liczby, co naukom tym zapewnia - przynajmniej w zało eniu - maksymaln dokladno wyników. Z kolei nauki „moralne” nie potrafi wykorzysty dowodzenia demonstratywnego: zajmuj si przecie faktami, a z istnienia tych nie wynika - jak pami tamy - konieczno owego istnienia.

Z drugiej jednak strony Hume przyznaje, e cho na gruncie nauk „moralnych” latwo o zniekształcenie idei, co nieuchronnie musi podwa a wiarygodno konkluzji, to jednak rozumowania osi gaj tu cel zdecydowanie szybciej ni w naukach matematycznych, operuj cych dlugimi i nierzadko zawiłymi ł a cuchami rozumowa dedukcyjnych. O ile wi c glówn przeszkod w rozwoju nauk moralnych (w tym metafizyki) jest - poza brakiem odpowiedniej metodologii i niedostatkami zaplecza badawczego - nieostro , czy wieloznaczno poj , o tyle nauki matematyczne cierpi na zbyt ni formalizacj , z czym wi e si „dlugo rozumowa i wielki obszar my li, ktory trzeba obj , aby doj do jakiego wyniku” (s. 96).

Krytyczn ocen zastanej metafizyki opiera Hume na zarzucie, e jej podstawowe poj cia: idea mocy, energii, zwi zku koniecznego, s niejasne. A skoro w codziennym do wiadczeniu (zewn trznym oraz wewn trznym) nie znajdujemy impresji uzasadniaj cych pojawienie si w naszym umy le takich idei, proponuje autor je odrzuci , jako iluzoryczne i nieprzydatne. Czy

jednak wszystkie kategorie tradycyjnej metafizyki są równie bezwartościowe? Niezupełnie. Autor zatrzymuje się na analizie związku koniecznego, przynajmniej poddaje wnikliwej analizie współwystępowanie w nim pojęcia przyczyny i skutku. Wynik autopsji jest już nam znany: idea związku koniecznego między zjawiskami powstaje wyłącznie na drodze wielokrotnego powtarzania się takich samych relacji. Ta mnogość podobnych przypadków posiada szczególnie władzę wyposażania naszego umysłu w ideę siły, lecz u „metafizycznych podstaw” związku koniecznego, stanowi zarazem jedyne źródło owej idei (120-122). Tu ostrej krytyce poddaje Hume stanowisko okazjonalistów, upatrujących źródeł ruchu czy działania sił fizycznych w aktach woli (Boskiej). Autor protestuje przeciw wyjaśnianiu zjawisk materialnych poprzez odwoływanie się do przyczyn pozamaterialnych, co jego zdaniem jest równie nieuzasadnione jak praktyka wprowadzania do wywodu abstrakcyjnej idei siły (np. *vis inertiae*), czy zasady - bądź innych pojęciami nieempirycznymi i niejasnymi, a przeto bezużytecznymi (119).

Rozważania koncentrują się na kategorii konieczności - związku koniecznego - odnajdywanej w obszarze ludzkich zachowań i nastawie poznawczych, i czy Hume z problemem wolności człowieka (125-160). Utrzymuje, że równie w wierze naszych zamierzeń, jak i ich realizacji, moją rolę pojawiają się anomalie w obrębie związku przyczynowo-skutkowego powinna być stanowczo odrzucona. Związek przyczyn ze skutkami jest konieczny, a pozorne odstąpienia od tej prawidłowości wynikają z niedostrzeżenia wszystkich, czasem trudno uchwytnych przyczyn. Hume uważa, że i w poglądach na wolność i konieczność panowała zawsze jedynolitość. Spory bowiem toczono jedynie o słowa, co - zważywszy na nagminnie jednoznaczność i nieostrość terminów filozoficznych - uważać trzeba za oczywistą tego konsekwencję. Zapatrywaniom filozofów na istotny związek przyczynowo-skutkowy - interpretowanego w sferze ludzkich działań jako genetyczne wynikanie czynów z ich motywów - przypisuje Hume *consensus*.

W sposób psychologiczny, odwołując się do asocjacji wielokrotnie powtarzających się elementów do wiadczenia, wyjaśnia autor poczucie niezawodności, jakie towarzyszy naszym słodom, wyrażanym zarówno w odniesieniu do przyrody, jak i kwestii etycznych. Konkluduje: „Ten sam dowiadczaniem stwierdzony związek wywiera na umysł ten sam skutek, bez względu na to, czy zjawiskami ze sobą związanymi są pobudki, akty woli i czynności, czy te mchy i kształty” (143). Czy wobec powyższego wolność człowieka, swoboda w zakresie podejmowania decyzji, jest złudzeniem? Nie, bowiem wolność to tyle, co zdolność działania lub nie działania - stosownie do determinacji woli. Autor zdaje się tu podać - raczej bezwiednie - za św. Augustynem, który starał się wykazać, że byłoby absurdem oskarżać wolność o to, że wolność jest „z konieczności”⁵. Wolność przysługująca woli -

i czyni ca człowieka suwerennym podmiotem wyborów - nie stanowi jej ograniczenia, lecz niezbywaln i niezbdn pozytywn charakterystyk . Nie pojawia si ona w opozycji do konieczno ci, lecz do przymusu. I w tym wła nie znaczeniu wolna wola wyklucza mo liwo przypadku, gwałc tego wszelk kauzalno - negacja przypadku jest wr cz *implicite* wł czona w poj cie wolno ci (wolnej woli).

Konieczno wyra a si stałym poł czeniem przedmiotów podobnych lub rozumowaniem o jakim przedmiocie na podstawie innego. Skoro za manifestuje si ona w obszarze ludzkiej woli - nasze czyny staj si konieczne, nie przestaj c by wolnymi. Bywaj one wprawdzie rozmaite - chwalebne lub zbrodnicze - jednak zachowuj c status koniecznych, bo zdeterminowanych przez swe przyczyny, nie obci aj moralnie swoich sprawców.

Zapewne tym, co skłaniało do uznania analogii między funkcjami umysłu człowieka a „rozumem” zwierzt (161-166) był programowy antymetafizycyzm myli Hume'a, zorientowanej przecie na badanie „ycia potocznego”. W przypadku ludzi jak i zwierzt obserwacja codziennych zjawisk poucza, e jednakowe przyczyny implikuj jednakowe skutki. W swych czynno ciach poznawczych zwierzt a zasada niniejsza zostaje na nie przeniesiona ze wiata ludzi - nie odwołuj si do argumentacji czy rozumowania, bowiem wł cznym ródłem wiedzy o wiecie pozostaje do wiadzenie oraz skłonno do kumulowania i utrwalania w pamici podobnych do siebie wra e . Ludzie z kolei, nie wł czaj c filozofów, upodabiaj si w swych codziennych zachowaniach do dzieci: uparcie stroni od rozumowania - wszak niepewnego i niepraktycznego - zadowalaj c si przekonaniem skryzystalizowanymi przez samo „pozaracjonalne” do wiadzenie. Równie instynkt zwierzt zostaje uznany za wytwór do wiadzenia - za rodzaj siły, bli ej nie okrelonej i obcej czynno ciom intelektualnym - przy czym nie odrónia si tu zachowa (wiedzy) wyuczonych czy wrodzonych. Te ostatnie Hume oczywi cie odrzuca.

Jeden spo ród dwunastu rozdziałów składaj cych si *na Badania...* został po wi cony problemowi cudów, zjawisk nadprzyrodzonych. Hume kwestionuje mo liwo ich zaistnienia. Wyłom w prawach przyrody czy ich obejcie s nie do pogodzenia z do wiadzeniem, które - aczkolwiek niepełne - w ka dym przypadku poucza nas o prawidłowo ciach, a zatem nigdy nie zdoła usprawiedliwi negacji swoich własnych tre ci. I odwrotnie: dost p do potencjalnego cudu mo na uzyska wł cznie drog do wiadzenia, co z kolei degraduje rzekomy cud do poziomu „zwykłej” prawidłowo ci. Tym, co demaskuje cud, jest sama jego cudowno , stanowi ca jedynie dowód pełnionej mistyfikacji. Wszelkie przekazy historyczne traktuj ce o cudach, a pretenduj ce do roli ródła, uznaj trzeba, według Hume'a, za bezwartociowe: „(...) cud oparty na jakimkolwiek ludzkim wiadectwie, zasługuje

raczej na miech ani eli na argumentacj ” (192). Wiarygodno zapewni mo e ludzkiemu wiadectwu jedynie do wiadczenie - to samo, które „upe-
wnia nas o prawach przyrody”. Tym samym Hume odmawia cudom warto ci faktów.

Równie Bóg nigdy nie mo e sta si przedmiotem naszego poznania, bo przecie : „Bóg jest nam znany wył cznie ze swych dzieł i jest jedno jedyne w całym wszech wiecie; nie podpada pod aden rodzaj lub gatunek, którego własno ci lub cechy znamy z do wiadczenia, tak i na ich podstawie mogli-
by my wnioskuj c drog analogii doj do jakich własno ci lub cech Bóst-
wa” (232). Hume przestrzega, by wniosków o przyczynie, kształtowanych w oparciu o analiz skutku, nie rozbudowyywa ponad to, co faktycznie jest w nim zawarte: „Niech przyczyna wywnioskowana odpowiada ci le (...) znanemu skutkowi, a wtedy niepodobna, by posiadała jakie własno ci, z któ-
rych mo na by wnosi o skutkach nowych lub odmiennych” (223, przypis). Nie sposób zatem wnioskowa o Bogu przez analogi do człowieka, tak jak niepodobna wygłasza s dów o sło cu na podstawie ogl dzin łojowej wie-
czki. Jednak e Hume nie odrzuca teoretycznej mo liwo ci - nosz cej
wprawdzie znamiona zaledwie hipotezy - i jest do pomy lenia sytuacja, gdy
jaki przedmiot (np. wszech wiat) jest skutkiem jednostkowym, „bezprece-
densowym empirycznie” i nie daj cym si przez analogi zestawit z czym-
kolwiek innym. Ale wówczas o „skutku” i „przyczynie” wolno jedynie
spekulowa , jako e poj cia owe nie czyni zado naszemu do wiadczeniu.

I jeszcze słowo o sceptycyzmie Hume’a.

W *Badaniach...* pyta si nie tylko o zakres, ale tak e o sens tego okre lenia. Otó powszechny wedle autora pogl d, pojawiaj cy si na poziomie „in-
stynktu przyrodzonego”, zwykł uto samia dane zmysłowe - obrazy wiata
- z samym wiatem, nie dopuszczaj c ewentualno ci, e s one zaledwie
kopiami czego niedost pnego poznaniu. Ale ju najprostsza filozofia poucza
- twierdzi Hume - e umysł nie gwarantuje dost pu do wiata, za zmysły
pełni jedynie rol po redników mi dzy podmiotem a wiatem. Dla autora
Bada ... tre ci pojawiaj ce si w obr bie zmysłów ludzkich s tylko „ulot-
nymi kopiami albo przedstawieniami innych rzeczy, pozostaj cych jedna-
kowymi i niezale nyymi” (250). Subiektywne, pochodne, pozbawione rangi
realnego odzwierciedlenia przedmiotu, s nie tylko Locke’owskie „idee
wtórne” (rejestrowane przez pojedyncze zmysły człowieka), ale tak e „idee
(jako ci) pierwotne”, jak: rozci gło czy nieprzenikliwo . Te ostatnie po-
chodz , według Hume’a, w nie mniejszym stopniu od zmysłów, co pierw-
sze: „niepodobna poj rozci gło ci, która by nie była ani widzialna, ani do-
tykalna; a rozci gło dotykalna i widzialna, która by nie była ani twarda, ani
mi kka, ani czarna, ani biała, jest czym w równej mierze niepoj tym” (251).
Wiara w autonomiczne istnienie wiata zewn trznego nie powinna w aden

sposób zakłóca procesu poznania, wobec czego Hume próbuje ją zawiesić. Jej obecność w obrębie epistemologii jest niepożądana: ilekroć bowiem próbujemy wywieść ją z instynktu „sprzeciwia się rozumowi, kiedy za pragniemy oprzeć ją na autorytecie rozumu - pozostaje w kolizji z instynktem, nie dysponując przy tym żadnym intersubiektywnym oczywistością”.

Powyższy styl argumentacji nie przeszkodzi Hume'owi oskarżyć sceptyków o brak konsekwencji. Zarzuca im, że „pragnie zniweczyć rozum przy pomocy dowodzenia i rozumowania” (253). Podstawowe usprawiedliwienie dla własnego sceptycyzmu odnajduje autor w przedmiocie, i wszelkie rozumowanie dotyczące przedmiotów będących poza zasięgiem naszych zmysłów i pamięci, opiera się musi bez reszty na idei stosunku przyczynowo-skutkowego - stanowicej połączenie dwóch zjawisk, a wypracowanej w obrębie doświadczenia. Do takiej to idei przyzwyczajamy się szybko i bez trudu - mając w życiu wiele sprzyjających po temu okoliczności.

Jałowemu i nieprzydatnemu pyrronizmowi pragnie Hume przeciwstawić swój „umiarkowany” sceptycyzm, nie zapoznając człowieka, który przecie „musi i działa i myśli i wierzy”, chociaż nie potrafi mimo swoich najpiękniejszych badań zdobyć dla tych czynności zadowalającej podstawy, ani te usunąć zarzutów, które mogłyby przeciw nim podniesione” (259). Postulowany przez siebie sceptycyzm nazywa Hume „filozofią akademicką”, co ma przydać temu stylowi myślenia powagi i usytuować go w radykalnej opozycji do „płochej” metafizyki. Tym, co ma być swoiste dla proponowanej przez siebie metody, uczyni Hume programowo: antydogmatyzm, uznanie ograniczonej i skończonych własnych środków wypowiedzianych przez poszczególne idywidua, kształtowanie zainteresowania stosownie do możliwości badawczych i specyfiki obszaru przedmiotowego, a w szczególności - unikanie roztrząsań wymykających się jakimkolwiek próbom ich rzetelnej weryfikacji. W ten sposób Hume wiadomie pozbawia swą filozofię nadziei na absolutnie pewne i niezawodne ustalenie badawczych. Bo gdzie szuka dla nich fundamentu, skoro: „istnienie (...) jakiej istoty można udowodnić jedynie przy pomocy argumentów czerpanych z jej przyczyn lub jej skutków; te argumenty zaś opierają się wyłącznie na doświadczeniu” (265). W konsekwencji doświadczenie nie tylko limituje nasz wiedzę - również jej uprawomocnia - dając podstaw „rozumowania moralnego” stwarzając grunt dla najszerszej pojętej wiadomej aktywności człowieka.

Wydaje się, że cząsto pod adresem Hume'a kierowany zarzut sceptycyzmu wymaga uściślenia, wskazania jego przedmiotu. Najbardziej radykalnie postąpił przybrał ów sceptycyzm w obrębie krytyki tezy i dogmatów religii. Inaczej w odniesieniu do nauki. Hume nie neguje jej dokonania - zwłaszcza mieszczących się w historycznie ukształtowanym paradygmacie metodologii - podważając jedynie możliwość dotarcia do „przyczyn ostatecznych”, tkwiąc -

cych w przedmiocie wyabstrahowanym z kontekstu ludzkiego do wiadzenia. Lokuje się więc ów sceptycyzm w wyrażonej opozycji np. do starożytnego pyrronizmu, nakazującemu nie dowierzać wiadectwom zmysłów - i to niezależnie od treści i wyrazistości do wiadczeniowych wrażeń. Ufność Hume'a w pochodzące od zmysłów doniesienia o świecie przedmiotowym pozostaje niezachwiana nie tylko wtedy, gdy ich ewentualne treści stanowiłyby owe, obojętne Pyrronowi, legendarne ukłóśnienia psów, ale także we wszystkich innych sytuacjach angażujących poznawczo - choćby w skromnym wymiarze - sferę naszej zmysłowej receptywności. Oczywiście empiryczna zawartość wrażeń jest o tyle poznawczo wartościowa, o ile są one „racjonalne” - intersubiektywnie komunikowalne i sprawdzalne oraz powtarzalne, a zatem - o ile nie zagrażają zepchnięciem na bezdroża solipsyzmu.

Pogląd Davida Hume'a wyłożony w *Badaniach...* nie odbiegaj w zasadniczym zakresie od wcześniejszej redakcji, znanej z *Traktatu o naturze ludzkiej*⁵. Ostro wyrażony sceptycyzm, „antropocentryzm teoriopoznawczy” z nieodłącznym mu psychologizmem, stanowi o intelektualnym klimacie obu tych pozycji.

⁵ Pomijam kwestie dotyczące geometrii oraz rozbudowane w *Traktacie...*, a uproszczone w *Badaniach...* typologii stosunków między ideami. W omawianym dziele złagodzeniu uległo również stanowisko domagające się kategorycznego odrzucenia jakichkolwiek supozycji o możliwości obiektywnego istnienia ewentualnych przedmiotowych korelatów naszych danych zmysłowych.