

Adam Grzebiński

**Kategorie „podmiotu” i „przedmiotu”
w Dawida Hume’a nauce o naturze ludzkiej**

Spis treści

Wykaz stosowanych skrótów	3
Wstęp	
Rozdział pierwszy	
Hume'owski projekt nauki o naturze ludzkiej	5
1. 1 <i>Traktat o naturze ludzkiej</i> czy <i>Badania</i> ?	5
1. 2 <i>Traktat o naturze ludzkiej</i> jako podstawowe dzieło dla całościowego ujęcia projektu nauki o naturze ludzkiej. Problem spójności <i>Traktatu</i>	11
1. 3 Niemożność całkowitego wyodrębnienia treści pierwszej księgi <i>Traktatu</i>	13
1. 4 „Filozoficzne” i potoczne rozumienie doświadczenia	26
1. 5 <i>Traktat</i> jako eksperyment	36
1. 6 Cele <i>Traktatu</i>	42
Rozdział drugi	
Material doświadczenia	44
2. 1 Wprowadzenie	44
2. 2 Percepcje i ich wstępny podział	46
2. 3 Pamięć i wyobraźnia	55
2. 4 Wyobraźnia i uczucia	63
2. 5 Kojarzenie idei	66
2. 6 Rozum: <i>reason</i> i <i>understanding</i>	74
2. 7 Zmysły i wyobraźnia: przestrzeń i czas	80
2. 8 Pamięć i czas	87
2. 9 Wiedza pewna, sztuka geometrii	89
2. 10 Skłonności umysłu	95
Rozdział trzeci	
Świat i osoba	99
3. 1. 1 Świat	99
3. 1. 2 Przeświadczenie o realności świadectwa zmysłów i pamięci	100
3. 1. 3 Świat rzeczy	104
3. 1. 4 Umysł w świecie i rola rozumu	121
3. 2. 1 Podmiotowość: "umysł", "ja", "osoba"	125
3. 2. 2 Krytyka metafizyki podmiotu	127
3. 2. 3 "Ja" jako podstawa "umysłu" - "pozytywny" projekt Hume'a	130
3. 2. 4 Wątpliwości związane z określeniem tożsamości osobowej	144
3. 3 Złożoność opisu doświadczenia	150
Rozdział czwarty	
Afektywny aspekt doświadczenia	153
4. 1 Wprowadzenie	153
4. 2 Podstawowe pojęcia opisu afektywnego aspektu doświadczenia	154
4. 3 Oddźwięk uczuciowy	165
4. 4 Wola i uczucia. "Filozoficzna" eksplikacja pojęcia woli	178
4. 5 Koncepcja uczuć pośrednich.	
Duma i pokora a możliwość określenia tożsamości osobowej	185
4. 6 Uczucia i rozum - uwagi końcowe	196

Rozdział piąty

Kategoria podmiotu i przedmiotu w Hume'owskiej etyce i estetyce

5. 1 Wprowadzenie

5. 2 *Estetyka*.....

5. 2. 1 Przedmiot oceny estetycznej: piękno i dzieło sztuki

5. 2. 2 Warunki sądu estetycznego

5. 3 Rozumowanie a możliwość sądu moralnego.....

5. 4 Pozytywny projekt sądu moralnego

5. 6 Cnoty naturalne i sztuczne.....

Zakończenie.....

**Najważniejsze dzieła Hume'a wydane za jego życia
podane w porządku chronologicznym**

Bibliografia.....

Wykaz stosowanych skrótów

- BR* – *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- BZM* – *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochweldowa, Warszawa 1975.
- DP* – *A Dissertation on the Passions*, [w:] *The Philosophical Works*, ed. Th. Green, T. H. Grose, London 1882.
- EHU* – *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, London 1998.
- EM* – *Enquiries Concerning Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, London 1998.
- S* – *Streszczenie*, [w:] *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963
- SS* – *Sprawdzian smaku*, [w:] *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.
- THN* – *A Treatise on Human Nature*, ed. E. C. Mossner, London 1969.
- TNL* – *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963 (w *THN*, *TNL* podaję kolejno: księgę, część, rozdział, stronę, osobno sygnalizuję, czy fragment pochodzi ze *Wstępu* bądź *Dodatku*).

Wstęp

Już w pierwszym wydaniu krytycznym Hume'owskiego *Traktatu o naturze ludzkiej* wydawca, L. A. Selby-Bigge, pisał, że u Hume'a „można z łatwością odnaleźć wszelkie stanowiska filozoficzne, bądź też, przeciwstawiając je sobie, nie można odnaleźć żadnego”¹. Przypatrując się badaniom prowadzonym w drugiej połowie dwudziestego stulecia można z łatwością zauważyć ciągle dyskusje wokół poszczególnych wątków filozofii Hume'a. Chociaż niektóre z kwestii (dotyczące spójności filozofii Szkota, relacji pomiędzy poszczególnymi dziełami, czy zagadnienie stosowanej przezeń metody) zostają omówione w rozdziale pierwszym niniejszej pracy, warto zauważyć, że ostatecznego rozstrzygnięcia, na które zgodziliby się wszyscy badacze, nie doczekały się nawet tak kluczowe problemy jak Hume'owska analiza związku przyczynowo-skutkowego², stosunek zdań orzekających do powinnościowych³, czy kwestia pozytywnego charakteru rozstrzygnięć filozoficznych przedstawionych przez Hume'a⁴. Dodatkowych problemów interpretacyjnych dostarczają próby wpisania filozofii Hume'a w szerszy kontekst filozoficzny. O ile historyczno-filozoficzne uwarunkowania Hume'owskiej nauki o ludzkiej naturze zostały dość dobrze opracowane i nie są przedmiotem sporów pomiędzy komentatorami⁵, o tyle zadziwiająca aktualność przytoczonego wcześniej stwierdzenia wydawcy dzieł Hume'a staje się widoczna przy próbach zestawienia problematyki i wniosków, do których doszedł Hume z filozofią późniejszą. Do sztandarowych interpretacji myśli Hume'a należy odczytanie jej jako zapowiedzi pozytywizmu⁶ oraz wskazywanie wpływu, jaki Hume wywarł na filozofię

¹ *Editor's Introduction*, w: D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford 1998, s. VII (jest to niedawne wydanie edycji pochodzącej jeszcze z 1894 r.).

² Współczesną dyskusję na temat statusu związku przyczynowo-skutkowego w teorii Hume'a (jego obiektywnego czy subiektywnego charakteru) podsumowuje M. J. Costa w artykule *Hume and Causal Realism*, „Australasian Journal of Philosophy” 1989, vol. 67, no. 2. Prezentowana w niniejszej pracy interpretacja pozwala w dużej części unirewalczyć tego rodzaju spór, bowiem wraz z uznaniem prymatu filozoficznej analizy nad przeciwstawieniem przedmiotowo-podmiotowym, należałoby przyznać, że związek przyczynowo-podmiotowy jest jednym z warunków zrozumiałości doświadczenia i opisu tegoż doświadczenia w relacji przedmiot-podmiot.

³ Temat ten doczekał się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku dyskusji zapoczątkowanej artykułem A. MacIntyre'a: *Hume on „is” and „ought”*, „The Philosophical Review” 1959, no. 68.

⁴ Zob. T. E. Jessop, *The Misunderstood Hume*, W: *Hume and The Enlightenment. Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. W. B. Todd, Edinburgh 1974. Jessop wymienia tam najczęściej napotymane błędy w interpretacji filozofii Szkota, które jego zdaniem sprowadzają do: a) pomijaniu okoliczności (szkockie oświecenie, dyskusje z wcześniejszymi teoriami filozoficznymi), w których tworzył, b) traktowania Hume'a jako autora jednego tylko dzieła – *Traktatu o naturze ludzkiej* przy całkowitym pomijaniu późniejszej twórczości, c) całkiem nieuprawnionej perspektywy, z której Hume postrzegany jest wyłącznie jako epistemolog.

⁵ Por. np. M. S. Kuypers, *Studies in the XVIII-Century Background of Hume's Empirism*, Minneapolis 1930, N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941.

⁶ L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Kola Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.

krytyczną Kanta¹. Ostatnio filozofia Hume'a stała się także atrakcyjna dla filozofów analitycznych stanowiąc punkt odniesienia w podejmowanych przez nich problemach opozycji realizm-antyrealizm oraz rola naturalizmu w teorii poznania². Bardzo ciekawą interpretację filozofii Hume'a w oparciu o zasady fenomenologii E. Husserla można odnaleźć w pracach R. A. Malla³ i R. Murphy'ego⁴. Związków filozofii Hume'a z teorią Husserla upatrują oni zarówno w próbie przedstawienia świata jako bezpośrednio danego w doświadczeniu („żywość”, „siła” impresji), w poszukiwaniu warunków obiektywności w odkrywanych w doświadczeniu zasadach ludzkiej natury, jak i w podobieństwie pomiędzy Hume'owską koncepcją potocznego doświadczenia wspólnego dla wszystkich świata, a Husserlowską kategorią „*Lebenswelt*”. Jak zauważa Mall, „w podobny sposób jak konstytucja u Husserla, wyobrażenia u Hume'a nie „wytworza” świata, ale pokazuje sposób, w jaki dochodzi do przeświadczenia o jego istnieniu. Nie tylko świat, o którym jesteśmy przeświadczeni, zasadza się na funkcjonowaniu naszej wyobraźni, ale także istnienie innych osób jest dane bezpośredniej świadomości dzięki wyobraźni.”⁵

O tym ostatnim odczytaniu dzieła Hume'a wspominam również dlatego, że takie ujęcie pozwala dostrzec jedno z najważniejszych w filozofii Hume'a rozstrzygnięć: analiza dostępnych treści doświadczenia jest wcześniejsza od orzeczeń metafizycznych określających znaczenie terminów „podmiot”, „przedmiot”, i pochodnych: „umysł”, „świat”. Teza ta znalazła się u punktu wyjścia przedstawionych w niniejszej pracy analiz.

Rozstrzygnięcie to nie wynika jednak w tym przypadku z interpretacji pism Hume'a z punktu widzenia wybranych innych stanowisk filozoficznych, w tym wspomnianej właśnie fenomenologii. Wielość stanowisk interpretacyjnych sprawia, że każdą taką próbę należałoby zapewne skwitować cytowanym stwierdzeniem L. A. Selby-Bigge: każda taka interpretacja znajduje oparcie w tekstach szkockiego filozofa, wszystkie zestawione razem pozostawiają czytelnika z pustymi rękoma. Dlatego praca niniejsza stara się oddać filozofii Hume'a sprawiedliwość chociażby w tym względzie, że podstawą wszelkich wniosków staram się w niej uczynić zawartość pism Hume'a. We wszelkich wnioskach interpretacyjnych za podstawę służy analiza samego tekstu. Wykorzystane w niej polskie przekłady prac Hume'a poddane zostały przy tym porównaniu z angielskim oryginałem. Tam, gdzie zrozumienie tekstu wymagało korekt istniejących tłumaczeń wprowadzono teminy oryginalne. Pociągnęło to również czysto technicznego rozstrzygnięcia, czy stosować własne propozycje translatorskie w miejscach, w których polski przekład zdawał się niezbyt czytelnie oddawać intencje Hume'a wi-

¹ W Polsce badania takie prowadzili Bolcewicz (dz. cyt.) i M. Pielak (*Miejsce Hume'a w kantowskiej krytyce metafizyki*, „*Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska*” 1980, vol.V, nr 9), wiele bardzo wnikliwych analiz przedstawił L. W. Beck (*Essays in Hume and Kant*, New Heaven-London 1978).

² Zarysu dyskusji dostarcza D. A. Kaufman (*Reality in Common Sense: Reflections on Realism and Anti-Realism from a 'Common Sense Naturalist' Perspective*, „*Philosophical Investigations*” 2002, vol. 25, no. 4) prezentując stanowisko Hume'a na tle poglądów L. Wittgensteina, W. V. O. Quine'a, P. F. Strawsona i J. Searla.

³ *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, The Hague 1973.

⁴ R. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, The Hague-Boston-London 1980.

⁵ R. A. Mall, dz. cyt, s. 63.

doczne w angielskim oryginale, czy też poprzestać na dobrze ugruntowanym w świadomości polskiego czytelnika przekładach. Z tego ostatniego względu poprzestałem na zasygnalizowaniu różnicy znaczeniowej pomiędzy Hume'owskim „*sentiment*” i „*passion*”, choć być może aby uniknąć dwuznaczności zasadnie byłoby tłumaczyć je odpowiednio jako „uczucie” i „namiętność”. Podobnie postępuję z pojęciami „*understanding*” i „*reason*”, „*reasoning*”, oddając je w pracy albo jako „rozumienie” i „rozum”, „rozumowanie”, lub też pozostawiając je w wersji oryginalnej, podczas, gdy w polskich przekładach *reason i understanding* oddawane zostają zwykle wspólnie jako „rozum”. Zmiana ta podyktowana jest słabo widoczną w istniejących polskich tłumaczeniach odrębnością obu władz umysłu. Pozostałe odstępstwa od istniejących przekładów są zawsze sygnalizowane poprzez podanie oryginalnych zwrotów w języku angielskim.

Przedstawiona interpretacja zatem próbuje wychodzić wnętrza tworzonego przez Hume'a systemu i uwzględniać związki pomiędzy tworzącymi go pojęciami. Takie odczytywanie filozofii Hume'a prowadzi do następujących rozstrzygnięć metodologicznych:

a) wskazuje na uzupełnienie się dwóch perspektyw: zdroworozsądkowej, właściwej naturalnemu nastawieniu, i filozoficznej, dokonywanej z perspektywy, którą można by dzisiaj nazwać fenomenalistyczną, a która za punkt wyjścia przyjmuje dające się uchwycić treści doświadczenia i ich związki,

b) powyższe przeciwstawienie uzupełnia zwrócenie uwagi na trojaki sposób wykorzystywania przez Hume'a języka: osiemnastowiecznej angielszczyzny języka naturalnego, języka filozoficznego, którego terminologia posiada znaczenie odwołujące się z do tradycji filozoficznej, przede wszystkim zaś języka przynależnego do całości systemu filozoficznego Hume'a,

c) prowadzi to do uwzględnienia kolejnego rysu filozofii Hume'a: zerwania z tradycyjną metafizyką, pod pojęciem której rozumiem za Humem nieoparte całościową analizą poszczególnych funkcji doświadczenia przesądzenie o istnieniu i naturze substancji – umysłu i rzeczy tworzących pozaumysłowy świat; Hume wykazuje przy tym, że błędy metafizyki biorą się przede wszystkim z ograniczonego rozpoznania udziału poszczególnych funkcji w doświadczeniu i sprowadzeniu doświadczenia tylko do funkcji rozumowania,

d) oznacza to konsekwentną realizację założeń empirystycznych (metoda eksperymentalna), zasadzającą się na przekonaniu o możliwości opisu całości ludzkiej natury wychodzącego od danych doświadczenia¹, jednocześnie uzasadniającego konieczność zdroworozsądkowego, niefilozoficznego odnoszenia się człowieka do świata,

e) z tego powodu należy uznać, że pojęcia stosowane przez Hume'a do filozoficznego opisu ludzkiej natury mają charakter funkcjonalny, nie zaś substancjalny, tj., że ich znaczenie pojęć ozna-

¹ Znakomitą dostępną w języku polskim książką na ten temat jest monografia G. Deleuze'a, *Empryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2000.

czających elementów doświadczenia konstytuuje się poprzez wskazanie funkcji, jaką pełnią one w jego całości

f) obie kategorie stanowiące oś koncepcyjną niniejszej pracy, przedmiot i podmiot, posiadają dla Hume'a znaczenie nie substancjalne, jak w tradycyjnej metafizyce, ale funkcjonalne i dynamiczne: konstytuowane są na różnych płaszczyznach opisu doświadczenia odpowiadających poszczególnym częściom nauki o ludzkiej naturze.

Jednakże podstawowym przyjętym w tej pracy założeniem jest jedność badań Hume'a, uznanie, że pomimo pewnych różnic w treści poszczególnych dzieł (dających się przynajmniej częściowo wyjaśnić względami biograficznymi, a więc niezależnymi wobec systemu filozoficznego) rozstrzygnięcia, do których dochodzi Hume wyrastają z jednego namysłu filozoficznego. Założone to potwierdzone jest Hume'owskim zamiarem stworzenia jednego systemu wiedzy o ludzkiej naturze, obejmującego tematykę poruszaną w kolejnych częściach wczesnego dzieła (*Traktatu o naturze ludzkiej*), jak i w pismach późniejszych (dwóch tomach *Badań*, pracach na temat religii oraz esejach). Potwierdzenia słuszności takiej linii interpretacyjnej dostarcza przede wszystkim analiza treści dzieł, które charakteryzują się dużą spójnością problemową i precyzją terminologiczną, a wreszcie: wypowiedzi samego Hume'a odnajdowane zarówno w dziełach filozoficznych, jak i korespondencji.

Jak wspomniałem, osią koncepcyjną pracy są dwie kategorie: „podmiotu” i „przedmiotu”, stale obecne w różnych częściach nauki o ludzkiej naturze. Powodem takiego uporządkowania tematu jest możliwość objęcia ogółu systemu Hume'a w całej jego różnorodności. Polemika z kartezjańskim przeciwstawieniu dwóch substancji – myślenia i ciał rozciągniętych – przenika sceptyczną, negatywną część filozofii Hume'a. Stanowi ona jednakże jedynie przygotowanie pod pozytywny projekt stworzenia nauki o różnych sposobach przejawiania się ludzkiej natury.

Relacja przedmiotowo-podmiotowa leży u podstaw pierwszego poczynionego przez Hume'a przeciwstawienia dwóch rodzajów percepcji – impresji zmysłowych i impresji refleksywnych. O ile zgodnie ze zdroworozsądkowym opisem doświadczenia pierwsze z nich są reprezentacją istniejących niezależnie od umysłu ciał, o tyle drugie, impresje refleksywne czyli uczucia (*passions*), przynależałyby do podmiotowej strony doświadczenia. Prowadzone przez Hume'a badania doświadczenia wykazują jednakże błędy takiego opisu: doświadczenie w żadnej swej części nie zawiera bezpośrednich treści, które można by określić jako „czysto podmiotowe” czy „przedmiotowe”. Oba bieguny doświadczenia konstytuowane są w jego obrębie, zaś opis ujmujący doświadczenie jako spolaryzowane na przedmiot i podmiot jest zrozumiały o tyle tylko, o ile wytycza miejsce każdej z wyodrębnionych funkcji (jak zmysłowość, wyobraźnia, pamięć, rozumienie i rozuumowanie). W postulowanych przez Hume'a częściach nauki o ludzkiej naturze znaczenie „podmiotu” i „przedmiotu” jest odmienne. W *logice*¹ podmiotem jest poznający umysł, przedmiotem zaś pozaumysłowy świat, natomiast czynni-

¹ Terminy „logika”, „estetyka”, „etyka” i „polityka” pisane kursywą odnoszą się do wyodrębnionych części nauki o ludzkiej naturze wymienionych we wstępie do *TNL* (por. pierwszy rozdział niniejszej pracy.). Zapis standardowy respektuje potoczne znaczenie wymienionych pojęć.

kiem różnicującym doświadczenie jest przeświadczenie (*belief*). Hume bardzo wyraźnie podkreśla jednak, że sprowadzenie zagadnienia podmiotowości do samej aktywności poznawczej stanowiłby bardzo jednostronny opis człowieczeństwa. Jej uzupełnieniem jest opis relacji człowieka w obrębie społeczności – w tym przypadku należałoby podmiot nazwać już nie „umysłem poznającym”, lecz „osobą”. Tym samym znaczenie „podmiotu” staje się bogatsze dzięki analizie afektywności i drugiego obok „przeświadczenia” kluczowego pojęcia omawianego systemu – „oddźwięku uczuciowego” („*sympathy*”) pozwalający opisać relacje międzypersonalne w ludzkiej społeczności. Wreszcie w zakresie *etyki* i *estetyki* za przedmiot doświadczenia należałoby uznać cnotę i przywarę, zaś podmiotem jest obserwator dokonujący sądów wartościujących, z drugiej zaś strony: podmiot działający (dokonujący czynów ocenianych na płaszczyźnie moralnej oraz tworzący dzieła sztuki).

Przyjęcie wyjściowej tezy o dopełnianiu się różnych wątków filozofii Hume’a wymusił wybór *Traktatu o naturze ludzkiej* za dzieło podstawowe dla zrozumienia filozofii Hume’a, gdyż zależności pomiędzy częściami tworzonego systemu są w nim najlepiej widoczne. Pisma pozostałe traktowane są tu jako jego uzupełnienie polegające najczęściej albo na uproszczeniu problematyki, która ich autorowi wydawała się zbyt zawiła (np. w *BR*¹), albo też na pominięciu pewnych kwestii (choćby brak analizy pojęcia „oddźwięku uczuciowego” w *DP*), wreszcie na rozwinięciu kwestii niepodjętych przez filozofa wcześniej (zaplanowana we *Wstępie* do *TNL* teoria estetyczna najpełniej wyłożona zostaje na przykład w późniejszym o siedemnaście lat eseju *Sprawdzian smaku*).

Podporządkowana wspomnianemu powyżej zamysłowi kompozycyjnemu praca niniejsza nie rości sobie pretensji do ujęcia wszystkich aspektów filozofii Hume’a. Staram się w niej prześledzić szczegóły samego zamysłu całościowej nauki o ludzkiej naturze, zdając sobie sprawę, że wiele wątków pozostaje poza obszarem podjętych w niej badań. Pragnę tym samym zwrócić większą uwagę na dwa najslabiej reprezentowane w polskiej literaturze zagadnienia: wspomnianą całościowość i spójność systemu (do tej pory jedyną tego typu pracą jest niewielka monografia S. Jedyńaka, od wydania której upływa już trzydzieści lat²) oraz jego „teoretyczne zaplecze” (a więc treść *BR* oraz pierwszej książki *TNL*). Dlatego poza obszarem zainteresowań znalazła się zarówno filozofia religii (zawarta przede wszystkim w *Dialogach o religii naturalnej* i *Naturalnej historii religii*), jak i polityka, a także zagadnienia luźniej związane z filozofią jak ekonomia czy historia. Dwie pierwsze wymienione dziedziny stanowią rozwinięcie i uzupełnienie tez znajdujących się u podstaw całego systemu filozoficznego. W sposób nieco bardziej skrótowy piszę o zagadnieniach Hume’owskiej etyki, co podyktowane jest niedawnymi publikacjami M. Pyki i M. Rutkowskiego poświęconymi temu tematowi. Dlatego przedmiotem analiz czynię nie etykę Hume’a, a jedynie przedstawioną przezeń *etykę*, przez które to pojęcie należy rozumieć część tworzonego przezeń systemu filozoficznego.

¹ Zob. wykaz stosowanych skrótów.

² S. Jedyńak, *Hume*, Warszawa 1974.

W niektórych miejscach zrozumienie treści Hume'owskiego dzieła wymaga odesłania do dyskusji toczących się pomiędzy najważniejszymi osiemnastowiecznymi stanowiskami filozoficznymi. Dlatego kilkakrotnie uznałem za konieczne przywołać rozstrzygnięcia zawarte w teorii filozofów współczesnych Hume'owi (Newtona, Locke'a, Berkeleyya, Shaftesbury'ego, Hutchesona, Wollastona, Clarke'a, Butlera, Burke'a). Odniesienia te nie są – i z przyjętej przeze mnie perspektywy badawczej nie mogą być – wyczerpujące, bowiem praca ta nie ma charakteru komparatystycznego, ani jedynie historycznofilozoficznego, lecz stara się ująć filozofię Hume'a w sposób systematyczny; stanowią one zatem jedynie niezbędne uzupełnienie prowadzonych w tej pracy analiz.

* * *

Liczba prac poświęconych Hume'owi jest niezwykle duża, wykaz literatury przedmiotowej jedynie za lata 1900-1976 w bibliografii Halla liczy bez mała sto stron¹. Tymczasem polskie badania nad filozofią Hume'a, choć prowadzone od wielu lat, są dość ubogie i z reguły koncentrują się na jej wybranych aspektach. Wyjątkiem jest etyka Hume'a, o czym świadczy wielokrotnie cytowane opracowanie M. Ossowskiej², artykuł W. Skarbka³, badania M. Rutkowskiego⁴ i zestawiająca dwie teorie: Hume'a i Schelera niedawno wydana monografia M. Pyki⁵. Gorzej wygląda polska recepcja innych aspektów filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej*. Pomijając pionierski na polskim gruncie artykuł F. Macha pochodzący jeszcze z 1928 roku⁶, teoria estetyczna szkockiego filozofa przywoływana bywa tylko pośrednio, przy okazji prac poświęconych estetyce osiemnastego stulecia⁷. Również badania filozofii teoretycznej Hume'a nie wyglądają imponująco. Oprócz dawniejszych prac: J. Rutskiego dotyczącej prawdopodobieństwa⁸ oraz H. Bolcewicza analizującej związku pomiędzy filozofią Hume'a i Kanta⁹, a także monografii J. Szewczyka poświęconej Hume'owskiej kategorii przyczynowości¹⁰,

¹ R. Hall, *Fifty Years of Hume Scholarship*, Edinburgh 1978.

² M. Ossowska, *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator życia moralnego*, „Studia Filozoficzne” 1963, nr 32, także [w:] *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

³ *Psychologizm w teorii etycznej D. Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1.

⁴ *Teoria idealnego obserwatora*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 5, *Pojęcie „sympathy” w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 1, *O możliwości przejścia od zdań orzekających do powinnościowych w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1988, nr 3, *Teoria 'bezstronnego obserwatora' w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 5, *Krytyka oceny moralnej w etyce Dawida Hume'a*, „Studia Filozoficzne” 1990, nr 1, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wrocław 2001

⁵ *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999.

⁶ *Prawidło smaku według rozprawy D. Hume'a pt. „Standard of Taste”*, „Przegląd Filozoficzny” 1928.

⁷ Por. S. Morawski, *O podstawowych zagadnieniach estetyki angielskiej XVIII w.*, [w:] *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX w.*, Warszawa 1961, S. Pazura, *De gustibus. Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, Warszawa 1981.

⁸ J. Rutski, *Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie. Uwagi w sprawie jej interpretacji*, Toruń 1948

⁹ H. Bolcewicz, *Kant a Hume*, Warszawa 1913, wcześniejsza, niepełna wersja ukazała się jako artykuł: *Stosunek Hume'a i Kanta do metafizyki w tym samym zbiorze*, W: *Szkice filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci Prof. Maurycego Straszewskiego*, Kraków 1910.

¹⁰ *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a*, Kraków 1980.

polski czytelnik ma do dyspozycji jedynie garść artykułów¹. Dla porządku dodajmy, że w 1963 r. T. Kozanecki uzupełnił dotychczasowe edycje pism Hume'a o listy znajdujące się w Muzeum Czartoryskich². Ostatnie lata przyniosły wspomniane już prace Pyki i Rutkowskiego, zaś M. Filipczuk przybliżył poglądy polityczne autora *Traktatu o naturze ludzkiej* przekładając również kilka niedostępnych wcześniej w języku polskim esejów. Szczegółów na temat związków myśli Hume'a z oświeceniem szkockim, a także wiele informacji biograficznych dostarcza w swej niedawnej pracy S. Zabieglik³.

¹ F. Sękowski, Czy „ideje” Hume'a są kopią „impresji”? W: *Szkice filozoficzne*, dz. cyt., E. Obidniak, *Hume'a teoria percepcji a jego stanowisko gnoseologiczne*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1964, nr 21, A. Wawrzyniak, *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume'a*, „Roczniki Filozoficzne” 1963, nr 12, Marciszewski W., *Dawida Hume'a empirystyczna teoria sądu*, „Studia Semiotyczne” 1971, t. II, E. Grodzieński, *Hume'izm, determinizm, indeterminizm*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 5.

² T. Kozanecki, *Dawida Hume'a nieznane listy w zbiorach Muzeum Czartoryskich*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1963, nr 9.

³ S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, Gdańsk 1997.

Rozdział pierwszy

Hume'owski projekt nauki o naturze ludzkiej

1. 1 *Traktat o naturze ludzkiej* czy *Badania*?

„Nigdy jeszcze debiut literacki nie był bardziej niefortunny, niż wydanie mego *Traktatu o naturze ludzkiej*. Przyszedł spod prasy drukarskiej na świat jako płód nieżywy i nie dostąpił nawet tego wyróżnienia, by go przyjęto ze strony fanatyków szmerem niezadowolenia.”¹ Słowa, którymi Hume podsumował niepowodzenie swego wczesnego dzieła, stały się z czasem symbolem zawinionej porażki, doprowadzając do tego, że każdy komentator myśli Hume'a musi ustosunkować się do uwag filozofa, który konsekwentnie odmawiał wartości swej wczesnej pracy. W liście do G. Elliota Hume pisał: „Uważam, że *Eseje filozoficzne* zawierają wszystko, co znaczącego na temat rozumu można znaleźć w *Traktacie*; czytanie tego ostatniego odradzam ci. Skracając i upraszczając rzeczy, ujmuję je w rzeczywistości bardziej wyczerpująco. *Addo dum minuo*. W obu zasady filozoficzne są te same, jednak gorączka młodości i pomysłowość popchnęła mnie do zbyt prędkiej publikacji. Tak wielkie przedsięwzięcie, zaplanowane zanim osiągnąłem dwadzieścia jeden lat, i które napisałem przed dwudziestym piątym rokiem, z konieczności musi być obarczone wielkimi błędami. Żałowałem mój pośpiech wiele setek razy.”² Nigdy też, nawet gdy osiągnął upragnioną sławę *a man of letters*, Hume nie starał się o publikację *Traktatu*: drugie wydanie dzieła ukazało się długo po śmierci filozofa, w 1817 roku. Niepowodzenie wczesnej publikacji filozof składał na karb stylu: zbyt nudnego i rozwlekłego, by zaciekawic przeciętnego czytelnika Addisonowskiego „Spectatora” czy „Tetlera”. W recenzji, która towarzyszyła ukazaniu się *Traktatu*, anonimowy autor zarzucał Hume'owi niedojrzałość, książkę zaś uważał za dzieło „rodzącego się talentu, ale młodego i jeszcze niedoświadczonego”.³ Poza tym nie odezwali się ówczesni akademicy filozofowie, do których *Traktat* był adresowany. Nie pomogło również „anonimowe” streszczenie najważniejszych zasad filozofii, którym Hume poprzedził ukazanie się trzeciego tomu *Traktatu*⁴. Nic dziwnego, że przygotowywana przeróbka pierwszego tomu *THN*, która ujrzała światło dzienne w 1748 roku w postaci zbioru *Philosophical Essays Concerning Human Un-*

¹ D. Hume, *Mój żywot*, [w:] *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochweldowa, Warszawa 1962, s. 239.

² D. Hume, *Letters*, ed. J. Y. T. Craig, Oxford 1932, s. 158.

³ Recenzja ukazała się w miesięczniku „The History of The Works of The Learned”, cyt. za: S. Zabieglík, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, Gdańsk 1997, s. 117.

⁴ *An Abstract of A Book lately Published; entituled, 'A Treatise of Human Nature', & c. wherein The Chief Argument of That Book is farther Illustrated and Explained*, London 1740.

derstanding, na samym wstępie zawiera zastrzeżenie: „Jest rzeczą pewną, że filozofia popularna i przystępna zachowa zawsze u ogółu ludzi pierwszeństwo przed ścisłą filozofią spekulatywną, a wielu zachwalać ją będzie jako nie tylko przyjemniejszą, lecz także bardzo pożyteczną.”¹ Hume adresował *Traktat* do uczonych, lecz ci go zlekceważyli, próbował nań zwrócić uwagę szerszej publiczności *Streszczeniem*, ale w swym kraju sprowokował jedynie pojedyncze ataki, jak ten, anonimowego recenzenta czasopisma „Commonsense: or, The Englishman Journal”, który zarzucał dziełu szkodliwy charakter, godzący w „religię, cnotę i moralność, a w konsekwencji także wolność religijną i obywatelską”².

Później, pisząc *Badania*, Hume kładł już większy nacisk na zwięzłość i klarowność wywodu oraz potoczny język, usunął wiele zagadnień, które wydały mu się zbyt abstrakcyjne dla szerokiej publiczności. Poza tym po ośmiu latach, które upłynęły od ukazania się *Traktatu*, jego autor był już obojętny na krytyczne opinie bigotów, dla których pozostał „wielkim niedowiarkiem”³, i dołączył do *Esejów* dwa dotychczas usunięte fragmenty, które, jak wcześniej podejrzewał⁴, mogły ściągnąć na jego głowę gromy ze strony religijnych fanatyków: *O cudach* i *O szczególnej opatrności i o życiu przyszłym*⁵. Hume od dawna marzył o karierze literackiej i nowowydawanymi esejami chciał podtrzymać popularność, jaką zdobył dwoma tomami esejów z lat 1741 i 1742: *Essays, Moral and Political*. Ich szeroko zakrojona tematyka oraz popularny charakter podejmowanych zagadnień sprawiły, że kilka z nich (np. *O miłości i małżeństwie* czy *Of the Study of History*) filozof usunął z późniejszych wydań jako „zbyt frywolne w porównaniu z innymi i nie pasujące do reszty nawet biorąc pod uwagę właściwy esejom swobodny styl”⁶.

Dalsze prace nad adaptowaniem *THN* doprowadziły do wydania w 1751 r. *Badań dotyczących zasad moralności*, które stanowiły poprawioną wersję trzeciej księgi *Traktatu*. Od tego wydania obie

¹ BR, s. 4.

² S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, wyd. cyt., s. 118. Hume nie był najprawdopodobniej świadom pojawienia się kilku recenzji, którymi powitano jego dzieło na kontynencie (por. na ten temat: E. C. Mossner, *The Continental Reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, „Mind” 1947, vol. LVI, s. 31-42, oraz T. Jessop, *The Misunderstood Hume, W: Hume and The Enlightenment. Essays presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. W. B. Todd, Edinburgh 1974, s. 5.).

³ „Powziąłem (...) już dawniej postanowienie, którego niezłomnie przestrzegałem: nie odpowiadać nigdy nikomu; a ponieważ nie byłem bardzo drażliwego usposobienia, udało i się z łatwością utrzymać z dala od wszelkich kłótni literackich.” *Mój żywot*, wyd. cyt., s. 241.

⁴ Por. słynny list do H. Home'a z 2 grudnia 1737 r. „Zajmuję się teraz kastroaniem mego dzieła, tj. usuwam z niej co szlachetniejsze części (...). To akt tchórzostwa, za który sam siebie winię, choć mam nadzieję, że nie będzie mnie za to winić żaden z moich przyjaciół. Skoro jednak krytykuję innych fanatyków (*enthusiasts*), sam postanowiłem nie być w filozofii fanatykiem.” (*Letters*, wyd. cyt., s. 25.)

⁵ Przypomnijmy jednakże, że Hume do końca życia starał się być ostrożny w prezentacji opinii, które mogłyby zostać odczytane jako obrazoburcze: pisma, które wydawały mu się zbyt odważne, zostały wydane pośmiertnie: eseje *O nieśmiertelności duszy* i *O samobójstwie* w tomiku *Two Essays* w 1777 r. oraz *Dialogi o religii naturalnej* (w 1779 r.). Szczegółowe informacje nt. okoliczności tych prac można znaleźć w: A. Hochweldowa, *Wstęp [do] Dialogi o religii naturalnej*, wyd. cyt., s. VII-XVIII. Dla porządku dodajmy, że w 1993 r. odkryto jeszcze jeden „nieprawomyślny” fragment usunięty z pierwotnej wersji *THN*: tzw. *Early fragment on Evil*, wydany przez M. A. Stewarta, W: *Hume and Hume Connections*, ed. by M. A. Stewart, C. J. P. Wright, Edinburgh 1994, s. 165-168.

⁶ List do A. Smitha z 24 września 1752 r. (*Letters*, wyd. cyt., s. 168.)

zmienione części *THN* ukazywać się miały zgodnie z wolą Hume'a razem. Pozostałe eseje (poza piśmami pochodzącymi z tomów z lat 1741 i 1742 należą do nich eseje wydane w 1752 w tomie *Political Discourses*; wydanie rozszerzone: 1753/4) miały spełniać postulat „uczonego połączenia z życiem, kształcenia serca i uczuć, a odnosząc się do bezpośrednio do zasad, które kierują działaniem ludzkim, poprawiania obyczajów i zbliżenia człowieka do doskonałych wzorów”¹. Wreszcie, dodawał Hume, „Addisona będą może jeszcze chętnie czytać ludzie wtedy, gdy o Locke'u nikt już nie wspomni”².

Do tematyki ściśle filozoficznej Hume powrócił jeszcze w opublikowanych w 1757 r. *Four Dissertations*, zbiorze obejmującym prace: *Dissertation on The Passions* (przeróbka drugiej księgi *THN*), *Naturalna historia religii*, eseje *O tragedii* oraz *Sprawdzian smaku*. Idąc zatem za wskazówkami samego autora to właśnie wydawane w kolejnych latach *Essays and Treaties on Several Subjects* zawierające dwa tomy badań, eseje oraz zawartość zbioru z 1757 r. należałoby uważać za *corpus philosophicum* szkockiego filozofa³. Współcześni komentatorzy filozofii Dawida Hume'a nie są jednak zgodni w ocenie wartości obu części jego twórczości – wczesnej czyli *Traktatu o naturze ludzkiej*, oraz późniejszej, obejmującej wspomniane powyżej dzieła.

Znaczne zainteresowanie *Traktatem* trwa nieprzerwanie od pochodzących z połowy ubiegłego stulecia monografii N. K. Smitha i P. Árdala⁴. Wciąż jednak próbuje się dosłownie odczytywać zalecenie Hume'a, aby zasad jego filozofii poszukiwać w dziełach późniejszych: studia takie, choć rzadsze, nadal się pojawiają⁵. Bardzo wnikliwą próbą ponownego zwrócenia uwagi na *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* jest wydana niedawno monografia S. Buckle⁶. Jej autor uważa np., że opinia wydana przez Hume'a własnym dziełom, pochodząca z *Advertisement* dołączonego przez filozofa do ostatniego przygotowanego przezeń wydania dzieł, powinna ukazywać rzeczywisty zamiar Hume'a. Czytamy tam: „Autor życzy sobie, by jedynie te oto dzieła były uważane za te, które zawierają jego filozoficzne poglądy i zasady.”⁷ Zdaniem S. Buckle słowa te są pisany przez Hume'a testamentem dla potomnych, zbliżająca się śmierć filozofa miała według niego sprawiać, że zawarta w nich opinia nie była przesłonięta resentymentem ani chęcią znalezienia uznania u publiczności.

¹ BR, s. 4.

² Tamże, s. 5. Zainteresowanych szczegółami „kariery literackiej” Hume'a odsyłam do pracy J. Christensen, *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, London 1987.

³ Dołączyć trzeba również pośmiertnie wydane *Dialogi o religii naturalnej* oraz wspomniane wcześniej eseje *O samobójstwie* i *O nieśmiertelności duszy*, które Hume pierwotnie planował włączyć do *Four Dissertations*.

⁴ N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941, P. Árdall, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh 1966. W ostatnich latach znaczenie *Traktatu* podkreślają w swych monografiach np. D. Pears, *Hume's System. An Examination of the First Book of His Treatise*, Cambridge 1990, W. Waxman, *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge 1994, O. A. Johnson, *The Mind of David Hume. A Companion to Book I of A Treatise of Human Nature*, Urbana 1995, H. W. Noonan, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*, London 1999.

⁵ Najważniejsze z nich to A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, New York 1961, G. Stern, *A Faculty Theory of Knowledge*, Lewisburg 1971.

⁶ S. Buckle, *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford 2001.

⁷ Tamże, s. 9.

Warto jednak pamiętać, że chociaż Hume wielokrotnie odżegnywał się od swego *Traktatu*, to jednak nigdy nie odwołał zawartych tam tez. Zarówno *Streszczenie* poprzedzające publikację trzeciego tomu *THN*, jak i pisana u schyłku życia autobiografia zawierają jedynie ten sam zarzut zbyt drobiazgowej i abstrakcyjnej argumentacji. Dodajmy jeszcze znany szczegół biograficzny. Hume dwukrotnie starał się uzyskać posadę uniwersytecką. W 1745 r. próbował objąć katedrę filozofii moralnej na uniwersytecie w Edynburgu¹, a w 1751 r. usiłował uzyskać zwolnione przez A. Smitha stanowisko profesora w katedrze logiki na uniwersytecie w Glasgow². Próby te zakończyły się niepowodzeniem ze względu na powszechnie panującą opinię o Hume'ie jako „wielkim niedowiarku”, wywołaną powierzchowną znajomością *Traktatu*. Jak widać zatem, wczesne dzieło Hume'a było jednak czytane, zaś opinia filozofa o całkowitym zignorowaniu jego książki była przesadzona³. Niemniej opinia ta była o tyle prawdziwa, że choć publikacja wywołała szmer oburzenia, który zaważył nad dalszymi losami jej autora, to bezpośrednio po wydaniu *Traktatu* oburzenie to nie przerodziło się w filozoficzną dyskusję.

Zarówno brak oczekiwanej debaty nad tezami *Traktatu*, jak i nieudane próby rozpoczęcia kariery akademickiej należy uznać za przyczyny, dla których Hume przez całe życie odżegnywał się od swego wczesnego dzieła. Z czasem Hume próbował pozyskać dla swej filozofii szersze grono czytelników, usiłując zmienić sposób myślenia publiczności, a był to ten sam sposób, który wcześniej przekreślił jego wysiłki zmierzające do rozpoczęcia pracy uniwersyteckiej. Zlekceważony przez naukowe gremia porzucił marzenia o włączeniu się w ówczesne dyskusje filozoficzne, ale pragnął raczej jeszcze raz zmierzyć się z upartym przeciwnikiem: nieuprawnionymi sposobami używania rozumu, które mogą prowadzić do religijnego zabobonu i tych sposobów filozofowania, których bezpodstawność wykazuje właściwie sformułowana metoda eksperymentalna. W zakończeniu *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Hume pisze znaczące słowa: „Jeśli przejęci tymi zasadami przebiegniemy biblioteki, jakiegoż musimy dokonać spustoszenia! Biorąc do ręki jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce, zapytujemy: Czy zawiera jakieś rozumowanie abstrakcyjne, dotyczące wielkości lub liczby? Nie. Czy zawiera jakieś oparte na doświadczeniu rozumowanie dotyczące faktów i istnienia? Nie. A więc w ogień z nim, albowiem nie może zawierać nic prócz sofisterii i złudzeń!”⁴

W późniejszych przeróbkach *Traktatu* – obu tomach *Badań* oraz rozprawie *Dissertation on the Passions* – Hume posługuje się nie tylko bardziej ogładzonym wywodem i bardziej literackim językiem, ale umieszcza w nich niektóre usunięte wcześniej z *Traktatu* fragmenty. Najważniejsze różnice pomiędzy zawartością *Traktatu* a dwoma *Badaniami* oraz wspomnianą rozprawą o uczuciach sprawiają jednak wrażenie, że Hume porzucił wiele rozważań ze względu na ich ściśle filozoficzny, specjalistyczny charakter. Pominięte zostają również uwagi na temat czasu i przestrzeni, wiele kwestii traktowanych jest w bardziej potoczny sposób. Dla przykładu: „idea” definiowana w *TNL* jako „mglisty

¹ S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego oświecenia*, wyd. cyt., s. 120.

² Tegoż, *Adam Smith*, Warszawa 2003, s. 22-3.

³ Zob. D. Petsch, *Przedmowa*, w: *TNL*, s. XII

⁴ *BR*, XII, s. 200.

obraz (*image*) impresji w rozumowaniu (*reasoning*) i myśleniu (*thinking*)¹, dająca podzielić się na poszczególne rodzaje („proste” i „złożone”), w *BR* zostaje określona po prostu jako „myśl (*thought*) czyli idea umysłu”². Wskażmy dla porządku na najważniejsze z uproszczeń i zmiany, które wykraczają poza zabiegi stylistyczne.

Z siedmiu zasad kojarzenia idei wyróżnionych w *TNL* (I, III, 1), o czterech, które dotyczą tylko związków pomiędzy ideami (tożsamość, przeciwieństwo, jakość, ilość) i stanowią podstawę konstrukcji sądów analitycznych, w *BR* Hume już nie wspomina zadowolając się rozróżnieniem pomiędzy wiedzą o faktach i wiedzą dotyczącą związków pomiędzy ideami (*BR*, IV). W *BR* brak rozróżnienia pomiędzy ideami prostymi i złożonymi (*TNL*, I, I, 1), impresjami zmysłowymi a refleksywnymi (*TNL*, I, I, 2; II, I, 1), nie pojawia się również zapożyczony od Locke’a podział na trzy klasy idei złożonych (relacje, *modi* i substancje) (*TNL*, I, I, 5-6). Hume wycofuje się również z dwojakiego traktowania relacji pomiędzy ideami (filozoficznego i naturalnego) (*TNL*, I, I, 5), znacznie mniej miejsca poświęca pojęciu abstrakcji (*TNL*, I, I, 7; *BR*, IV) i procesowi asocjacji, które zajmują dużą część *TNL*, I, IV (w *BR* bardzo skrótowo pisze o nim w krótkim rozdz. III i częściowo w IV). Usunięcie rozważań na temat czasu i przestrzeni, zajmujących całą drugą część *TNL* sprawia, że analiza przyczynowości, jak pisze Selby-Bigge³, nie jest dostatecznie ugruntowana – w *TNL* przyczynowość zostaje sprowadzona, przynajmniej na wstępnym etapie analizy, do następstwa czasowego (*TNL*, I, III, 14). W *BR* dociekania na temat czasu i przestrzeni służą jedynie do obalenia dogmatycznej metafizyki: przestrzeń i czas są ideami bardzo jasnymi i zrozumiałymi „w życiu potocznym i przy bezkrytycznym ich ujęciu; kiedy jednak zostaną poddane rozbiorowi w prawdziwie gruntownych naukach (a są głównym przedmiotem tych nauk) – prowadzą do tez, które wydają się pełne niedorzeczności i sprzeczności”⁴. Ze znacznym uproszczeniem potraktowana została również zawartość całej czwartej części pierwszej książki *Traktatu*, której odpowiadać mają rozdz. IV, V i XII *BR*. Opuszczone zostają zawarte w *TNL*, I, IV, 5 wywody na temat materialności duszy oraz źródeł przeświadczenia o istnieniu przedmiotów niezależnych od faktu ich percypowania przez umysł, pochodzenia idei substancji (*TNL*, I, IV, 2) i idei umysłu (*TNL*, I, IV, 5-6) wraz ze słynną tezą głoszącą, że ludzkość nie jest niczym innym jak „wiązką czy zbiorem różnych percepcji”¹.

W porównaniu z zawartością pierwszej książki *Traktatu*, treść książki poświęconej uczuciom w *Dissertation on the Passions* została znacznie okrojona, zaś wiele pozostałych fragmentów Hume po prostu przepisał. Zamierzonym ułatwieniem dla czytelnika miało zapewne być opuszczenie filozoficznej eksplikacji uczuć dumy, pokory, miłości i nienawiści poprzez odwołanie do podwójnego związku kojarzeniowego pomiędzy impresjami i ideami. Dużo większe znaczenie ma natomiast niemal całko-

¹ *TNL*, I, I, 1, s.13, *THN*, s. 49

² *BR*, III, s. 24, *EHU*, s. 23.

³ L. A. Selby-Bigge, *Editors Introduction*, w: D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals.*, Oxford 1998, s. XIII.

⁴ *BR*, XII, s. 189

wite pominięcie psychologii oddźwięku uczuciowego (*sympathy*), która w *Traktacie* stanowi połączenie pomiędzy teoretyczną filozofią pierwszej księgi a filozofią praktyczną księgi trzeciej. Brak analizy *sympathy* czyni z *Dissertation* dzieło nie wychodzące poza uogólnienia obserwacji życia tym bardziej, że przenosząc część rozważań na temat wolności i konieczności do *BR* (dokładniej: zawartość *TNL*, II, III, 1-2 znalazła się w *BR*, VIII) Hume niemal całkowicie pominął fragment poświęcony stosunkowi rozumu i uczuć, na którym w dużej części opiera się jego teoria moralna zawarta w *TNL*, III. Tym samym *Dissertation on the Passions* gubi związek pomiędzy analizą uczuć i etyką.

„Oddźwięk uczuciowy” spełnia w *Traktacie* jeszcze jedną rolę: jest nie tylko zasadniczym elementem całej filozofii Hume’a, na którym ufundowane są relacje pomiędzy ludźmi w społeczeństwie, ale jest też warunkiem możliwości wydawania sądów wartościujących. W *BM* oddźwięk uczuciowy nie oznacza już, jak wcześniej w *TNL* (przywołajmy chociażby zawartość *TNL*, III, II, 1²), procesu pozwalającego jednostce przekroczyć indywidualny charakter dostępnych jej treści doświadczenia, ale zrównany zostaje z życzliwością (*benevolence*), przez co Hume zbliża się do teorii zmysłu moralnego w wersji przedstawionej przez Hutchesona³. Tymczasem w *Traktacie* oddźwięk uczuciowy jest pojęciem oznaczającym proces współdoznawania uczuć wraz z innymi, bez przesądzania, jaki to są uczucia; dlatego *sympathy* nie może być uznane za uczucie (*passion*).

Wszystkie te zmiany pozwalają przypuszczać, że Hume przed swymi pismami stawiał odmienne zadania. *Traktat* pisany był przez bardzo młodego człowieka, który właśnie ukończył studia i pragnął dokonać w filozofii zmian, jak przynajmniej mu się zdawało, rewolucyjnych. W *Wstępie* do *TNL* deklaruje: „Jest rzeczą oczywistą, że wszelkie nauki pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej”⁴, „(...) nauka o człowieku jest jedyną solidną podstawą dla innych nauk (...)”⁵. Zauważa też, że postęp w nauce o człowieku, dokonujący się w Anglii dzięki takim filozofom jak Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson i Butler „winniśmy uważać (...) za większy tytuł do sławy [niż wcześniejszy postęp przyrodzawstwa – A. G.] z tej racji, że większe jest znaczenie tej nauki i że konieczną jest rzeczą poddać ja takiej reformie”⁶. W późniejszych pismach z tego zamiaru rezygnuje, starając się raczej ukazać „lecnicze” skutki własnego „umiarkowanego” sceptycyzmu skierowanego wobec wszelkiego rodzaju zabobonu i metafizyki.

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 327.

² „Ogólnie można twierdzić, że nie ma takiego uczucia w umyśle ludzkim, jak miłość dla rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego, niezależnie od osobistych cech indywidualnego człowieka, jego usług, które nam oddaje, i od jego stosunku do nas.” (s. 206).

³ „Życzliwość z natury rzeczy bywa dwojakiego rodzaju: *ogólna i szczególna*. Pierwsza występuje wtedy, gdy z danym człowiekiem nie łączy nas ani przyjaźń, ani związki osobiste, ani szacunek, i gdy doznajemy w stosunku do niego jedynie pewnego ogólnego uczuciowego oddźwięku, czyli współczujemy jego cierpieniom i cieszymy się z jego radości.” (*BM*, s. 155.) Por. też P. Árdal, dz. cyt. s. 41.

⁴ *TNL*, *Wstęp*, s. 5.

⁵ Tamże, s. 7.

⁶ Tamże. Pod koniec *TNL*, I znajdujemy jeszcze jedno wyznanie Hume’a: „Co do mnie, to jedyną moją nadzieją jest, że być może przyczynię się nieco do tego, by posunąć naprzód naukę, dając w pewnych sprawach odmienny kierunek spekulacjom filozofów i wskazując im wyraźniej te zagadnienia, co do których jedynie mogą oczekiwać, że zdobędą pewność i przeświadczenie.” (*TNL*, I, IV, 7, s. 353-4).

Chociaż Hume nigdy nie przestał uważać, że filozofia kierująca się metodą eksperymentalną daje podstawy pod inne nauki (tezę tę podtrzymuje również w zakończeniu *BR*) i sama spełnia wymogi wiedzy naukowej, to zarówno tytuły, jakimi opatrzył zmienione części I i III *TNL* (obie nazwał ‘badaniami’ – *enquiries*), jak i sposób ich późniejszego publikowania (albo oba *Enquiries* łącznie w jednym tomie, albo w szerszej edycji wraz z resztą pism) zdają się wskazywać, że podstawy swej filozofii zawarł właśnie w tych pismach. Tymczasem *Traktat* nie tylko w wielu miejscach daje dokładniejszy opis poszczególnych problemów, co widać chociażby w pobieżnym wykazie różnic treści, ale dużo wyraźniej odsłania całościowy charakter poszczególnych elementów filozofii Szkota.

1. 2 *Traktat o naturze ludzkiej* jako podstawowe dzieło dla całościowego ujęcia projektu nauki o naturze ludzkiej. Problem spójności *Traktatu*

Zgodnie z proponowaną tu interpretacją *Traktat o naturze ludzkiej* należy uznać za dzieło kluczowe dla zrozumienia filozofii Hume’a. Pomimo wskazanych właśnie różnic powodem nie jest, jak proponują niektórzy interpretatorzy myśli szkockiego filozofa, porzucenie przezeń zagadnień filozoficznych na rzecz kariery literackiej¹ czy też sugerowany kompromis *Badai* pomiędzy filozofią *Traktatu* a potocznymi, zwyczajowymi sądami publiczności². Jak wiadomo, dla Hume’a zostanie *a man of letters* nie oznaczało poświęcenia się wyłącznie twórczości beletrystycznej czy pisaniu popularnych esejów i dziejów Anglii (jak moglibyśmy domyślać się przekładając ów zwrot na jego współczesny polski odpowiednik „literat”), ale pisarstwo obejmujące również twórczość filozoficzną. Można zatem przyjąć, że zarówno *Traktat*, jak i *Badania* oraz późniejsze rozprawy, a także eseje, wyrastają z tego samego namysłu nad problemami filozoficznymi, różnią się zaś sposobem prezentacji myśli i odmiennym stosunkiem autora do wagi poszczególnych fragmentów własnej filozofii. Nie oznacza to jednak, że *TNL* zawiera we wszystkich szczegółach te same treści, co pisma późniejsze, a jedyna różnica polega na eksponowaniu pewnych wątków (np. dotyczących religii), bądź wskazanym powyżej upraszczaniu zawichości filozoficznych. Zmiany stanowiska Hume’a dotyczą jednak kwestii szczegółowych, takich jak choćby możliwości eksplikacji afektywnej strony doświadczenia w języku empiryzmu, wzmiankowaną zmianę znaczenia pojęcia *sympathy*. Dlatego za podstawę prowadzonych w niniejszej pracy analiz przyjęty zostaje *Traktat*, pozostałe dzieła przywoływane są jako uzupełnienie.

Krytycy spierają się nie tylko na temat ważności poszczególnych pism Hume’a, kontrowersje narosły również wokół kwestii spójności (bądź jej braku) poszczególnych części *Traktatu o naturze ludzkiej*. Sąd wydawcy dzieł Hume’a, L. A. Selby-Bigge, deprecjonujący zawartość dzieła, wydaje się już nieaktualny. Pisał on, że „stronice jego [dzieł], szczególnie *Traktatu*, są tak przepelnione zagadnieniami, mówi on tak wiele różnych rzeczy na tak rozmaite sposoby i w tak różnych związkach, a

¹ Por. S. Buckle, dz. cyt.

² V. Kruse, *Hume’s philosophy in his principal work A Treatise of human nature and in his essays*, trans. P. T. Federspiel, Bristol 1990, s. 34.

także z tak wielką obojętnością wobec tego, co twierdził wcześniej, że jest bardzo trudno ustalić czy nauczał tej bądź innej doktryny¹. Podobną opinię możemy odnaleźć wśród współczesnych badaczy, których zdaniem charakterystyczną cechą *Traktatu* jest „kontrast pomiędzy przejrzystością poszczególnych fragmentów, a ogólną niejasnością, tak często zaciemniającą myśl Hume’a”². Wydaje się jednakże, że obecnie, po ponad stu latach od słów Selby-Bigge zdanie takie należy już raczej do przeszłości. W wydanej niedawno monografii poświęconej Hume’owskiej teorii moralności czytamy np.: „Hume jest niezwykle systematycznym filozofem, co sprawia, że żadna część jego filozofii nie może być rozumiana w oderwaniu od całości.”³ Ocena tego rodzaju, którą można odnaleźć również w polskim wstępie A. Hochweldowej do *Badania dotyczących zasad moralności*⁴, zdaje się obecnie przeważać, zaś komentatorzy zwracają uwagę na nierozzerwalność poszczególnych części *Traktatu*. P. Árdal w swym gruntownym opracowaniu poświęconym Hume’owskiej teorii uczuć i moralności udowadnia, że niemożliwa jest rekonstrukcja Hume’a teorii moralności na podstawie jedynie trzeciej księgi wczesnego dzieła filozofa bez odwołania się przynajmniej do trzeciej części księgi pierwszej (*O wiedzy i prawdopodobieństwie*) oraz trzeciej części księgi drugiej (*O woli i uczuciach bezpośrednich*). „Nawet – pisze on – jeśli komentatorom z łatwością przychodziło wskazanie pewnych oczywistych niekonsekwencji pomiędzy tezami prezentowanymi w poszczególnych księgach, wszystkie trzy księgi *Traktatu* stanowią nieodłączną całość.”⁵

Głos P. Árdala w toczącej się dyskusji nad spójnością *Traktatu* (czy szerzej: nad spójnością filozofii Hume’a w ogóle) jest bardzo charakterystyczny. Zauważa on, że przy wnikliwej rekonstrukcji poglądów Hume’a nie można w równym stopniu bazować jednocześnie na obu częściach jego twórczości (a więc w tym przypadku nie można połączyć treści *BM* z zawartością trzeciej księgi *TNL*) nie tylko dlatego, że należy domniemywać, iż zmienił on swe poglądy, ale po prostu dlatego, że oba dzieła na tyle się od siebie różnią, że nie sposób połączyć ich zawartości w jedną spójną teorię⁶. Teza Árdala głosząca koherentny charakter poszczególnych wątków myśli Hume’a prezentowanej w *Traktacie* idzie w parze z dodatkową sugestią. Árdal pisze, że dobra interpretacja teorii moralnej Hume’a nie może pomijać innych elementów jego filozofii, to zaś możliwe jest przede wszystkim w oparciu o *Traktat*, do którego *Badania* mogą stanowić dopełnienie. Drugą pojawiającą się u Árdala charakterystyczną cechą dyskusji nad interpretacją dzieł szkockiego filozofa jest rozmiłowanie dyskutantów w poszukiwaniu potwierdzenia własnych interpretacji w szczegółach biografii i uwagach, jakimi filozof opatrywał swe dzieła. Znaczenie komentarzy Hume’a do własnej twórczości filozoficznej, zawartych

¹ L. A. Selby-Bigge, dz. cyt., s. VII.

² J. A. Robinson, *Hume’s Two Definitions of ‘Cause’*, “Philosophical Quarterly” 1962, April, s. 162.

³ J. Bailie, *Routledge Guide Book to Hume on Morality*, London - New York, 2000, s. 19.

⁴ „Doktrynę moralną Hume’a czytać się musi w związku z doktryną władz poznawczych przedstawioną w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (lub jeśli kto woli, w pierwszej księdze *Traktatu*, gdyż istotnych różnic doktrynalnych, jak podkreślał to prywatnie sam Hume, między obu dziełami nie ma.”(A. Hochweldowa, *Słowo wstępne*, w: *BM*, s. XII.)

⁵ P. Árdall, dz. cyt., s. 1.

⁶ Tamże, s. 3.

w jego korespondencji oraz w samych dziełach jest zresztą zwykle podkreślane¹. Trzeba jednak pamiętać, że, jak w przypadku autorskiej oceny *Traktatu* przywołanej na początku niniejszego rozdziału, komentarze te nie są jednoznaczne. Árdal swoją interpretację uzasadnia zauważając, że nie należy na przykład przykładać zbytnej wagi do słów Hume'a, który w dodanym do pierwszego wydania trzeciej książki *Traktatu Advertisement* stwierdza: „Uważam za właściwe poinformować publiczność, że chociaż jest to trzecia część *Traktatu o naturze ludzkiej*, to jednak jest ona w pewnym stopniu niezależna od pozostałych dwóch części i nie wymaga od czytelnika, by wchodził w zawarte w nich abstrakcyjne rozumowania.”² W rzeczy samej, słowa te dodane zostały zapewne w reakcji na brak zainteresowania czytelników dwiema wcześniejszymi księgami *Traktatu*, od wydania których w chwili publikacji książki trzeciej upływał rok.

W podobny sposób broni spójności dzieła J. A. Passmore przywołując słowa Hume'a z *Abstract* „Przedmioty rozumu (*understanding*) i uczuć (*passions*) same w sobie tworzą kompletny łańcuch rozumowania”³. Zdaniem Passmore'a należy zatem poszukiwać łączności pomiędzy księgą *O rozumie* i księgą *O uczuciach*, w obu bowiem Hume rozwija teorię asocjacji⁴.

Interpretację, która swym całościowym potraktowaniem filozofii Hume'a zrewolucjonizowała sposób widzenia krytyków, przedstawił w 1941 r. N. K. Smith stwierdzając, że wszystkie części *Traktatu* są wzajemnie powiązane, zaś szczególna rola przypada księdze trzeciej. Za centralne pojęcie Smith uważa oddźwięk uczuciowy (*sympathy*), opierając swą interpretację na wskazaniu u Hume'a rozwinięcia Hutchesonowskiej teorii zmysłu moralnego. Jak dowodzi, nie można traktować osobno pierwszej książki *TNL*, gdyż wszystkie sądy egzystencjalne i wartościujące oparte są na uczuciu. Dopiero gdy określona zostaje rola, jaką w doświadczeniu pełnią uczucia, można wskazać na pomocniczą rolę rozumu w wydawaniu ocen moralnych. Interpretacja przedstawiona przez Smitha rozwija twierdzenie Hume'a, które znajdujemy w *TNL*, II, III, 3, głoszące, że „rozum (*reason*) jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć (*passions*) i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie”⁵. Chociaż silne akcentowanie zależności pomiędzy teorią Hume'a a Hutchesona bywało kwestionowane⁶, to główną zasługą Smitha było wskazanie ograniczoności wcześniejszych interpretacji Hume'a i zwrócenie uwagi na konieczność odwołania się do treści długo zapomnianej drugiej książki *Traktatu*. Często bowiem przed pojawieniem się pracy Smitha traktowano Hume'a jedynie jako epistemologa kontynuującego dzieło Locke'a i Berkeleya, i znajdowano uzasadnienie dla takiej interpretacji w opinii wystawionej Hume'owi przez Th. Reida⁷. Jeszcze na krótko

¹ Por. C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton 1955.

² *THN*, s. 503.

³ *An Abstract of a Treatise of Human Nature 1740, A Pamphlet hitherto unknown by David Hume*, Cambridge 1938, s. 14.

⁴ J. A. Passmore, *Hume Intentions*, Cambridge 1952, s. 106.

⁵ *TNL*, s. 188, *THN*, s. 462.

⁶ Por. np. E. C. Mossner, dz. cyt., s. 76, D. F. Norton, dz. cyt., s. 16, 95, A. Glathe, dz. cyt., s. 8 nn.

⁷ Por. Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 202-3, a zwłaszcza 708-725.

przed publikacją pracy Smitha można było spotkać opinię, zgodnie z którą „ogólne fundamentalne stanowisko Hume’a (...) umieszcza go w historii filozofii, ponieważ we wszystkich zasadniczych punktach zbiega się ono ze stanowiskiem jego poprzedników, Locke’a i Berkeley’a.”¹ Postrzeganie filozofii Hume’a jako zwieńczenia dorobku brytyjskiego empiryzmu kazało komentatorom podkreślać jej destrukcyjny, sceptyczny charakter. Dokonane przez Smitha odkrycie znaczenia księgi poświęconej uczuciom pozwoliło nie tylko podważyć stanowisko, zgodnie z którym dzieło Hume’a daje się sprowadzić do kontynuacji filozofii Locke’a i Berkeley’a, ale także unieważnić twierdzenia o całkowitym sceptycyzmie autora *Traktatu*.

Niejednoznaczności konstrukcji *Traktatu* Hume’a czy to składane na karb stylu jego pisarstwa², czy też z dużą cierpliwością „rozsypywane” przez współczesnych interpretatorów³, wydają się być dużo głębsze niż mogłoby się wydawać. Jak twierdzą niektórzy komentatorzy, nie sprowadzają się one do arbitralnego, bo opierającego się często na wybiórczym potraktowaniu uwag samego Hume’a, rozstrzygnięcia czy *Traktat* stanowi całość, czy też poszczególne części należy traktować osobno.⁴ Dyskusję wokół odczytywania *Traktatu* jeden z czołowych znawców filozofii Hume’a podsumowuje następująco: „Filozofowie i nauczyciele akademicy mieli trudności, by w pełni docenić filozofię Hume’a ponieważ zgodnie pomijali bądź pomniejszali znaczenie istotnych różnic pomiędzy jego metafizyką i teorią moralną. W dziewiętnastym wieku uważano Hume’a za epistemologicznego sceptyka, i konsekwentnie uważali, że jest sceptykiem w moralności. W wieku dwudziestym niektórzy zauważyli, że nie jest on sceptykiem w kwestiach moralnych, i konsekwentnie uznali, że nie jest on sceptykiem w ogóle. Krótko mówiąc, interpretuje się Hume’a na zasadzie albo-albo: albo jest on destrukcyjnym, negatywnym sceptykiem, albo konstruktywnym, pozytywnym naturalistą.”⁵ Ten sprzeciw D. F. Nortona skierowany jest jednak nie tyle wobec odczytywania dzieła Hume’a wyznaczonego jeszcze pod koniec XIX w. przez L. Stevensa i T. H. Greena uznającego Hume’a za całkowitego sceptyka⁶, ile w stronę współczesnej i „całkowicie pozytywnej” interpretacji filozofii Hume’a przez Smitha. Sugerowana dezinterpretacja, jakiej zdaniem Nortona miał dopuścić się w swej pracy Smith, bierze się stąd, że autor *Philosophy of David Hume* usiłuje mediować pomiędzy całkowicie nieprzystającymi do siebie wątkami w filozofii Hume’a. Norton sprzeciwia się zwłaszcza wysuwanemu przez Smitha twier-

¹ V. Kruse, dz. cyt., s. 18. Pierwsze wydanie pracy ukazało się w 1939 r.

² J. Bailie, dz. cyt., s. 22.

³ Pracą poświęconą takim zagadnieniom jest wydania niedawno książka D. Garretta, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York, Oxford 1997.

⁴ Arbitralność tę podkreśla w swej książce M. Rutkowski przywołując dyskusję pomiędzy N. K. Smithem i K. B. Pricem (N. K. Smith, dz. cyt., K. B. Price, *Does Hume's Theory Determine His Ethical Theory?*, „The Journal of Philosophy” 1950, vol. XLVII, no. 15.)

⁵ D. F. Norton, dz. cyt., s. 9-10.

⁶ Obaj postrzegali filozofię Hume’a jako sceptyczne zwieńczenie brytyjskiego empiryzmu przeciwstawiającego się siedemnastowiecznemu racjonalizmowi. Steven pisał: „Otrzymujemy, co oczywiste, najpełniejszy wyraz sceptycyzmu i nie dziwi nas, że gdy Hume kończy swe dzieło, porzuca wcześniejsze wątpliwości. Stare więzy, które spajały wszystko całkowicie znikły. Hume nie widzi żadnego sposobu, by je czymś zastąpić, w związku z czym Hume jest systematycznym sceptykiem” (L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1902, s. 45; zob. także T. H. Green, *General Introduction to Hume's 'Treatise'*, London 1874).

zeniu o nadrzędności uczuć wobec rozumu, a także o całkowitej nieracjonalności *belief* w filozofii Hume'a. Zdaniem Nortona stanowisko Szkota wyrosło w opozycji do Kartezjańskiego racjonalnego woluntaryzmu, co jednakże nie oznacza, że rozum nie ma żadnego wpływu na przekonania, jak twierdził Smith. Przede wszystkim zaś, twierdzi w swej monografii Norton, właściwe umieszczenie dzieł Hume'a w kontekście historycznym ukazuje, że odpowiadają one – w całkowicie różny sposób – na dwa „filozoficzne zapotrzebowania” swej epoki: kryzys epistemologii oraz impas, w jakim znalazła się teoria moralności. O ile odpowiedzią na pierwsze z nich był teoriopoznawczy sceptycyzm, o tyle prezentowana przez Hume'a filozofia praktyczna daje zdroworozsądkowe, pozytywne rozwiązanie¹. Zdaniem Nortona należałoby zatem porzucić próby koherentnego odczytywania obu części myśli Hume'a, a co za tym idzie, zaprzestać usilnego poszukiwania spójności w obrębie *Traktatu*.

Niedawno tę linię interpretacyjną wzmocnił O. Mounce, który zauważył, że niedoskonałością pracy N. K. Smitha było usiłowanie pogodzenia dwóch prądów obecnych w osiemnastowiecznej brytyjskiej filozofii: empiryzmu i naturalizmu². Pierwszy z nich zakładał, że świat może być dostępny poprzez obecne w umyśle idee. Ten odziedziczony po Platonikach z Cambridge obraz umysłu, zmieniony Locke'owskim atakiem na teorię idei wrodzonych zakładał również, że świat wpływa na umysł w sposób quasi-mechaniczny. W konsekwencji osiemnastowieczni empiryści musieli przyznać, że treści umysłu są czysto subiektywne, samo zaś istnienie świata – powątpiewalne. Z pewnym uproszczeniem można przyjąć, że odpowiada on temu, co wcześniej Norton pisał o Hume'owskiej teorii poznania. Z drugiej jednak strony, pisze Mounce, przez osiemnastowiecznych „naturalistów” (czy też przedstawicieli tej części tradycji filozoficznej, którą zapoczątkował w Wielkiej Brytanii Shaftesbury) funkcjonowanie umysłu rozumiane było jako reakcja na świat, w którego istnienie nie należy wątpić, a z którym łączą człowieka relacje intencjonalne bądź celowościowe³.

Za koniecznością całościowego traktowania różnych wątków filozofii Hume'a przemawiają również uwagi Hume'a zawarte w interesującym nas dziele. Związki pomiędzy kolejnymi częściami *Traktatu* sygnalizowane są bardzo czytelnie, zarówno *expressis verbis* (np. *TNL*, II, I, 1; II, I, 11; III, I, 1), jak i poprzez podobną konstrukcję obu pierwszych ksiąg przygotowujących podstawy pod teorię

¹ D. F. Norton, dz. cyt., s. 9.

² O. Mounce, *Hume's naturalism*, London-New York 1999.

³ Dlatego takie pojęcie „naturalizmu” należy odróżnić od takiego rozumienia, zgodnie z którym całość operacji umysłu daje się opisywać w kategoriach przyrodzności (por. M. J. Ferreira, *Hume's naturalism – 'Proof' and Practice*, „Philosophical Quarterly” 1985, vol. 35, no. 138, s. 45 nn.). Hume określeniu „naturalny” nadaje znaczenie poprzez przeciwstawienie rozmaitym pojęciom: „naturalny” to przeciwieństwo „cudownego”, „rzadkiego” i „niezwykłego”, „sztucznego” (*TNL*, III, I, 2, s. 265 nn), ale także przeciwieństwo „moralnego” (zgodnie z przeciwstawieniem filozofii naturalnej i moralnej (*TNL*, Wstęp, s. 9), wreszcie „naturalne” określenie stosunku jest przeciwieństwem określenia „filozoficznego” (*TNL*, I, I, 5, s. 28). Gdy dodamy do tego zestawienia opozycję pojęć „przyczyn naturalnych” i „pierwotnych przyczyn”, łatwo zgodzimy się z D. F. Nortonom, że wszelkie dyskusje na temat Hume'owskiego naturalizmu należy rozpocząć od podania dokładnego znaczenia terminu „natura” (D. F. Norton, dz. cyt., s. 15). Określenie, które tu przywołuję za O. Mounce, korzysta z rozumienia pojęcia „natury”, które można odnaleźć o „sentymentalistów” takich jak Shaftesbury czy Hutcheson, a wcześniej u Platoników z Cambridge, dla których termin „naturalny” oznacza również „harmonijny”, „celowy”. Por. np. Shaftesbury, *Inquiry Concerning Virtue and Merit*, [w:] *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, Basil 1790, vol. 2, s. 16, P. Kivy, *The Seventh Sense*, New York 1976, s. 2-3.

moralną zawartą w księdze trzeciej. Trzecia część księgi drugiej, zatytułowana *O woli i o uczuciach bezpośrednich*, spełnia wobec księgi trzeciej rolę podobną, jaką odgrywa księga pierwsza w obrębie całości zawierającej się pomiędzy *TNL, I, I, 1* a *TNL, II, II, 12*. Jednym bowiem z zadań, jakim służy treść księgi pierwszej, jest wskazanie na niedostatki dotychczasowej filozofii racjonalistycznej po to, by wraz z pierwszymi dwiema częściami księgi drugiej przedstawić nowy obraz umysłu. Rozwinięcie problemu odnajdujemy w trzeciej części księgi drugiej, gdzie pojęcie woli wpisane jest w przygotowany wcześniej podział percepcji¹. Odrzuciwszy pojęcie substancji rozumianej jako podłoże zjawisk i myśli właściwe dla kartezjańskiej metafizyki, Hume stara się odnaleźć znaczenie pojęcia wolności i konieczności poprzez opis sposobu ujmowania poszczególnych percepcji. Tak rozumiana wolność jest podstawą pozytywnej części teorii moralnej zawartej w księdze trzeciej. Druga księga zaczyna się od powtórzenia podziału percepcji zapowiadając tym samym, że prezentacja uczuć ma uzupełnić treść części wcześniejszej. Podział ten jest również podstawą wyjaśnienia powstawania uczuć poprzez wskazanie na mechanizm „podwójnego powiązania pomiędzy ideami i impresjami”² i wykorzystanie mechanizmu asocjacji. Teoria umysłu sprowadzonego do wiązki percepcji (*TNL, III, IV, 5-6*) zostaje wykorzystana w księdze trzeciej przy wprowadzeniu pojęcia uczucia moralnego (*TNL, III, I, 1*). W ten sposób można wykazywać, że treść pierwszych dwóch ksiąg ma istotne znaczenie dla teorii moralnej: chociaż podstawą sądów moralnych jest bowiem „uczucie moralne”, jako uczucie (przedmiot *TNL, II*) musi ono zostać skorygowane przez czynności rozumu (opisane w *TNL, I*). Dodajmy, że całościowy charakter swych dociekań Hume podkreśla również w zakończeniu *Traktatu*: „Ogólnie biorąc, mam nadzieję, że nic nie brakuje do tego, ażeby ściśle było uzasadnienie tego systemu etyki. Jesteśmy pewni, że oddźwięk uczuciowy jest bardzo potężnym czynnikiem w naturze ludzkiej. Jesteśmy też pewni, że ma on wielki wpływ na nasze poczucie piękna, zarówno gdy patrzymy na rzeczy fizyczne, jak gdy wydajemy sąd o sprawach moralnych.”³

Określając przesłanki, dla których filozofia Hume’a powinna stanowić mniej czy bardziej spójną całość, wskaźmy również na zamysł organizujący całość *Traktatu*. Na początku *TNL* czytamy: „Stawiając sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą oprzeć się pewnie”⁴. Zgodnie z autorską deklaracją, zasadniczym tematem dzieła jest nie rozum, także nie moralność, jak w osobnych późniejszych *Badaniach*, ale *c a ł o k s z t a ł t natury ludzkiej*. Natury ludzkiej, rozumianej jako to, co dotyczy każdego człowieka i może być wyprowadzone z jego osobistych doświadczeń. Badanie Hume’a sprowadza się do określenia ogólnych zasad, które łącznie stanowią pro-

¹ „(...) Przez wolę nie rozumiem nic innego, niż impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy świadomi, gdy z rozmysłem dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała albo nowej percepcji naszego umysłu.” (*TNL, II, III, 1*, s. 168)

² *TNL, II, I, 5*, s. 23.

³ *TNL, III, III, 6*, s. 451.

⁴ *TNL, Wstęp*, s. 6, podkr. - A. G.

jekt „systemu nauk”: logiki, etyki, estetyki (*criticism*) i polityki¹. Wraz z porzuceniem wykraczającej poza doświadczenie metafizyki i zastosowaniem „metody doświadczalnej” podstawowe problemy filozoficzne ulegają przeformułowaniu. Sam rozum nie może wypowiadać się o relacji pomiędzy tworzonym systemem, a opisywaną przezeń, a od niego niezależną „rzeczywistością”, lecz, stanowiąc jedynie składnik opisywanej natury ludzkiej, powinien spełniać rolę co najwyżej „kontrolera” tworzono-go projektu systemu nauk, który porządkuje materiał doświadczenia.

Przez *logikę*² Hume rozumie wstępne badanie problematyki tradycyjnie należącej do metafizyki. W jej zakres wchodzi analiza takich pojęć, jak „substancja”, „podmiot”, „konieczność” czy „wolność”. Wprowadzona przez Hume’a zmiana znaczeń użytych terminów w porównaniu do tych, jakie posiadały w filozofii wcześniejszej, sprawia, że dociekania Hume’a tracą metafizyczny charakter (bo-wiem wprowadzenie jakiegokolwiek tezy metafizycznej jest nie tylko wzmiankowane, ale wręcz wy-eksponowane, szczegółowa ekspozycja dotyczy metafizycznego zaplecza potocznego opisu doświad-czenia), a *logika* przyjmuje postać konstrukcji pojęciowej, za pomocą której można opisać uogólnienia obserwacji. *Logika* posiada zatem dwa podstawowe znaczenia. W znaczeniu szerszym nie odnosi się do jakiegoś samodzielnego fragmentu filozofii Hume’a, ale określa zestaw pojęć składających się na model natury ludzkiej. Do takich pojęć trzeba zaliczyć „percepcje” (i ich rodzaje), „zasady” natury ludzkiej a także pojęcia opisujące funkcjonowanie poszczególnych władz umysłu. Użycie tych pojęć wykracza poza zawartość pierwszej księgi *Traktatu*, której tytuł *O rozumie (Of the Understanding)* odsyła czytelnika do drugiego, węższego znaczenia Hume’owskiej *logiki*. *Logika* w sensie węższym wyodrębnia tę część filozofii, która przedstawia funkcjonowanie ludzkiego rozumu (*understanding*).

W świetle rozstrzygnięcia, do którego Hume dochodzi pod koniec I księgi *Traktatu* (dokładnie w rozdziale *O tożsamości osoby*) powiązane ze sobą idee i impresje wyczerpują to, co nazywamy umysłem (*mind*), wężej rozumianej *logice* przypada zatem dość ograniczony zakres ważności: jej przedmiotem nie są uczucia, gdyż nie są definiowalne³. Badanie związków pomiędzy impresjami zmysłowymi również nie może być przedmiotem *logiki*, a pytanie o ich genezę należy zarezerwować dla psychofizjologii („zależą one – pisze Hume – od przyczyn naturalnych i fizycznych; ich badanie doprowadziłoby mnie za daleko od mego obecnego tematu, do nauki anatomii i do filozofii naturalnej”⁴). Jediną dziedziną pozostają idee zmysłowe i dające się zaobserwować pomiędzy nimi związki. Jak pisze Hume, „jedynym celem logiki jest wyjaśnić zasady i operacje naszej władzy rozumowania (*our reasoning faculty*) i naturę naszych idei”¹. Początkowe rozstrzygnięcia wprowadzające znaczenie poszczególnych pojęć są dużo czytelniejsze w *TNL* niż w *BR*: pierwszy podział percepcji na impresje i

¹ Tamże, *THN, Introduction*, s. 43.

² Aby uniknąć dwuznaczności w miejscach, w których odwołuję się do *logiki* (i innych części Hume’owskiej nauki o naturze ludzkiej) pojęcia określające te części zapisuję kursywą.

³ W *TNL*, II, I, 2 czytamy: „Uczucie dumy i pokory, to proste i jednolite impresje; stąd niepodobna, byśmy kiedykolwiek mogli w jakiegokolwiek wielości słów dać słuszną ich definicję, podobnie zresztą, jak i definicję jakiegokolwiek innego uczucia.” (s. 11; podobnie o miłości i nienawiści pisze w *TLN*, II, II, 1, s. 83.)

⁴ *TNL*, II, I, 1, s. 9-10.

idee, dalsze rozróżnienia pomiędzy impresjami pierwotnymi i wtórnymi, prostymi i złożonymi, wskazanie konieczności odwołania się do stopnia siły i żywości (*degree of force and vivacity*) jako jedyne- go kryterium odróżniającym idee od impresji tworzą tam systematyczną całość. W *BR Hume explicite* wprowadza podział percepcji na impresje i idee oraz wskazuje na istniejącą pomiędzy nimi różnicę żywości², lecz nie wyjaśnia tego podziału – np. nieznany pozostaje sposób tworzenia idei abstrakcyj- nych³). Poza tym w *TNL* z rozmysłem wprowadza pojęcia nienależące do potocznego języka, nadając terminom znaczenie nowe, inne od etymologicznego⁴. Hume’owi przyświeca cel podobny do tego, który postawił przed filozofią wcześniej Locke, gdy kierował swój atak na teorię idei wrodzonych. *Traktat* pomyślany jest jako sprawdzian, który ma wykazać, czy wprowadzone na początku pojęcia stanowią właściwe narzędzie opisu ludzkiej natury. Inaczej mówiąc: dzieło to ma potwierdzić, czy „logika” posiada odniesienie do doświadczenia, czy „przypadkiem”, na odwrót, nie tworzy kolejnej „hipotezy” w rozumieniu Newtona. Hume stara się sprawdzić, czy za pomocą pewnego zestawu pojęć można ująć doświadczenie w taki sposób, by pojęcia doświadczenie jedynie porządkowały, a nie kryły za sobą żadnych niesprawdzalnych przesądzeń.

1. 3 Niemożność całkowitego wyodrębnienia treści pierwszej księgi *Traktatu*

Wspomniany wcześniej „tradycyjny” sposób odczytywania filozofii Hume’a, sytuujący ją w hi- storii filozofii pomiędzy brytyjskim empiryzmem a filozofią krytyczną Kanta, daje znacznie zubożony obraz myśli szkockiego filozofa. Źródłem takiego podejścia jest jednostronne odczytanie dzieł Hu- me’a oraz zwrócenie uwagi przede wszystkim, jeśli nawet nie wyłącznie, na treść pierwszej księgi *Traktatu* oraz *Badania dotyczące zasad rozumu*. Pragnąc wskazać na całościowy charakter wcześniej- szego dzieła, który w zamyśle autora miał zawierać „projekt systemu nauk” warto uwypuklić najwa- żniejsze błędy takiej interpretacji⁵.

W *BR Hume* w następujący sposób komentuje wysiłki tradycyjnej, racjonalnej, siedemnasto- wiecznej filozofii: „Jedyna metoda, za pomocą której uwolnić można od razu naukę od tych zawiłych kwestii, polega na tym, by wniknąć w naturę rozumu ludzkiego i okazać na podstawie ścisłej analizy

¹ *TNL, Wstęp*, s. 6., *THN*, s. 43.

² „Wszystkie idee, a zwłaszcza idee abstrakcyjne, są z natury blade i niewyraźne i umysł zaledwie może je uchwycić. (...) Natomiast wszystkie wrażenia, czy to zewnętrzne, czy wewnętrzne, są jasne i żywe.” (*BR*, II, s. 22)

³ Konieczne byłoby odwołanie się do *TNL*, I, I, 4.

⁴ „Używam tutaj tych terminów impresja i idea w sensie różnym od potocznego i mam nadzieję, że będzie mi wybaczona ta dowolność.” (*TNL*, I, I, 1, s. 14.)

⁵ Nim to jednak zrobimy, przypomnijmy, że Hume wielokrotnie podkreśla wartość *Badania dotyczących zasad moralności*, uznając je za zwieńczenie swej filozofii. W liście z 1753 r. pisze, że ma „słabość do tego dzieła” i uważa je za „najznośniejsze spośród wszystkich” (*Letters*, wyd. cyt., vol. I, s. 175), dwa lata później zwierza się Abbé Le Blanc, że *Badania* te są jego „ulubionym dokonaniem, chociaż te drugie [tj. *BR* - A. G.] uczyniły wię-

jego władz i zdolności, że nie nadaje się w żaden sposób do roztrząsania tak odległych i niejasnych rzeczy. Musimy podjąć się tej pracy, żeby móc następnie żyć spokojnie; musimy starannie uprawiać prawdziwą metafizykę, by pozbyć się fałszywej i zepsutej.”¹ W myśl takich założeń należy zatem odczytywać *BR* jako pracę z zakresu teorii poznania, jako badanie możliwości rozumowego dociekania, które może dotyczyć z jednej strony relacji pomiędzy ideami, z drugiej – faktów i istnienia (*matters of fact and existence*). Rezultaty, do których dochodzi Hume, są przede wszystkim negatywne: wiedza adekwatna, prawdziwa, może dotyczyć tylko stosunków pomiędzy ideami, ale jest to zaledwie wiedza analityczna. Poznanie faktów, podobnie jak wszelka wiedza o świecie zewnętrznym, może być co najwyżej prawdopodobne, zaś jedynym sposobem uzyskania takiej wiedzy jest dedukowanie jej z doświadczenia. Jest ona zaledwie wiarygodna i oparta na przeświadczeniu (*belief*). Różnica pomiędzy pewnością „epistemologiczną”, właściwą dowodzeniu rozumowemu, a pewnością „psychologiczną”², opartą na przeświadczeniu, nie może jednak w obrębie samych *BR* (ani w *TNL*, I) prowadzić do pozytywnych konkluzji, bowiem brak tam analiz uczuć przeprowadzonych w *TNL*, II. Potraktowanie treści *TNL*, I jako całości analogicznej do zawartości *BR* i odrębnej w stosunku do reszty *Traktatu* prowadziłoby do nieporozumienia, gdyż pierwsza księga wczesnego dzieła Hume’a wyraźnie odsyła do tematyki ksiąg następnych.

Sposób konstruowania wywodu w *BR* można by w dużym uproszczeniu opisać następująco: Hume adaptuje terminologię Locke’a, wprowadza do niej poprawki (przede wszystkim poprzez posłużenie się pojęciem „percepcji”, rozróżnienie „impresji” i „idei” oraz zmianę znaczenia pojęcia refleksywności³). Ostateczną granicą, do której doświadczenie może doprowadzić, jest impresja, zaś wszelka wiedza o faktach opiera się na uczuciu (*sentiment*)¹. Stąd, pomimo ograniczeń, jakie Hume odkrywa w działalności rozumu (*understanding*), który, aby wydać sądy na temat faktów i istnienia, musi odwołać się do przeświadczenia, dociekania przynoszą rezultaty: stwierdzenie istnienia Boga, świata, czy też podmiotu w sensie kartezjańskiej substancji myślącej wykracza poza możliwości rozumu. Metafizyka „szkolna”, którym to mianem Hume opatruje tradycyjną siedemnastowieczną filozofię racjonalistyczną, za pomocą spekulacji rozumu przekraczającą doświadczenie, nie jest możliwa.

Pozorność jej rezultatów Hume wykazuje przede wszystkim przez centralną dla *BR* analizę przyczynowości. Wskazanie na nawykowe i uczuciowe pochodzenie idei związku przyczynowo-skutkowego oznacza dla Hume’a niemożność racjonalnego określenia relacji człowieka do Boga, ale

cej zamieszania” (tamże, s. 227). Nieprzypadkowa wydaje się wysoka ocena, jaką wystawia drugim *Badaniom* w autobiografii (*Mój żywot*, wyd. cyt., s. 242).

¹ *BR*, s. 11.

² Rozróżnieniem takim posługuje się D. F. Norton, dz. cyt., s. 205, dla M. J. Ferreiry obrazuje ono różnicę pomiędzy „niepodważalną gwarancją prawdy” a „opisowym sprawozdaniem z anatomii przeświadczenia” (dz. cyt., s. 56.).

³ Dla Locke’a refleksja jest obok zmysłowości jednym z dwóch źródeł idei (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 1, s. 120-1), które w przypadku refleksji powstają dzięki postrzeganiu przez umysł swoich czynności. Dalej Locke wymienia następujące proste idee refleksyjne: przypominanie, rozróżnianie, rozumowanie, sądzenie, poznawanie, wierzenie i in. (tamże, s. 155.)

także problematyczność przyjmowanej przez Locke'a relacji umysłu i odrębnego wobec niego świata. Hume broniąc się przed zarzutem „pyrronizmu”, który zawiesza wszelki osąd, ogranicza dziedzinę rozumu do treści doświadczenia. Jednocześnie Hume inaczej rozumie proces doświadczenia niż jego poprzednicy: Locke pisze o refleksywności jako o sposobie uchwycenia samej aktywności umysłu, jest zarazem przekonany, że dane doświadczenia pozostają w relacji do zewnętrznego wobec niego świata i stanowią reprezentację niezależnie istniejących przedmiotów. Umysł pozostaje dla niego podłożem zjawiających się idei, przy czym zgodnie z arystotelesowską tradycją traktowany jest jako substancja, której można przypisać atrybuty – władze. Wraz ze zmianą znaczenia terminu „refleksja” (dla Hume'a stanowi ona pewną specyficzną treść świadomości i ma charakter towarzyszącej zmysłowości afektywności²) pojawia się u Hume'a całkowicie nowy program badań: wszelkie rozumowanie musi ograniczać się do sfery tego, co doświadczone, do poszczególnych percepcji, w czym można dostrzec wyraźny wpływ myśli Berkeleya. Jednak sposób, w jaki w doświadczeniu dostępne są dane, nie daje się oddzielić od ich treści.

Chociaż przeprowadzona w *TNL*, I analiza poszczególnych funkcji doświadczenia³, które łącznie składają się na rozum (*understanding*), będący tematem tej książki, opiera się na wyodrębnieniu klas percepcji i odwołuje się do afektywnej strony doświadczenia analogicznie jak w *BR*, to tworzony obraz umysłu (*mind*) sprowadzonego do rozumu (*understanding* – zgodnie z tytułem *THN*, I) w porównaniu z zawartością *Traktatu* okazuje się w dużej części niepełny i nieukończony. Czytelnik *Badań dotyczących rozumu* może odnieść wrażenie, że opis rezygnujący z analizy uczuć, a zawierający analizę jedynie operacji *understanding* daje adekwatny obraz umysłu. W *BR* Hume wspomina co prawda, że „przyrodzony instynkt czy predyspozycja skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach, i że bez pomocy jakiegokolwiek rozumowania, a nawet niemal przed użyciem rozumu, zakładamy zawsze istnienie świata zewnętrznego”.⁴ Jednakże uwagi takie rozsiane w *BR* wskazujące

¹ *BR*, VII, s. 95.

² Przez pojęcia „aspekt zmysłowy”, „aspekt afektywny” rozumiem odpowiednio: doświadczenie zmysłowe (dające się sprowadzić do elementów prostych: impresji zmysłowych i idei) oraz towarzyszące i odpowiadające mu doznanie uczuciowe (por. *DP*, s. 166.). Wrażenie (impresja) i wyobrażenie (idea) zmysłowe oraz wrażenie uczuciowe są nierozdzielnie ze sobą związane i stanowią dwa – dane łącznie – „aspekty” jednego doświadczenia. Pojęcie „pobudzenia” („afektu”), choć posiada u Hume'a kilka różnych znaczeń, opisuje powiązanie sfery zmysłowej i uczuciowej, oznaczając „pobudzenie” (przez doznanie zmysłowe) uczuć (*passions*). Stąd dla określenia „strony”, czy „aspektu” doświadczenia (odnoszących się do uczuć) używam pojęcia „afektywny” wskazując zarówno na związek uczuć i doznań zmysłowych, jak i na zastosowaną przez Hume'a w opisie funkcjonowania ludzkiej natury „mechanikę” i kategorię przyczyny i skutku, do której odwołuje się termin „pobudzenia”.

³ W filozofii Dawida Hume'a pojęcie „substancji” (także w odniesieniu do podmiotu poznającego) nie jest rozumiane jako podłoże atrybutów (w stosunku do podmiotu można by określić je mianem „władz umysłu”), stąd w stosunku do „zmysłowości”, „wyobraźni”, „rozumu” (*reason, understanding*) używam określenia „funkcja doświadczenia”. Uznaję tym samym, że logicznie pierwotne w filozofii autora *Traktatu* jest rozpatrywanie zjawisk od strony ich obecności w doświadczeniu. W filozofii brytyjskiej XVIII w. pojęcia te określane były jako „władze (*faculties, powers*) umysłu (*mind*)”. Pojęciem *faculty* posługuje się wielokrotnie również Hume (por. *THN, Introduction*, s. 42, I, I, 3, s. 56, *EHU*, I, s. 13), ale znaczenie poszczególnych „władz” daje się opisać poprzez określenie funkcji, jaką pełnią właściwe im przedmioty w całości doświadczenia.

⁴ *BR*, XII, s. 184.

na nierozdzielność obu wspomnianych aspektów doświadczenia stają się dużo czytelniejsze, gdy odczytywać je w kontekście zawartości i konstrukcji *Traktatu*.

W *BR* analiza rozumu (*understanding*) nie wykracza poza wskazanie na przeświadczenie jako nieredukowalny do innych elementów komponent operacji umysłu. *TNL* jest bardziej wyrazisty: *understanding* daje tylko konieczne rusztowanie pojęć opisujących powiązania pomiędzy innymi wszystkimi składowymi doświadczenia. Opis operacji rozumowych (czyli stosunków pomiędzy ideaми i derywowanymi od nich pojęciami) zawarty w *BR* (podobnie jak w traktowanym osobno *TNL*, I) prezentuje jednopłaszczyznowy obraz umysłu, który prowadzi do sceptycyzmu. Racjonalna konstrukcja rozumu, pozostawiona sama sobie, nie znajduje koniecznego oparcia. Jak bowiem czytamy, „rozum (*understanding*), gdy działa w odosobnieniu i zgodnie ze swymi najbardziej ogólnymi zasadami, podkopuje całkowicie sam siebie i nie pozostawia nawet najmniejszego stopnia oczywistości w żadnej tezie i to zarówno w filozofii, jak i w życiu potocznym”¹. Hume przechodzi do wykazania niepełności dotychczasowego obrazu umysłu, w którym poprzez wprowadzenie pojęcia „przeświadczenia” problematyka uczuć zostaje jedynie sygnalizowana. W księdze drugiej *TLN* nie tylko uzupełnia ten obraz, ale wskazuje na powody, dla których same operacje rozumu prowadzą do sceptycznego zawieszenia wszelkiego sądu. „Słuszną jest rzeczą - czytamy w zakończeniu księgi pierwszej - nie tylko, iżbyśmy pofolgowali naszej skłonności do najbardziej subtelnych i zawiłych badań filozoficznych mimo naszych zasad sceptycznych, lecz również i to, iżbyśmy poddali się tej dążności, która nas nakłania, byśmy zajmowali postawę pozytywną w pewnych sprawach konkretnych, gdy je widzimy w jasnym świetle danej chwili.”² „Skłonności” (*propensities*), „dążności” umysłu, które każą mu przedkładać pewne konstrukcje rozumu nad inne, w obrębie modelu wypracowanego w księdze pierwszej są nieredukowalnym składnikiem opisu, dalsza ich eksplikacja wiąże się z prezentacją afektywnej strony doświadczenia, którą to prezentację odnajdujemy w księdze następnej.

Zgodnie z filozoficznym opisem potocznego doświadczenia, który można wcześniej odnaleźć w teorii Locke’a, percepcje umysłu stanowią odbicie zewnętrznego świata. Aby znaleźć potwierdzenie prawdziwości takiego opisu, Hume musiałby wskazać na te elementy doświadczenia, które stanowią bezpośrednią reprezentację świata pozaumysłowego. Wychwycenie takich danych pozwoliłoby odróżnić wrażenie od wyobrażenia, jawę od snu, rzeczywistość od złudy. Jak czytamy u Locke’a, własności cech pierwotnych przedmiotów mają informować o pozapodmiotowej stronie doświadczenia, podczas gdy idee cech wtórnych pozostają zależne od percypowania ich przez umysł. To samo przeciwstawienie ujęte za pomocą wyrażen stosowanych przez Hume’a wyglądałoby inaczej: „obiektywne” (przedmiotowe) mogą być zjawiska (impresje zmysłowe), mianem „subiektywnych” (podmiotowych) należałoby określić uczucia. Dojście do takiej impresji zmysłowej, która nie byłaby zabarwiona przez uczucia, mogłoby oznaczać potwierdzenie istnienia świata „zewnętrznego”. Tyle, że podział

¹ *TNL*, I, IV, 7, s. 347, *THN*, s. 315.

² *TNL*, I, IV, 7, s. 354, podkr. - A. G.

przeprowadzony przez Hume'a na początku *Traktatu* jest nieostry: idee i impresje różnią się stopniem siły i żywości, ale różnica pozostaje różnicą odczucia (*feeling*) towarzyszącego wrażeniu (czytamy zatem nawet, że „każdy sam łatwo spostrzeże różnicę między odczuwaniem (*feeling*) i myśleniem”¹). Dokładne wyróżnienie tych percepcji, które reprezentowałyby „czyste” doświadczenie zmysłowe, nie może być dane w samej bezpośredniej obserwacji. Inaczej rzecz ujmując: rozmaite percepcje, pomiędzy którymi nie ma ostrych granic dzielących impresje i idee, może tworzyć płynny ciąg o malejącej żywości (np. podczas spoglądania na coraz bardziej oddalone rzeczy²), a co za tym idzie, o coraz mniejszej towarzyszącej im pewności, że są doznaniem zmysłowymi, a nie obrazami podsuwanymi przez wyobraźnię. Podział percepcji okazuje się funkcjonalnym konstruktem (bowiem impresje i idee pełnią odmienne funkcje w doświadczeniu), nie jest wynikiem bezpośredniego oglądu. Lecz impresja nie jest też „odciskiem”, jaki w umyśle zostawia przedmiot zewnętrzny: wymagałoby to przyznania, że pomiędzy przedmiotem tym a umysłem istnieje relacja przyczynowo-skutkowa, której obiektywny status podważa Hume w późniejszych częściach *Traktatu*. Impresja, rozpatrywana w oderwaniu od innych funkcji doświadczenia, nie należy do relacji przedmiotowo-podmiotowej, jest po prostu jedną z percepcji. „Ale nie chciałbym być zrozumiany tak – zastrzega Hume – że przez „impresję” oznaczam sposób, w jaki nasze żywe percepcje powstają w duszy; tym mianem oznaczam po prostu same percepcje, dla których nie ma szczególnego terminu ani w języku angielskim, ani w żadnym innym mi znanym.”³ Ponieważ więc nieznanne jest „zewnętrzne” wobec treści doświadczenia kryterium odróżniania impresji od idei, jedynym sposobem dotarcia do impresji jest wydobycie ich z d o ś w i a d c z e n i a. W potoku kolejno zjawiających się percepcji, te, które są wyobrażeniami, tworzą taki fragment doświadczenia, w którym dane zmysłowe zostają uzupełnione przez uczucia. „Refleksywność”, podkreślmy to raz jeszcze, oznacza dla Hume'a afektywność, „świadomość” nie jest żadnym „czystym oglądem” operacji umysłu, ale doznawaniem rozmaitych percepcji zmysłowych wraz z towarzyszącymi im uczuciami: świadomość „nie jest niczym innym niż myślą refleksyjną czy percepcją”⁴. To bardzo istotna uwaga Hume'a, do której jeszcze wrócimy. Czy w ogóle można wyodrębnić same dane zmysłowe, bez towarzyszących im uczuć? Zdaniem Hume'a nie. Zgodnie ze znaczeniem, jakie Hume nadaje używanym przez siebie pojęciom, oznaczałoby to wskazanie w doświadczeniu na to, co jeszcze nieuświadomione. Czymś takim byłby np. domniemany obraz na siatkówce oka zanim stanie się on przedmiotem doświadczenia. Całość doświadczenia, wszelkie treści świadomości, są połączeniem zmysłowości i refleksywności. Tak, jak nie ma świadomości bez odnajdowanych w niej treści, tak temu, co zmysłowe, towarzyszy uczucie⁵.

¹ *TNL*, I, I, 1, s. 13.

² Analogiczny eksperyment Hume przeprowadza w *TNL*, I, II, 1, s. 46.

³ *TNL*, I, I, 1, s. 14

⁴ *TNL*, *Dodatek*, s. 362.

⁵ W *TNL* Hume pisze: „Myślę, że można ustalić pewnie, jako regułę ogólną, że wszelka rzecz, która ukazuje się naszym zmysłom, i wszelki obraz, który tworzy się w wyobraźni, musi łączyć się z jakimś wzruszeniem (*emotion*) czy poruszeniem humorów, odpowiednio silnym.” (II, II, 8, s. 135, *THN*, s. 421.)

Porządek badania ulega odwróceniu. Z całości doświadczenia można co najwyżej „wydobywać” impresje wychodząc od idei. „Ażeby wyjaśnić naturę i zasady umysłu ludzkiego, trzeba szczegółowo przedstawić idee, nim przejdziemy do impresji”¹ – te słowa można zastosować zarówno w odniesieniu do impresji refleksywnych („jako że (...) powstają głównie z idei”²), jak i granicznej dla doświadczenia zmysłowego impresji zmysłowej. Różnica pomiędzy ideą zmysłową a impresją nie jest różnicą pomiędzy tym fragmentem doświadczenia, któremu towarzyszy uczucie, a takim, które jest od niego wolne. Impresja różni się od idei rodzajem towarzyszącej jej refleksji (związanej z przeświadczeniem). Dlatego analiza uczuć nie może stanowić „dodatku” do odrębnego wobec niej opisu funkcjonowania rozumu, bo funkcjonowanie to zawiera w sobie element refleksywny.

Druga księga *Traktatu* wprowadza pojęcie oddźwięku uczuciowego. „Nie ma własności – pisze Hume – która by w naturze ludzkiej bardziej zasługiwała na uwagę, zarówno sama przez się, jak i co do swoich konsekwencji, niż skłonność, jaką mamy do oddźwięku uczuciowego na cudze przeżycia (*to sympathize with others*) i do tego, by przejmować od innych ich skłonności i uczucia, choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych, albo nawet przeciwne naszym.”¹ Wraz z *sympathy* obraz natury ludzkiej zostaje uzupełniony, bowiem pojęcie oddźwięku uczuciowego pozwala również na opis tworzenia ocen estetycznych i moralnych. „*Sympathy*” staje się więc kluczowym pojęciem dla budowy pozostałych części filozoficznego systemu nauk o naturze człowieka – etyki, estetyki i polityki. Księga trzecia – *O moralności* – wykorzystuje dotychczasowe „zaplecze” – opis wszystkich operacji umysłu, pojęcia przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego, a także posługuje się wprowadzonymi wcześniej podziałami w obrębie percepcji. Tym samym ostateczny obraz umysłu okazuje się dużo bardziej skomplikowany, niż mogłoby się wydawać nie tylko na początku *TNL*, ale także po lekturze *BR*.

Pojęcie wiedzy ulega w ten sposób poszerzeniu. Początkowo (zgodnie z biegiem argumentacji zawartej w *Traktacie*) wiedza obejmuje zespół faktów powiązanych w prawa, czyniąc zadość roszczeniom rozumu (*reason*) wymagającego od doświadczenia spójności. Dzięki przesunięciu uwagi na płaszczyznę społeczną, Hume może wykazać, że pojęcie wiedzy musi uchwycić również relacje człowieka z innymi ludźmi. Przedstawiona przezeń prezentacja natury ludzkiej nie ogranicza się do ukazania indywidualnej perspektywy pojedynczej świadomości. Przyjęta przez Hume’a perspektywa pozwala ująć oddziaływanie uczuciowe pomiędzy poszczególnymi osobami: skoro umysł jest „przepływem”, czy następstwem percepcji, jak pisze Hume w *TNL*, I, IV, 6, to przepływ ten zachodzi również pomiędzy poszczególnymi ludźmi, którzy są w stanie odczytywać swe uczucia, wymieniać poglądy i opinie. Proces ten wykorzystuje Hume w dziedzinach, mających stanowić zwieńczenie systemu: w estetyce i etyce, w których sąd ma być wypadkową uczuć poszczególnych bezstronnych obserwatorów. Jedynie w ten sposób, poprzez umieszczenie pojęcia podmiotu na tle społeczności ludzkiej, Hume może przedstawić możliwość weryfikacji oceny moralnej opartej na uczuciu. „Życie w społeczno-

¹ *TNL*, I, I, 2, s. 21.

² Tamże.

ści jest życiem w sali luster – przywołuje w swym opracowaniu znane sformułowanie Hume’a J. Bailie – w której oddziałując na siebie uczuciowo tworzymy samych siebie i innych poprzez nieskończone powielające się odbicia własnych spojrzeń.”²

W filozofii Hume’a można także widzieć odpowiedź na wcześniejsze projekty filozoficzne starające się sprowadzić doświadczenie tylko do opisu strony zmysłowo-racjonalnej. Nie bez powodu na samym początku *Traktatu* Hume przyznaje, że to uczucia, a nie wrażenia zmysłowe, „przede wszystkim zasługują na naszą uwagę”¹. U podstaw sądów egzystencjalnych tkwi przeświadczenie, podobnie jak sądy aksjologiczne ugruntowane są w oddźwięku uczuciowym. Przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy nie dają się w całości zrationalizować, nie dają się sprowadzić do prostszych elementów, stanowiąc w tworzonych nauce o naturze ludzkiej pojęcia pierwotne. Tym jednakże, co różni filozofię Hume’a od koncepcji siedemnastowiecznych, nie jest przesunięcie akcentów, nie chodzi bowiem jedynie o to, które pojęcie będzie pierwotne: „substancja”, czy „przeświadczenie” i „oddźwięk uczuciowy”. Hume wykazuje, że racjonalizm zawłaszcza zbyt wielką część doświadczenia: wiele z twierdzeń, które uznawane były do tej pory za racjonalne, a więc dające się dowodzić (przede wszystkim twierdzenia tradycyjnej metafizyki, określanie natury substancji, relacji przyczynowości i samorzutności rozpatrywanych przez Descartesa, Spinozę czy Leibniza), należy uznać za domenę nie rozumu (*understanding*), ale przeświadczeń, oddźwięku uczuciowego, wreszcie uczuć. Krytyka metafizyki przeprowadzona przez Hume’a zapowiada zwrot w refleksji filozoficznej, który miał doprowadzić do Kantowskiego transcendentalizmu. Zmianę taką dostrzegamy w krytyce zarówno wszelkich twierdzeń metafizyki substancji, krytyce idei związku przyczynowo-skutkowego, czysto racjonalnego porządku zasad moralnych, jak i domniemanej walki uczuć i rozumu w motywowaniu ludzkiego działania. Użytkowana perspektywa pozwala Hume’owi zrealizować trzy zamierzenia: wykazać nadmierność roszczeń metafizyki, przedstawić pełny obraz ludzkiej natury, obejmujący nie tylko rozum, ale także uczucia, a także określić ich wzajemne odnoszenie się do siebie. Racjonalna konstrukcja pierwszej księgi *Traktatu* prowadzi do ukazania granic empirystycznych wysiłków stworzenia obrazu natury ludzkiej na podstawie samych danych doświadczenia i ustępuje miejsca badaniu uczuć prowadząc do teorii etycznej tworzonych z perspektywy zdroworozsądkowej, zgodnej z naturalnym nastawieniem. Wskazywana przez wspomnianych wcześniej badaczy niekonsekwencja Hume’a wydaje się więc zamierzonym przez niego sposobem prezentacji problematyki „filozofii moralnej”: analiza filozoficzna i potoczny obraz świata wzajemnie się w myśli Hume’a uzupełniają, natomiast *Traktat* można uznać za doświadczenie wzorowane na eksperymentalnej filozofii naturalnej Newtona.

1. 4 Filozoficzne i potoczne rozumienie doświadczenia

¹ *TLN*, II, I, 11, s. 62-3, *THN*, s. 367.

² J. Bailie, dz. cyt., s. 33.

Hume dowodzi niemożliwości całkowitego zracjonalizowania doświadczenia. Przeświadczenie to niepoddający się racjonalizacji warunek wydawania sądów egzystencjalnych², który nie daje się sprowadzić do żadnych prostych składników doświadczenia (takich jak poszczególne percepcje). Problemem podniesionym przez Hume'a nie jest jednak tylko fiasko projektu analizy filozoficznej prowadzonej w myśl założeń empiryzmu. Jak pisałem, obok przeświadczenia, drugim centralnym dla filozofii Hume'a pojęciem jest oddźwięk uczuciowy. O ile przeświadczenie jest warunkiem zaistnienia relacji przedmiotowo-podmiotowej (i warunkiem doświadczenia na płaszczyźnie subiektywnej), o tyle oddźwięk uczuciowy pozwala rozpatrywać człowieka w relacjach społecznych. Oba terminy są pierwotne dla systemu pojęciowego organizującego treść *Traktatu*. Relacja podmiot (umysł – *mind*, człowiek – *man*) – przedmiot (rzeczy – *things* – tworzące świat) staje się możliwa do opisanie poprzez odwołanie do pojęcia „przeświadczenia”, ale znaczenie terminów „człowiek”, „umysł” uzyskane jest dopiero wraz z określeniem społecznego wymiaru ludzkich działań.

Powszechnie uznaje się, że Hume posługuje się metodą opisową, uogólniającą obserwacje. W polskiej literaturze pisała na ten temat M. Ossowska w odniesieniu do tworzonej przez niego filozofii praktycznej: „Metodą, za pomocą której Hume zamierza snuć swoje rozważania etyczne – pisze Ossowska – ma być metoda empiryczna. A więc nie etyka *moro geometrico*, jak to projektował Locke. (...) Ta metoda empiryczna każe zacząć od analizy tego zespołu własności psychicznych, które nazywa się zasługą osobistą (*personal merit*), od rozważenia każdej własności, która czyni człowieka przedmiotem szacunku i miłości bądź nienawiści i pogardy (...). A na to, żeby sporządzić ten katalog, wystarczy eksperyment myślowy, a mianowicie zastanowienie się, czy by się chciało mieć daną własność sobie przypisaną i czy to przypisanie pochodziłoby od wroga czy od przyjaciela. Osiągnięty w ten sposób rezultat wolno uogólnić, ponieważ te reakcje są u ludzi powszechne.”³

Uwaga M. Ossowskiej odnosi się co prawda do etyki Hume'a, ale współbrzmi z interpretacjami przedstawionymi przez wielu badaczy całej Hume'wskiej filozofii. Powszechnie uważa się, że metoda ta polega na uogólnieniu obserwacji potocznych w celu odkrycia zasad ogólnych opisujących doświadczenie codzienne. Powodem, dla którego Hume miałby przyjąć taką metodę, był jego sprzeciw wobec konstrukcji myślowych, które Newton określał mianem „hipotez”. Jak pisze J. Passmore,

¹ Tamże.

² „Natura z absolutnej i nie dającej się skontrolować konieczności sprawia to, że musimy wydawać sądy, tak samo, jak musimy oddychać i czuć, i nie możemy uniknąć tego, iżby widzieć pewne rzeczy w bardziej silnym świetle wskutek tego, iż są powiązane z pewną aktualną impresją” (*TNL*, I, IV, 1, s. 240). Zgodnie z podziałem wprowadzonym przez Hume'a w *BR* rozumowanie może dotyczyć bądź relacji między ideami (rozumowanie „demonstratywne”), bądź faktów (IV, s. 33). Pierwsza dziedzina dostarcza sądów dowodliwych, które dla swojej racji znajdują oparcie w zasadzie sprzeczności, natomiast druga zawiera sądy co najwyżej prawdopodobne, które, jakkolwiek muszą spełniać wymóg racjonalności w tym sensie, że składająca się z nich wiedza musi być niesprzeczna, lecz ostateczną podstawą takich sądów jest przeświadczenie o stałości praw natury. Por. dyskusję przeprowadzoną w: S. Okasha, *What Did Hume Really Show about Induction?*, „The Philosophical Review” 2001, vol. 51, no. 204.

³ M. Ossowska, *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator moralności*, [w:] *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 287.

uogólnienie obserwacji, to zdaniem Hume'a właściwa procedura naukowa¹. Na gruncie filozofii praktycznej posługiwanie się uogólnieniem obserwacji jest równoznaczne z tym, że tworzona filozofia moralna ma charakter opisowy, nie zaś normatywny. „Hume'a nie interesuje – komentuje w swej monografii A. Glathe – (...) ani obrona norm, ani ich tworzenie, ale opis norm oraz ich powstawania na bazie tego, co uważa on za fundamentalne właściwości ludzkiej natury.”² Dlatego opisy przedstawione w *Traktacie* nie odsyłają do normatywnego wyznaczania, jakie uczucia moralne ludzie *powinni* żywić wobec pewnych zdarzeń, a jedynie zwierają „sprawozdanie” z tego, jakie uczucia *zwykle* takim zdarzeniom towarzyszą. Przytoczmy choćby opis następujący: „(...) w przypadku, gdy tyrania i ucisk dochodzą do wielkich rozmiarów, jest rzeczą zgodną z prawem chwycić za broń nawet przeciw najwyższej władzy; i że, wobec tego, iż władza państwowa jest jedynie ludzkim wynalazkiem, który ma na celu korzyść wzajemną i bezpieczeństwo. Władza ta nie wiąże już żadnym zobowiązaniem ani naturalnym, ani moralnym, skoro raz przestała wykazywać tendencję, iżby dawać tę korzyść i bezpieczeństwo.”³

Na gruncie filozofii teoretycznej uogólnienie obserwacji pozwala co prawda wykroczyć poza obserwowane zdarzenia, zawsze jednak zasady, które w ten sposób można określić, odwołują się do możliwych przedmiotów doświadczenia zmysłowego. W szczególny sposób procedura ta widoczna jest w przedstawionej przez Hume'a analizie związku przyczynowego. Zwrócenie na nią uwagi pomoże odpowiedzieć na pytanie o to, czy określenie metody Hume'a jako „uogólnionej obserwacji” jest całkowicie adekwatne.

Zgodnie z badaniami przeprowadzonymi przez Hume'a, powiązanie ze sobą pojedynczych zjawisk powstaje poprzez nawykowe przechodzenie wyobraźni pomiędzy stale współwystępującymi przedmiotami. Hume pisze nawet o tym, że nawyk jest „przyczyną” skłonności do przyczynowo-skutkowego łączenia percepcji: „gdziekolwiek bowiem powtarzanie się pewnej czynności lub funkcji wytwarza skłonność do ponawiania tej samej czynności lub funkcji także wtedy, gdy nie pobudza nas do niej żadne rozumowanie ani działanie umysłu, tam zawsze powiadamy, że skłonność ta jest *efektem* przyzwyczajenia. Używając tego wyrazu wcale nie sądzimy, jakobyśmy podali ostateczną przyczynę tego rodzaju skłonności. Wskazujemy tylko pewną tkwiącą w naturze ludzkiej zasadę, powszechnie uznaną i dobrze znaną ze swego *działania*. Być może nie potrafimy posunąć się w badaniach dalej i pokusić o to, by podać *przyczynę tej przyczyny*; w takim razie musimy zadowolić się tym, że jest to zasada ostateczna, jaką możemy wskazać, gdy chodzi o nasze wnioski z doświadczenia. (...) A niewątpliwie wypowiadamy tutaj tezę jeżeli nie prawdziwą, to przynajmniej bardzo *zrozumiałą* (*intelligible*), gdy twierdzimy, że tym, co wobec stałego związku dwóch rzeczy, np. gorąca i płomienia, ciężaru i masy, każe nam po ukazaniu oczekiwać drugiego, jest przyzwyczajenie.”⁴

¹ J. Passmore, *Hume's Intentions*, London 1968, s. 50.

² A. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley-Los Angeles 1950, s. 22.

³ *TNL*, III, II, 10, s. 381.

⁴ *BR*, V, I, s. 54, podkr. – A. G.

Hume stwierdza zatem jednocześnie, że wnioskowanie przyczynowe jest spowodowane powtarzalnością percepcji, zaś relacja pomiędzy powtarzalnością a wiązaniem przyczynowym jest wynikiem nawyku¹. Analiza związku przyczynowo-skutkowego sprowadza się do wykazania, że idea przyczyny i skutku nie pochodzi z żadnej impresji zmysłowej, lecz z nawykowego łączenia pewnych idei połączonych stosunkiem następstwa czasowego i stałością występowania oraz przeświadczeniem będącym „pierwszym aktem sądenia, po prostu siłą i żywością percepcji”². Dopóki związek przyczynowo-skutkowy opisuje związek dwóch percepcji, dopóty można uznać, że procedura zastosowana przez Hume’a spełnia wymogi indukcyjnego uogólniania obserwacji: tym co podlega połączeniu poprzez związek przyczynowy, są dwie percepcje, bądź dwa zestawy percepcji. Tam, gdzie Hume pisze jednak o przyczynowym związku rozmaitych władz i skłonności umysłu, jak w cytowanym powyżej opisie wytwarzania przez nawyk idei przyczyny i skutku, tam trudno dopatrywać się możliwości wyprowadzenia takiego powiązania z obserwacji, bowiem nawyk można uznać co najwyżej za pewną własność ludzkiej natury:

„Nawyk’ jest nazwą pewnej niedającej się zaobserwować właściwości ludzkiej natury – pisze jeden ze współczesnych komentatorów myśli Hume’a – terminem, który jest częścią pewnego wyjaśnienia zjawisk we wnioskowaniu indukcyjnym, która to część zgadza się z tymi zjawiskami. Posłużenie się taką zasadą znajduje usprawiedliwienie w jej mocy eksplikacyjnej. Jedyną teorią konkurencyjną było oparcie wyjaśnienia na rozumie (*reason*). Jej odrzucenie sprawia, że na polu walki pozostaje już tylko nawyk jako jedyna zadowalająca hipoteza.”³

Jednak, jak czytamy w przywołanym wcześniej fragmencie *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, posłużenie się kategorią przyczynowości do przedstawienia relacji pomiędzy poszczególnymi częściami opisu warstw doświadczenia nie jest dla Hume’a równoznaczne z ustaleniem związku *prawdziwego*, ale *rozumiałego* (*intelligible*). Za prawdziwy (a dokładniej: prawdopodobny) można uznać jedynie związek przyczynowy łączący poszczególne percepcje, a nie pojęcia należące do opisu warunków rozumiałości doświadczenia. Podobnie Hume pisze w *Traktacie*:

„Gdy się pozwoli, by gorąca wyobraźnia wkroczyła na teren filozofii, i gdy przyjmuje się hipotezy jedynie dlatego, że są pozornie prawdziwe i przyjemne, to nie możemy nigdy zdobyć żadnych stałych zasad ani przekonań, które by się godziły z potoczną praktyką i doświadczeniem. Lecz gdyby raz usunąć te hipotezy, to moglibyśmy mieć nadzieję, że ustalimy pewien zestaw poglądów, który, jeśli by nawet nie był prawdziwy (byłoby to, być może, za dużo taką mieć nadzieję), mógłby co najmniej zadowalać umysł ludzki i ostać się wobec próby najbardziej krytycznego roztrząsania.”⁴

¹ Por. J. P. Monteiro, *Hume's Conception of Science*, "Journal of the History of Philosophy" 1981, vol. XIX, no. 3, s. 330.

² *TNL*, I, III, 5, s. 117.

³ J. P. Monteiro, dz. cyt., s. 334.

⁴ *TNL*, I, IV, 7, s. 353. Ostatnie zdanie polskiego wydania zawiera ewidentny błąd redakcyjny: jego końcówka brzmi bowiem: „(...) mógłby co *najbardziej* zadowalać umysł ludzki i ostać się wobec próby *najmniej* krytycz-

Dlatego chociaż przedmiotem opisu jest doświadczenie, do jego opisu potrzebne jest stworzenie pojęć, zaś „przyczyna” i „skutek” okazują się jedynie narzędziami, za pomocą których doświadczenie może zostać opisane i językowo zakomunikowane. Taką procedurę odnajdziemy w pierwszej księdze *Traktatu*. Polega ona na stopniowym zastępowaniu potocznych wyrażen pochodzących z języka naturalnego (takich jak np., „myśl”, „umysł”) przez pojęcia stworzone na potrzeby stworzenia spójnego i, co ważne, *rozumiałego* opisu doświadczenia (pojęcie „myśli” zamienione zostaje na precyzyjniejsze terminy „percepcji”, „idei”, „impresji”, zaś znaczenie pojęcia „umysłu” objaśnione zostaje poprzez odesłanie do pojęć oznaczających jego poszczególne władze, a także do pojęć „ja” i „tożsamości osobowej”). Hume zdaje sobie przy tym sprawę, że opis, którego dostarcza, nie jest niczym innym, jak jedynie pewnym rozumiałym modelem ludzkiej natury. Model ten ma charakteryzować się prostotą (niewielką ilością zasad), lecz przez to musi posługiwać się pojęciami, które wykraczają poza bezpośrednie świadectwo zmysłów. Co do tego warunku konstrukcji nauki na temat natury ludzkiej zgadza się zarówno *Traktat*, jak i późniejsze *Badania*. Ponieważ natura umysłu i rzeczy fizycznych nie jest znana na podstawie bezpośredniego doświadczenia, jak czytamy w *TNL*, „musi być równie niemożliwe *wytworzyć sobie jakieś pojęcie* o siłach i cechach umysłu inaczej niż na podstawie starannego i ścisłego *badania* faktów oraz obserwacji tych swoistych oddziaływań umysłu i ich skutków, gdy znajduje się on w różnych okolicznościach i sytuacjach”¹.

„Wiadomo – dodaje Hume w *BR* – że rozum ludzki ze wszystkich sił dąży do tego, by uprościć zasady rządzące zjawiskami przyrody i – rozumując na podstawie analogii, doświadczenia i obserwacji – sprowadzić liczne skutki szczegółowe do kilku przyczyn ogólnych. Wysililibyśmy się jednak daremnie, chcąc wykryć przyczyny tych skutków ogólnych; nie potrafimy nigdy wyjaśnić ich sobie w sposób, który by nas zadowolił. Te ostateczne sprężyny i zasady są w zupełności ukryte przed ciekawością ludzką i niedostępne badaniu.”²

Zradykalizowanie przez Hume’a programu empiryzmu rozwijającego się od czasu ogłoszenia przez Locke’a *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, które ma z pola zainteresowań filozofii usunąć wszystkie pozostałości metafizyki, obecne jeszcze w doktrynie Berkeley’a³, sprowadza się do przyjęcia przezeń zestawu pojęć, który ma spełniać trzy podstawowe warunki:

a) ma stanowić pewien schemat wyjaśnienia możliwości doświadczenia czyniąc je rozumiałym dla ludzkiego rozumu,

nego roztrząsania” (podczas gdy w *THN* czytamy: *might at least satisfactory to the human mind, and might stand the test of the most critical examination* – por. *THN*, s. 319-320).

¹ *TNL*, Wstęp, s. 7, podkr. – A. G.

² *BR*, IV, s. 39.

³ Por. hasło *empiricism* w *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York-London 1956, vol.2, s. 502.

b) pojęcia użyte w nim muszą odnosić się do doświadczenia bądź jako pojęcia derywatywne od danych doświadczalnych, bądź – pośrednio – jako ramowe pojęcia warunkujące zrozumiałość doświadczenia¹,

c) używane pojęcia będą odnosić się jedynie do doświadczenia (na jeden z dwóch podanych powyżej sposobów), a nie do żadnych pozadoświadczalnych desygnatów (odpowiednika Newtonskich *occult qualities*).

Radykalizacja pojęcia „doświadczenia” polega zatem na świadomym przyjęciu ram pojęciowych², ale obejmuje jeszcze jeden zabieg, którym posługuje się Hume, a który jest istotny dla przedstawionej tu interpretacji. Otóż duża część sporów na temat spójności poszczególnych części *Traktatu* bierze się z faktu, który z całą wyrazistością pokreśla wspomniany wcześniej D. F. Norton: obie podstawowe części filozofii autora *Traktatu* pisane są z całkiem różnych perspektyw: empirystycznej i analitycznej części poświęconej filozofii teoretycznej przeciwstawiona jest potoczna teoria uczuć i wyrastająca z niej teoria moralna. Każda próba uznania spójnego charakteru obu części musi zatem odpowiedzieć na pytanie o cel takiego zabiegu.

Zanim zatem spróbujemy odpowiedzieć nieco dokładniej na pytanie o to, co Hume mógł rozumieć przez filozofię doświadczalną, zwróćmy uwagę na istnienie dwóch używanych przez niego sposobów eksplikacji doświadczenia oraz dwóch sposobów ich opisu. Owe sposoby wyjaśnienia doświadczenia to z jednej strony opis potocznego (zdroworozsądkowego) doświadczenia, dany w naturalnym nastawieniu, z drugiej zaś strony – opis doświadczenia możliwy przy zawieszeniu sądów egzystencjalnych, sprowadzający się do określenia relacji pomiędzy poszczególnymi danymi doświadczenia – opis ten nazywam „filozoficznym”³. Z kolei dwa sposoby *opisu* dotyczą dwóch języków: potocznego (naturalnego) i ściśle filozoficznego. Przeciwstawienie obu płaszczyzn eksplikacji doświadczenia, jak i dwu sposobów jego opisu ma ukazać założenia ukryte w każdym z opisów.

Doświadczenie⁴ dane w naturalnym nastawieniu Hume opisuje w następujący sposób: „człowiek przeciętny (*vulgar*) przyjmuje, iż jego percepcje są jedynymi jego przedmiotami i że jednocześnie jest

¹ Zob. J. P. Monteiro, dz. cyt. Podczas opisu funkcjonowania procesu oddźwięku uczuciowego polegającego na podwójnym powiązaniu pomiędzy percepcjami Hume pisze, że proces ten jest „przedmiotem niewątpliwego doświadczenia i nie zależy od żadnej hipotezy filozoficznej. Tę naukę [tj. wyjaśnienie poprzez odwołanie się do asocjacji – A. G.] można przyzwać tylko do tego, iżby wyjaśniła zjawiska.” (*TNL*, II, I, 11, s. 67.) Wcześniej Hume stwierdza: „nie można w żadnym poszczególnym przypadku wskazać tego czynnika, w którym tkwi siła i sprawczość przyczyny; (...) zarówno najbardziej subtelne jak i najbardziej wulgarne sposoby rozumienia tej rzeczy są w równym stopniu bezradne w tej sprawie”. (*TNL*, I, III, 14, s. 209-210.)

² Por. np. *TNL*, I, III, 14, s. 223, I, IV, 5, s. 303.

³ Czynnikiem tak idąc za sugestiami Hume’a, który w swych definicjach przeciwstawiał perspektywę potoczną i filozoficzną (por. np. *TNL*, I, I, 5, s. 28, *BR*, XII, s. 191).

⁴ Pojęciem „doświadczenia” posługuję się dwojako: na oznaczenie całości danych (percepcji zmysłowych i refleksywnych) oraz pojęć, za pomocą których są one ujmowane przez poszczególne władze umysłu tworząc systematyczną całość, bądź – w znaczeniu węższym – dla określenia pewnego aspektu całości doświadczenia (posługując się wtedy określeniem „doświadczenie zmysłowe”, „doświadczenie uczuć”). W obu przypadkach pojęcie doświadczenia zawiera element doznaniowy (*sensation*). W powyższych sformułowaniach pojęcie „doświadczenia” (i jego eksplikacji) stosowane jest w znaczeniu szerszym.

przeświadczony, iż materia istnieje w sposób ciągły (...)”¹ Doświadczenie to bazuje na przeświadczeniu o istnieniu przedmiotów (a także innych ludzi) niezależnym od faktu ich postrzegania. Hume zauważa to, co pominął w swej argumentacji Berkeley: niemożność udowodnienia istnienia substancjalnej podstawy zjawisk nie podkopuje przekonania w o ich realności. Wysiłki Berkeleygo starającego się, aby czytelnik jego *Traktatu o zasadach poznania* wytworzył w sobie przekonanie o prawdziwości zrównania *esse* i *percipi*, nie prowadzą do niczego. „Niektóre prawdy – pisze Berkeley – są dla naszego umysłu tak bliskie i oczywiste, że wystarczy nam oczy otworzyć, aby je dojrzeć. Za taką uważam tę ważną prawdę, że (...) wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane. (...) W celu przekonania się o tym potrzeba, aby czytelnik zastanowił się tylko i spróbował oddzielić w swych myślach byt rzeczy zmysłowej od tego, że jest ona postrzegana.”²

O ile jednak można rozumowo przyjąć, że doświadczenie ogranicza się tylko do postrzeżeń, o tyle przyjęcie to nie oznacza zmiany przeświadczenia. Hume wyraźnie rozgranicza pomiędzy koniecznością „epistemologiczną” (racjonalną), jaką można uzyskać gdy za Berkeleym uznamy, że rozumowo („rozważając w myślach”) nie można oddzielić istnienia idei zmysłowych od istnienia przedmiotów zmysłowych (dla Hume’a oznacza to utożsamienie terminów „istnienia” i „istnienia zewnętrznego” w *TNL*, I, II, 6), a pewnością „naturalną” (związaną z przeświadczeniem), uwarunkowaną przez uczucie przeświadczenia nie poddające się racjonalizacji³. Przeświadczeniu o istnieniu ciał niezależnych od ich postrzegania towarzyszy przeświadczenie o przyczynowo-skutkowym oddziaływaniu zarówno pomiędzy rzeczami, jak i pomiędzy światem i człowiekiem (na „wrażaniu” danych zmysłowych przez poznawany przedmiot opiera się wyjaśnienie potocznego doświadczenia zmysłowego). Zgodnie z tym przeświadczeniem percepcja zmysłowa przypominać ma odciski śladu w miękkim piasku. Z czasem ślad ulega zamazaniu, ginie, ale jego przyczyną musi być coś realnego. Percepcje, zauważa Hume, są „istnieniami ginącymi”⁴, znikają niczym odcisk pozostawiony w piasku. Pomimo ich krótkotrwałego istnienia potocznemu doświadczeniu towarzyszy przeświadczenie o ciągłym istnieniu zewnętrznej przyczyny „percepcyjnego śladu”. Rozum może dokonywać prób potwierdzenia tego istnienia, ale mogą one prowadzić do kolejnych „śladów”: natomiast rozum pragnie dowodu, że przedmiot istnieje właśnie wtedy, gdy nie jest postrzegany.

Przedstawiony powyżej opis doświadczenia potocznego dokonywany jest za pomocą języka filozofii, operującego pojęciem postrzeżenia (percepcji), wrażenia, relacji przyczynowo-skutkowej i rozumu. To samo doświadczenie można zatem opisać zarówno za pomocą języka naturalnego, jak i pojęć filozoficznych. W pierwszym przypadku można je ująć w następujący sposób: „Oto otrzymuję list, który, jak spostrzegam, otworzywszy go, z charakteru pisma i podpisu, pochodzi od mojego przy-

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 273-4.

² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania*, wyd. cyt., s. 39.

³ D. F. Norton, dz. cyt., s. 290.

⁴ *TNL*, I, IV, 2, s. 254.

jaciela, który pisze, iż znajduje się w miejscu o 200 mil stąd odległym.”¹ A przecież Hume przywołuje ten przykład tylko po to, aby przedstawić jego analizę za pomocą pojęć „przeświadczenia”, „percepcji”, „pamięci”, „wyobraźni”, pisząc, iż „żadna rzecz nigdy naprawdę nie jest aktualnie obecna dla umysłu poza jego percepcjami”².

Przeświadczenie o istnieniu rzeczy³ niezależnych od faktu ich percepcji, a więc przeświadczenie o tym, że pomimo dających się zaobserwować różnic jakościowych, rzecz pozostaje sobą, podczas prób dokładnego filozoficznego opisu doświadczenia potocznego prowadzi do sprzeczności. Rozum jednocześnie dowodzi, że istnienie przedmiotu jest nieodróżnialne od istnienia idei przedmiotu, lecz wymaga przy tym, aby potwierdzić istnienie przedmiotu wbrew świadectwu zmysłów lub wyobraźni. Hume zauważa, że przyczyną owej sprzeczności nie jest sam rozum, który sprzeczności unika, a jedynie żąda dowodu dla swych racji. Próba eksplikacji doświadczenia potocznego w kategoriach samego rozumu prowadzi do zawieszenia sądu. „Póki przyjmujemy – czytamy w *Traktacie* – że nasze percepcje i ich przedmioty są tym samym, nigdy nie możemy wyprowadzić wniosku z istnienia jednego o istnieniu drugiego i nie możemy budować żadnego argumentu opierającego się na stosunku przyczyny i skutku, który jest jedynym stosunkiem, jaki może dać nam pewność, co się tyczy faktów.”⁴ Przeświadczenie o tożsamości rzeczy bierze się stąd, że gdy zauważamy, iż zmiany, jakim podlega, są stopniowe, doświadczamy odczucia łatwości przejścia pomiędzy poszczególnymi percepcjami. „To uczucie, komentuje N. K. Smith, jest następnie obiektywizowane przez instynktowną skłonność umysłu do rozpraszania się na przedmioty zewnętrzne i do tego, by wszelkie skutki, jakie wzbudzają w świadomości, określać jako jego cechy.”⁵ Skłonność tę, „ślepy i potężny instynkt natury”⁶, filozofia „szkolna” próbuje opisywać ignorując afektywną stronę doświadczenia, a tym samym maskując rzeczywisty stan rzeczy. Nadmierne roszczenia rozumu prowadzą do sceptycyzmu: uznanie stałości rzeczy poprzez jej uniezależnienie od zmienności postrzeżeń prowadzi do przyjęcia pojęcia „substancji” jako niezmiennego podłoża percepcji. Rozum żądający dalszych potwierdzeń (próbując skonstruować wywód, który byłby „demonstratywny”), pragnąc wyjaśnić naturalne, potoczne doświadczenie, okazuje się bezsilny. Zdaniem Hume’a takie „filozoficzne protezy” pomagające wyjaśnić potoczne doświadczenie, zawiera zarówno koncepcja Locke’a, jak i Berkeley’a: pierwsza poprzez posłużenie się pojęciem substancji materialnej, druga poprzez jego zniesienie. Nierozstrzygalność obu koncepcji bierze się ze złego ujęcia nieracjonalnego składnika doświadczenia, jakim jest naturalne przeświadczenie. Przeświadczenie to Hume rozpatruje na dwóch płaszczyznach:

¹ Tamże, s. 257.

² Tamże, s. 258.

³ Pojęcie „rzeczy” (*thing*) należy u Hume’a odróżnić od terminu „przedmiot” (*object*). Pierwszy z nich oznacza nieumysłowy korelat percepcji wiązki percepcji, a w dalszej perspektywie – desygnat pojęcia, podczas gdy *object* pozostaje „obiektem” umysłu (percepcją).

⁴ *TNL*, I, IV, 2, s. 253-4.

⁵ N. K. Smith, dz. cyt., s. 118.

⁶ *BR*, XII, s. 184

a) jako wynik asocjacji – powtarzanie sekwencji następujących po sobie percepcji wytwarza nawyk, który z kolei powoduje, że sekwencja ta zostaje „automatycznie” uzupełniona (gdy np. zjawisko nawykowo uznawane za przyczynę innego zjawiska nasuwa jego wyobrażenie); dzięki tej operacji pojawia się idea konieczności,

b) jako „instynktowne” działanie umysłu; kojarzenie idei i nawyk nie stanowią ostatecznego wyjaśnienia pojawienia się przekonania; ciąg percepcji, choćby powtarzalny, nie wskazywałby na cokolwiek poza poszczególnymi percepcjami, gdyby nie źródłowa skłonność umysłu do „rozpraszania się na przedmioty zewnętrzne”.

Aby wyjaśnić, co Hume rozumie przez pojęcie instynktu przywołajmy fragment *Traktatu*: „Jeśli ująć rzecz, jak należy, to rozum (*reason*) nie jest niczym innym niż godnym podziwu i *niezrozumiałym instynktem (unintelligible instinct)* w naszych duszach, który nas prowadzi poprzez pewien ciąg idei i obdarza je pewnymi szczególnymi własnościami, odpowiednio do ich szczególnej sytuacji i ich stosunków do innych idei, z jakimi są powiązane. Ten instynkt, to prawda, powstaje na gruncie obserwacji minionej i doświadczenia; lecz czy ktoś może wskazać *rację ostateczną (the ultimate reason)*, dlaczego minione doświadczenie i obserwacja daje taki skutek lub też dlaczego tylko natura może go wytworzyć?”¹ „Instynktem” określa Hume „resztę”, która pozostaje po wykazaniu udziału poszczególnych funkcji doświadczenia, ten element doświadczenia, który nie daje się sprowadzić do rozumowania demonstratywnego². Dlatego mianem „instynktu” określone zostaje funkcjonowanie rozumu w wydawaniu sądów egzystencjalnych, a co za tym idzie, „instynkt” oznacza „pierwotną” i „naturalną” własność umysłu, która przejawia się stale, i która nie daje się już sprowadzić do własności prostszych³.

Sprzeczność, pojawiająca się w sposób nieunikniony podczas opisu doświadczenia potocznego w języku filozoficznym, prowadzi do innego ujęcia doświadczenia, które to ujęcie dokonywane jest z całkowicie odmiennej perspektywy. Wraz z określeniem jedynie konceptualnego charakteru „substancji” (w obu znaczeniach, jakie można by wyprowadzić z tradycji Locke’owskiej: jako podmiotu poznającego i jako podłoża poznawanych zjawisk) i wykazaniem owej sprzeczności, Hume dokonuje zmiany ujęcia doświadczenia. Ostatecznie oznacza ono jedynie pewną dającą się skonceptualizować płaszczyznę zjawiania się danych (ujętych jako percepcje), która stanowi pole krystalizacji obu koniecznych biegunów doświadczenia: podmiotu i przedmiotu, „ja” i „rzeczy” składających się na „świat”. Tym samym oba człony relacji poznawczej nierozzerwalnie przynależą do siebie – osią ich „krystalizacji” jest „instynktowne” przeświadczenie.

¹ *TNL*, I, III, 16, s. 235, *THN*, s. 228-9, podkr. – A. G.

² Por. także określenie zawarte w *TNL*, II, I, 5: „pierwotny i naturalny instynkt wyznacza swoisty przedmiot dumy i pokory (...), jest rzeczą absolutnie niemożliwą z *samej pierwotnej konstytucji umysłu*, iżby te uczucia kiedykolwiek sięgały poza swoje ja, czyli poza tę indywidualną osobę, której działań i uczuć każdy z nas jest bezpośrednio świadomy.” (s. 22, podkr. – A. G.)

³ Zob. *TNL*, II, I, 2, s. 15.

Uzyskana perspektywa daje się ująć wyłącznie w języku filozofii. Jednak dalsza analiza prowadzi Hume'a do uznania, że „podmiot” nie jest tylko podmiotem poznającym, ale także działającym i wartościującym. Perspektywa „podmiotu pośród podmiotów”, ukazująca także możliwości wydawania sądów na temat wartości otwarta jest poprzez wprowadzenie pojęcia oddźwięku uczuciowego. Opis uczuć dany jest poprzez powrót do opisu potocznego: uczucia zawsze są żywione przez kogoś i w stosunku do kogoś. Hume odwołuje się do doświadczenia potocznego, by opisać je za pomocą pojęć filozoficznych.

Filozofia teoretyczna musi zostać uzupełniona przez zagadnienia praktyczne, jako że oba rodzaje dociekań stanowią dwie części „filozofii moralnej”, co w Hume'owskiej nauce o ludzkiej naturze oznacza wzajemne odnoszenie się logiki oraz etyki, estetyki i polityki. Hume powraca do opisu zdroworozsądkowego, ale dzięki przeciwstawieniu obu sposobów eksplikacji doświadczenia odkryta zostaje konieczność oparcia każdego z nich na pewnych założeniach. Z jednej strony założenie takie stanowi pojęcie związku przyczynowego określającego odniesienie przedmiotu i podmiotu, a także w księdze drugiej objaśniające podwójny związek kojarzeniowy (poprzez określenie umysłu w kategoriach Newtonowskiego mechanicznego przyrodoznawstwa), który opisuje proces oddźwięku uczuciowego. Z drugiej strony pojęciami leżącymi u podstaw opisu natury ludzkiej w eksplikacji „filozoficznej” jest przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy wyznaczające relacje pomiędzy „podmiotem” i „światem” oraz pomiędzy „osobami”¹ w społeczności. Dalsze określenie podstaw przyjęcia *belief* i *sympathy* jako pierwotnych wyznaczeń ludzkiej natury nie jest możliwe inaczej niż na podstawie spójności zrozumiałego systemu, dzięki czemu system ten można uznać za adekwatne przedstawienie ludzkiej natury. Powtórzmy jeszcze raz zapewnienie Hume'a dotyczące nawykowego podłoża związku przyczynowego: „Wskazujemy tylko pewną tkwiącą w naturze ludzkiej zasadę, powszechnie uznaną i dobrze znaną ze swego działania.”²

Tymczasem, jak pisałem, dwie strony doświadczenia: rozumowa i uczuciowa (ukazywane z odmiennych perspektyw) okazują się nierozdzielne. Nie tylko nie ma „czystego” wrażenia zmysłowego, któremu nie towarzyszyłoby uczucie, ale na tej samej zasadzie nie ma żadnego uczucia, któremu nie towarzyszyłoby jakieś doznanie zmysłowe. Przeprowadzona w księdze drugiej analiza uczuć poprzez wskazanie na oddźwięk uczuciowy przynosi nowy obraz umysłu. Niezależnie istniejący świat zjawisk jest dany dzięki przeświadczeniu, jednak zwrócenie uwagi na oddźwięk uczuciowy pozwala dostrzec, że w księdze pierwszej pominięto międzyosobową stronę doświadczenia. Umysł nie tylko konfrontuje się ze światem, będąc przeświadczony o jego istnieniu. Otwierają się kolejno dwie perspektywy: odesłania do świata (dzięki przeświadczeniu) i społeczności (dzięki oddźwiękowi uczuciowemu). W ciągu doświadczenia obie perspektywy są stale obecne, zaś wydzielenie poszczególnych części poświęconych rozumowi, uczuciom i moralności, uwarunkowane jest przyjęciem przez Hume'a

¹ Na temat różnicy pomiędzy pojęciem „umysłu”, „podmiotu”, „ja” i „osoby” zob rozdz. 3. 2. 1 niniejszej pracy.

² BR, V, I, s. 54.

racjonalnym porządkiem *Traktatu*. Gdyby pominąć porządek wykładu przedstawionego w kolejnych częściach Hume'owskiej filozofii, należałoby uznać, że wprowadzone pojęcia opisujące zarówno uczucia, jak i rozum (*understanding* pojmowany jako przedmiot pierwszej księgi *Traktatu*), pozwalają dostrzec, że tym, co dane w doświadczeniu, nie jest ani świat, ani podmiot (rozumiany jako substancja niezależna od doświadczenia), ale pewne pole doświadczenia, którego opis powinien zbliżyć się do wskazania na jego obie – przedmiotową i podmiotową stronę. Gdy Hume stwierdza: „nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcje”¹, daje wyraz niemożności uchwycenia w doświadczeniu jakiegokolwiek podstawy doświadczenia. Ale wraz z odrzuceniem rojeń „pewnych metafizyków”² zakładających substancjalność podmiotu, pojawia się pytanie o możliwość wskazania w doświadczeniu tych elementów, które stanowią o treściach indywidualnego podmiotu. Gdzie leżą granice pomiędzy jednostką a społecznością, skoro jednostka nie jest niczym innym niż pewnymi treściami doświadczenia? Pytanie to jest również przedmiotem badania Hume'a i stanowi podstawę przedstawionej przez niego teorii uczuć i etyki, w której ocena moralna wydawana ma być wobec konkretnej osoby odpowiedzialnej za swe czyny. Tymczasem znana uwaga Hume'a, iż umysł nie jest niczym innym jak wiązką różnych percepcji (*bundle or collection of different perceptions*) pochodzi co prawda z części poświęconej tożsamości osobowej, i poprzedzona jest wstępną analizą podmiotowości, ale nie odnosi się do pojedynczego umysłu. Całe zdanie, z którego wyrażenie to pochodzi, brzmi następująco: „Ale stawiając na uboczu pewnych metafizyków tego pokroju, mogę zaryzykować i twierdzić, że *reszta ludzi (mankind) to nic innego niż wiązka czy zbiór różnych percepcji*, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu.”¹ Tym, co dane, jest zatem otwarta perspektywa świata i społeczności, a podjęte badania mają określić, czym jest natura ludzka, ujmowana nie tylko jako poszczególne warstwy jednostkowego doświadczenia, ale także jako określenie relacji, w jakich należy rozpatrywać człowieka we wspomnianych perspektywach. To, czym jest człowiek, nie jest wiedzą daną, ale wyprowadzaną w trakcie badania natury ludzkiej jako współzależności wskazanych perspektyw. Tym bardziej istotna okazuje się wskazana różnica pomiędzy rozumowaniem potocznym i filozoficznym. Z perspektywy „filozoficznej” okazuje się, że człowiek nie jest „czymś”, co posiada pewne własności, ale wypadkową wszystkich „okoliczności”, stosunków pomiędzy światem oraz relacji z innymi ludźmi. Taka wiedza o „naturze ludzkiej” dana jest jako całość dociekań Hume'a.

1. 5 *Traktat* jako eksperyment

Konstrukcja *TNL* nie pozwala zatem na takie odczytywanie pism filozofa, które rozbijałoby poszczególne wątki, a obraz „rozumu” w oderwaniu od „uczuc” i „moralności” okazuje się błędny. Ana-

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 327.

² Tamże.

logicznie niemożliwe jest traktowanie Hume'a wyłącznie jako kontynuatora filozofii Locke'a i Berkeley'a zwracającego uwagę na arbitralność przyjętych przez nich założeń. Jak widzieliśmy, tak rozumiana filozofia Hume'a pozbawiona byłaby elementów pozytywnych, zmierzających do odnalezienia podstaw tych założeń. Adaptacji Locke'owskiego słownika Hume poświęca pierwszych siedem rozdziałów *TNL*, po czym musi skonstatować, że droga wytyczona przez Locke'a kończy się wraz z próbą wyjścia poza stwierdzenie faktu zjawiania się poszczególnych percepcji, zmuszony jest także sprawdzić, czy idea przyczynowości nie prowadzi do „hipotezy”, czy też jest możliwe wyprowadzenie jej z jakiejś impresji. Od tego miejsca Hume musi uwzględnić w badaniach uczucia odpowiedzialne za wydawanie sądów egzystencjalnych znajdując w nich to, co dotychczas w „szkolnej metafizyce”, jak i przez Locke'a zostało dotychczas pominięte.

Przywołajmy fragment *Traktatu*: „Musimy więc postąpić jak ci – pisze Hume – co poszukując jakiejś rzeczy, która jest przed nimi ukryta, i nie znajdując jej tam, gdzie jej oczekiwali, przeszukują tereny sąsiednie bez jakiegoś określonego pomysłu czy zamiaru, a mając nadzieję, że przychylny im los naprowadzi ich wreszcie na to, czego szukają.”² To w konstrukcji *TNL* szczególny fragment: wcześniejsze rozdziały stanowią słownik, w którym Hume wprowadza pojęcia niezbędne do tego, by w pozostałej części przeprowadzić bezpośrednią krytykę racjonalnej metafizyki. Celowe rozplanowanie treści *Traktatu* przez autora wymaga zapytania o przedmiot i metodę, jakimi posługuje się Hume. Metodą ma być, jak pamiętamy z poprzedniego rozdziału, „metoda eksperymentalna”, wywodząca całość poznania z doświadczenia na zasadzie indukcji i ograniczająca się jedynie do jego treści. Wystarczy jednak mieć w pamięci krytyczne uwagi czołowych dwudziestowiecznych metodologów w rodzaju Th. Kuhna czy K. Poppera, aby opatrzyć znakiem zapytania możliwość przeprowadzenia takiego eksperymentu, który bazując na czystej obserwacji, za pomocą indukcji doprowadziłby do teorii, która opisywałaby rzeczywistość. Każdy eksperyment zakłada jednak pewną procedurę, język, co sprawia, że nie istnieje taka obserwacja faktów, która dawałaby bezpośrednio „zdania obserwacyjne” w rozumieniu neopozytywistów. Stąd wspomniany powyżej wymóg posłużenia się dogodną teorią, która umożliwi przeprowadzenie eksperymentu. Każdy eksperyment prowadzi nie do opisu samej rzeczywistości, ale do skonstruowania pewnego jej modelu, określonego przez swe założenia, zaś każda obserwacja wymaga interpretacji. Zastrzeżenia, które dwudziestowieczna metodologia kieruje w stronę naiwnego realizmu i indukcjonizmu, równie dobrze można odnaleźć w *TNL* w odniesieniu do „eksperymentalnego” badania natury ludzkiej. Hume zauważa swoiste problemy takich badań. „Filozofia moralna – pisze w *Traktacie* – ma tę niekorzystną właściwość, której nie znajdziemy w filozofii naturalnej, że zbierając swoje obserwacje faktów nie może czynić tego celowo, z premedytacją, wedle takiej metody, iżby rozstrzygnąć ostatecznie każdą trudność, jaka może powstać. (...) Musimy więc zbierać w tej nauce nasze obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak,

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 327-8, *THN*, s. 300, podkr. – A. G.

² *TNL*, I, III, 2, s. 107.

jak one ukazują się w zwykłym toku zdarzeń, patrzeć na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach. Gdy obserwacje tego rodzaju rozumnie zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności (...) w stosunku do wszelkiej innej nauki, wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego.”¹ Sugerowaną przez Hume’a możliwość zastosowania indukcji w przyrodoznawstwie należy wziąć w nawias, gdyż jednocześnie zauważa on, że wszelka nauka, w tym „filozofia naturalna” zależna jest od wiedzy o człowieku.

Podstawowy eksperyment polega na wykorzystaniu dwóch modeli natury ludzkiej: pierwszy z nich wyłania się z rozbioru doświadczenia na czynniki proste. Model ten odnosi się do doświadczenia potocznego, a podstawy dla jego pojęć odnajdujemy w filozofii Locke’a i Berkeley’a. Istotnym problemem jest w nim analiza związku przyczynowo-skutkowego. Drugi model, wywodzący się z dorobku sentymentalistów (głównie Shaftesbury’ego i Hutchesona) określany przez współczesnych badaczy jako „naturalistyczny”², oparty na pojęciu związku celowego. Taki opis doświadczenia wyłania się w momencie, gdy zada się pytanie o powody, dla których przeświadczenie jest fundamentalnym rysem natury ludzkiej. Unikając zadania tego pytania (tak, jak powstrzymuje się przed nim Hume), musimy poprzestać na opisie składowych elementów doświadczenia – na jego eksplikacji „filozoficznej”. Poszukiwanie powodów, dla których człowiek musi w ogóle żywić przeświadczenie o istnieniu świata, prowadzi bowiem zawsze do odpowiedzi skrywającej przesądzenie metafizyczne. Zgodnie z taką odpowiedzią człowiek odnosi się do otoczenia jak każda istota żywa (w tym przypadku opis posługuje się kategorią celowości), zaś przeświadczenie o istnieniu świata jest instynktowne, czy nawet: ma podłoże biologiczne. Żaden z modeli nie jest ostateczny, bowiem u podstaw każdego z nich leży zestaw przesądzeń metafizycznych, których Hume nie chce przyjmować. Dopiero zestawiając je razem, stara się wykazać metafizyczny charakter założeń, na których opierają się oba modele, traktując je jako narzędzia opisu natury ludzkiej. Nie uznaje zatem ich prawdziwości, a jedynie, jak pamiętamy, usiłuje na ich podstawie zbudować system pojęć, który *rozumiale* tłumaczyłby doświadczenie. Jedy- nym kryterium posłużenia się nimi może być ich skuteczność w wyjaśnianiu natury ludzkiej.

Zaprojektowany przez Hume’a eksperyment napotyka na kilka ograniczeń. Po pierwsze, w przeciwieństwie do przyrodoznawstwa, przedmiot eksperymentu (ludzka natura) pozostaje jednocześnie narzędziem badania: każda próba opisu będzie więc przez ów opis już ukształtowana, chociażby przez zestaw pojęć, które zostają założone na początku. Pojęcia te określają dające się wyodrębnić dane zmysłowe: „percepcja”, „impresja”, „idea”, terminy określające sferę afektywną, jak „*passion*”, „*emotion*”, „*feeling*”, „*sentiment*”³, także „przeświadczenie” czy „oddźwięk uczuciowy”, wreszcie

¹ *TNL, Wstęp*, s. 10, podkr. - A. G.

² O. Mounce, dz. cyt., s. 17 nn. Określenie Hume’a jako „naturalisty” pochodzi od Th. Reida (dz. cyt., s. 710). Zob. także, D. F. Norton, dz. cyt., rozdz. *Hume’s Scepticism Regarding Natural Beliefs*.

³ Pojęcia stosowane na opisanie afektywnego aspektu doświadczenia tłumaczone są przez Cz. Znamierowskiemu i D. Petsch w różny sposób, zależnie od kontekstu użycia, ponieważ zaś, jak zauważa D. Petsch (*Słowo wstępne* w: *BM*, s. X), język jest dość bogaty, w tym miejscu przywołuję terminy w brzmieniu oryginalnym (podobnie jak w przypadku *reason* i *understanding*, przekładanych na j. polski jednobrzmiąco jako „rozum”).

pojęcia nadające kształt temu, co tworzy „umysł” („*mind*”), jak „pamięć”, „wyobraźnia”, „*understanding*”, „*reason*”. Wprowadzenie tych pojęć sprawia, że przedmiotem badań nie jest sama ludzka natura, ale jej model: „rozumnie zebrane i porównane” obserwacje są już interpretowane za pomocą przygotowanych pojęć. „Rozumowanie” jest konieczne, skoro celem jest stworzenie nauki, a tym samym nieograniczanie się do opisu przepływu percepcji, lecz wskazanie na zasady funkcjonowania natury ludzkiej. Pojęciowe podziały wprowadzane w *TNL* wprowadzają z konieczności szereg uproszczeń. Hume zmuszony jest przyznać, że podział na impresje i idee nie jest w pełni adekwatnym opisem doświadczenia zmysłowego (*TNL*, I, I, 3; I, III, 5), podobnie jak rozróżnienie pomiędzy uczuciami łagodnymi i gwałtownymi (*TNL*, I, I, 1), nie inaczej jest gdy wprowadza zasadę pochodzenia idei od impresji, by zaraz potem podać kontrprzykład (możliwość wyobrażenia sobie brakującego odcienia błękitu w *TNL*, I, I, 1). Hume zauważa, że ceną jakiegokolwiek opisu z konieczności posługującego się dyskursywnym językiem, są uproszczenia, sprowadzające się do tego, że pojęcia będą zawsze „z grubsza” opisywać fakty, zaś wszelkie „rozstrzygnięcia ostateczne” możliwe są jedynie w dziedzinie matematyki, a więc w dziedzinie samych pojęć.

Po drugie, celem zamierzonego eksperymentu ma być, jak czytamy w *TNL*, II, I, 3, wskazanie na naturalne i pierwotne własności umysłu. Pierwsze z nich to te własności, które przejawiają swe działanie „niezmiennie i stale”, natomiast mianem własności pierwotnych Hume określa te, które „należą do nieodłącznych własności duszy i [których] sprowadzić do jakichś innych niepodobna.”¹ Jeśli jednak nie ma pewności, które z odkrywanych zasad są zasadami ostatecznymi, nie ma również pewności, czy eksperyment należy kontynuować, a w konsekwencji nie wiadomo czy też te zasady, które Hume gotów jest wskazać, są w rzeczywistości ostateczne.

Trudność ta prowadzi do trzeciego problemu. Skoro badanie natury ludzkiej tworzy racjonalny konstrukt, nie jest możliwe udowodnienie adekwatności powstałego modelu poprzez porównanie go z jakimś domniemanym stanem rzeczywistym, pierwotnym wobec opisu: stan taki w odróżnieniu od obrazu, jaki podsuwa nam rozum, jawiłby się jako coś nierozumnego, niezrozumiałego, coś, co dla rozumu nie istnieje. Jedynym kryterium prawdziwości wszelkich sądów musi więc zawierać się wewnątrz konstruowanej nauki o naturze ludzkiej. Czy jednak *Traktat* o naturze ludzkiej nie pozostaje kolejną „hipotezą” w rozumieniu Newtona? Czy nie stanowi sztucznej konstrukcji powołanej mocą rozumu, która nie powie o niczym innym, jak o własnych pojęciach? Aby tego uniknąć, Hume radykalizuje Newtonowskie znaczenie „eksperymentu”. Przywołany na początku podział percepcji na idee i impresje sprawia wrażenie (choćby na czytelniku odnajdującym w nim odwołania do terminologii Locke’a), że o ile idee są kopiami impresji, o tyle te ostatnie są efektem oddziaływania czegoś niezależnego od procesu poznawczego. Aby w pełni zrozumieć ten podział i konieczność odróżnienia obu rodzajów percepcji jedynie na podstawie ich siły i żywości, czytelnik musi czekać aż do dwóch dużo późniejszych fragmentów. Pierwszy z nich to rozdział *O idei istnienia i istnienia zewnętrznego* (*TNL*,

¹ *TNL*, II, I, 3, s. 15.

I, II, 6), w którym Hume wskazuje, że jedynym sposobem, w jaki można uchwycić „rzeczy zewnętrzne” jako odrębne od danych doświadczenia, jest „przedstawić je jako uwikłane w stosunki nie mając rozszczenia, iżbyśmy obejmowali myślą same związane stosunkami rzeczy”¹. Ograniczenie badań do opisu związków pomiędzy poszczególnymi percepcjami oznacza ostateczne porzucenie wszelkich prób naiwnego realizmu orzekania o świecie opierających się na idei korespondencji umysłu i świata zewnętrznego. Jednak w *TNL*, I, IV Hume przyznaje, że nie tylko świat zewnętrzny nie jest bezpośrednio dany tak, aby można było odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest owo „wrażanie” treści w umysł, ale nawet nie można stwierdzić czym miałyby być jakkolwiek substancjalny podmiot, który te treści miałyby odbierać. Tym samym dopiero pod koniec pierwszej księgi *TNL* stają się ostatecznie czytelne kryteria podziału percepcji podane na jej początku. Inaczej rzecz ujmując: również całość *TNL* należało by potraktować jako szczególny eksperyment.

Pojęcie „eksperymentu” opatrzymy zaraz zastrzeżeniem: zastosowanie metody właściwej filozofii naturalnej w obszarze, którym zajmuje się filozofia człowieka (tj. filozofia moralna), nie może być całkowite. Co prawda Hume nie porzuca takiej nadziei nawet w pismach późniejszych od *Traktatu*, to jednak filozofii moralnej brak rygorystyki procedur, możliwego do osiągnięcia w laboratorium, nie da się też zmatematyzować osiągniętych w niej wyników. W *Dissertation on the Passions* Hume zwierza się: „Nie pretenduję do tego, by wyczerpać całość tematu. Dla mego zamierzenia wystarcza, że ukazałem, iż w powstawaniu i przepływie uczuć istnieje pewien określony stały mechanizm, którego właściwości mogą być tak dokładnie określone, jak prawa ruchu, optyki, hydrostatyki czy każdej innej dziedziny filozofii naturalnej”². Kilkakrotnie własną procedurę Hume określa „badaniami” – *enquiries*³, lecz pomimo fascynacji precyzją właściwą badaniom przyrody, musi poprzestać na „obserwacji faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń”⁴.

Dlatego procedurą stosowaną w całym *Traktacie*, podobnie zresztą jak i w dziełach późniejszych, jest stałe odwoływanie się do tej „potocznej” filozofii, która opiera się na zdroworozsądkowym modelu opisu rzeczywistości, jak i na – zdaniem Hume’a równie problematycznym – przekonaniu, że pojęciowy opis świata, który ma wskazać na rządzące nim prawa, da wiedzę pewną i ostateczną. Przeprowadzone w *TNL* doświadczenia (*TNL*, II) odwołują się ostatecznie do doświadczenia potocznego, tego swoistego sądu apelacyjnego tworzonej teorii. Niosąc ze sobą konieczność „ingerencji” w to, co podlega obserwacji, badania Hume’a ostatecznie mają znaleźć potwierdzenie w doświadczeniu potocznym. Hume ma świadomość konieczności pogodzenia dwóch stanowisk. „Co się zaś tyczy naszej koncepcji filozoficznej, to (...) jest ona też obciążona ponad wszelką miarę tą niedorzecznością, iż

¹ *TNL*, I, II, 6, s. 95.

² *DP*, 6, s. 166.

³ *THN*, I, III, 3, s. 130; I, III, 14, s. 205, 219.

⁴ *TNL*, Wstęp, s. 9.

jednocześnie przyjmuje i odrzuca założenie potoczne”¹. „Bezstronne” przypatrywanie się naturze ludzkiej, powoduje, że „naturalna skłonność” sprawi, iż milcząco przyjmowany zostaje model zdroworożądki. Z drugiej strony natomiast eksperyment wprowadza język, który tylko „z grubsza” odpowiada opisywanym zjawiskom. Stąd każda próba klasyfikacji danych doświadczenia opatrzona jest zastrzeżeniami. Przykładem może być uwaga zamieszczona przez Hume’a na początku drugiej książki: „Wobec tego, że zagadnienia dotyczące natury ludzkiej są tak liczne i różne – pisze tam – skorzystam tutaj z tego *potocznego i pozornie słusznego podziału* [na impresje refleksywne łagodne i gwałtowne] bym mógł rozwijać swe wywody w większym porządku.”²

Traktat ma być również doświadczeniem ukazującym czy, a jeśli tak, to na jakiej zasadzie, pojęcia wprowadzone by „rozumnie zebrać” obserwacje, są adekwatne, czy dobrze opisują dane. Hume tworząc naukę o naturze ludzkiej bada podstawy adekwatności przyjętego modelu. Początek obu pierwszych ksiąg *Traktatu* stanowi dla czytelnika stykającego się z tekstem po raz pierwszy nie lada zagadkę – wprowadzone tam pojęcia zdają się być przyjęte całkowicie arbitralnie; natomiast nauka mająca pouczyć o naturze ludzkiej ma ograniczać się tylko do tego, co dane, nawet odpowiedź na pytanie o to, skąd dane i komu, będzie można wydedukować jedynie na podstawie doświadczenia. „Umysł to teatr pewnego rodzaju, gdzie liczne percepcje zjawiają się kolejno, przenoszą się to w tę, to w inną stronę, prześlizgują się i znikają, to znów mieszają się ze sobą w nieskończonej ilości różnych postaw i sytuacji.”³ Gdyby to pochodzące z końca pierwszej książki *TNL* przedstawienie umysłu pozbawić porządkujących zabiegów rozumu, w efekcie otrzymalibyśmy obraz, który byłby całkowicie niezrozumiały. Dopiero porządkując i klasyfikując można nie tylko posegregować poszczególne „cegiełki” doświadczenia na poszczególne rodzaje, ale w ogóle je wyodrębnić. Hume nie zaczyna jednak od chaosu. Wyraźnie stwierdza, że tworzona przezeń filozofia ma spełniać wymogi nauki⁴. Hume’owską metaforę teatru można by zatem rozwinąć: *Traktat* opisuje przedstawienie, którego scena-

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 284.

² *TNL*, II, I, 1, s. 10, podkr. A. G.

³ *TNL*, I, IV, 6, s. 328.

⁴ W przeciwieństwie do Locke’a, który uznawał, że filozofia eksperymentalna nigdy nie osiągnie statusu nauki (*science*), ponieważ nie jest możliwe osiągnięcie adekwatnych idei rzeczy fizycznych. Dla Locke’a ideałem nauki pozostawała matematyka, zaś filozofia eksperymentalna nie będąc „demonstratywna” nie osiągnie tego ideału. Hume zgadza się z nim, że filozofia naturalna (eksperymentalna) nie jest wiedzą demonstratywną, ale dostrzega, że taką wiedzą nie jest wcale Newtonowskie przyrodoznawstwo, a co za tym idzie, nauka jako taka wcale nie musi „demonstratywna”. Por. następujący fragment Locke’owskich *Rozważań*: „Nie przeczę, że człowiek nawykły do przemyślanego i metodycznego eksperymentowania jest zdolny głębiej wejrzeć w naturę ciał i trafniej snuć domysły co do ich nieznanych jeszcze własności, niż ten, co się na tym nie zna; niemniej (...) jest to tylko pogląd i mniemanie, nie zaś wiedza i pewność. Ten sposób zdobywania i rozszerzania naszej wiedzy o substancjach, wyłącznie przez doświadczenie i śledzenie zmian w czasie (...) nasuwa mi podejrzenie, że filozofia przyrody nie ma danych po temu, aby można było uczynić ją nauką. tylko niewiele wiedzy ogólnej, jak mi się zdaje, zdolni jesteśmy osiągnąć o gatunkach ciał oraz o różnorodnych ich własnościach. Umiemy dokonywać doświadczeń i obserwacji historycznych, z których możemy czerpać korzyści dla swej wygody i zdrowia, pomnażając przez to przyjemności życia; lecz obawiam się, że talenty nasze nie sięgają dalej, a większy rozwój naszych zdolności nie wydaje mi się możliwy. (wyd. cyt., t. 2, s. 376-7). Pisze na ten temat G. de Pierris [w:] *Hume’s Pyrrhonian Skepticism and the Belief in Causal Laws*, „Journal of the History of Philosophy” 2001, vol. 39, no. 3, s. 352 (przypis).

riusz nie jest z góry znany, przedstawienie, które – chociaż rozgrywa się w nieznanym języku – należy obejrzeć do końca, by w jego trakcie zacząć rozumieć zarówno język, jak i problematykę.

1. 6 Cele *Traktatu*

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowego omówienia filozofii Hume'a w interesującym nas aspekcie, wskażmy tytułem podsumowania tego rozdziału na cele, jakie stawiał przed nią jej autor.

Celem podstawowym, którego Hume nie porzucił w całości swego dorobku filozoficznego, jest z pewnością krytyka spekulatywnej metafizyki substancji. Hume kontynuuje tym samym proces destrukcji tradycyjnej metafizyki w filozofii brytyjskiej zaczynający się co najmniej od publikacji dzieł Newtona i Locke'a. Zarazem stara się znaleźć uzasadnienie dla empiryzmu, który, gdy traktowany będzie jednostronnie, prowadzi do sceptycyzmu. Dlatego też zdaniem Hume'a właściwie zastosowana metoda polegać powinna na analitycznym wyodrębnieniu wszystkich prostych elementów doświadczenia i ujęciu ich w ramy pojęciowe. Prawdziwa metafizyka, jak pamiętamy przeciwstawiona przez Hume'a w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* metafizyce fałszywej i zepsutej, określa zatem warunki zrozumiałości doświadczenia. Wszystkie użyte w konstruowanym projekcie systemu nauk o ludzkiej naturze pojęcia powinny odnosić się do doświadczenia bądź jako pojęcia empiryczne, użyte na oznaczenie danych doświadczenia (np. pojęcie „percepcji”), bądź na określenie powiązań pomiędzy nimi (jak „wyobraźnia” czy „ja”). Przedsięwzięcie podjęte przez Hume'a to zatem nie tylko próba stworzenia „fizyki” ludzkiego doświadczenia jako nauki empirycznej opisującej relację pomiędzy danymi doświadczenia w sposób analogiczny do metody, którą posługuje się Newton. Z dzisiejszej perspektywy taką nauką należałoby określić jako psychologię, jednak pojęcie to ma niewielkie zastosowanie do myśli Hume'a. Nieadekwatność określenia Hume'a jako „psychologa” polega nie tylko na nieuwzględnieniu perspektywy historycznej, pozwalającej za początek psychologii jako odrębnej dyscypliny nauk empirycznych uznać prace W. Wundta¹. Co najwyżej zatem ze względu na podobieństwo tematyki można mianem „psychologii” określić tę część nauki o naturze ludzkiej, która przedstawia opis uczuć². Powodem takiego określenia tej części systemu Hume'a jest przyjęcie przezeń w tej części nauki o ludzkiej naturze perspektywy potocznej, opierającej się na naturalnym nastawieniu, w którym istnienie świata i człowieka nie jest problematyzowane. Lecz jeśli uznamy całościowy charakter tworzonej przez Hume'a nauki, odniesiony do niej termin „psychologia” przestaje mieć sens³.

¹ W Wielkiej Brytanii wyodrębnienie psychologii dokonywało się w wieku osiemnastym za sprawą D. Hartleya (1705-1757), Th. Browna (1778-1820), później zaś W. Hamiltona (1788-1856), A. Baina (1818-1903) i in.

² F. Zabeeh pisze np. o zastępowaniu logiki przez psychologię w opisie uczuć towarzyszących przeświadczeniu (*Hume. Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960, s. 157), podobnie pisze np. V. Kruse, dz. cyt., s. 22, współcześnie zaś J. Rawls w swych *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Cambridge-London 2000, s. 77 nn).

³ Przywołajmy słownikowe określenie „psychologii”. Pod hasłem „Psychologia czysta” czytamy: „Zwana też psychologią fenomenologiczną od nazwy metody stosowanej w empirycznych badaniach człowieka, nakazuje badaczowi zajęcie – przez powstrzymanie się od jakichkolwiek założeń wstępnych – bezstronnej postawy wobec

Jak wspomniałem, uogólnienie obserwacji potocznych, tworzenie reguł opisujących stosunki pomiędzy poszczególnymi uczuciami (przedmiot *TNL*, II) jest konfrontowane z eksplikacją w terminach filozoficznych, które nie stanowią już uogólnienia obserwacji, lecz wyznaczają pojęciowe ramy dla opisu doświadczenia. Po drugie, jak również zwracałem uwagę, rozwiązania osiągnięte w „psychologicznej” części poświęconej afektywnemu aspektowi doświadczenia współtworzą ogólny obraz całości odniesień człowieka do świata i społeczności. Co więcej, pojęcia „przeświadczenia” i centralny dla opisu afektywności termin „oddźwięk uczuciowy” w istotny sposób umożliwiają Hume’owi przeformułowanie zagadnień tradycyjnej metafizyki substancji. Nauka o naturze ludzkiej jest zatem „metafizyką” z tej racji, że zamierzonym rezultatem badań Hume’a jest całkowity system zawierający zrozumiałe warunki możliwości doświadczenia.

Przeformułowanie zagadnień poruszanych przez metafizykę i pozbycie się z niej elementów pozornie tylko zrozumiałych nie jest jedynym celem, któremu poświęcony jest Hume’owski *Traktat*, bowiem towarzyszą mu inne, bardziej szczegółowe, zamierzenia.

Pierwsze z nich to ujęcie za pomocą metody empirystycznej ludzkiej afektywności jako nieodłącznego składnika ludzkiej natury, a także wykazanie, że pozorność rezultatów dotychczasowej metafizyki bierze się z niewłaściwego rozpoznania doświadczenia. Racjonalność (w terminologii Hume’a – demonstratywność) dowodów istnienia rzeczy, duszy czy Boga, postulowana przez wcześniejszych filozofów, okazuje się być wynikiem funkcjonowania nieracjonalnych przeświadczeń. Drugim interesującym nas zamierzeniem Hume’a jest określenie powodów przyjęcia przez człowieka naturalnego nastawienia wobec świata, całkiem odmiennego od rozumowych spekulacji zarówno metafizyków, jak i empirystów. Realizując to zamierzenie Hume ukazuje funkcjonowanie przeświadczenia o istnieniu zewnętrznego świata, którego to przeświadczenia nie są w stanie zachwiać rozumowe koncepty filozofów. Ukazanie roli, jaką w doświadczeniu pełni przeświadczenie, należy jednak poprzedzić opisem materiału budującego doświadczenie. Tym samym punktem wyjścia dla dalszego opisu ludzkiej natury staje się perspektywa, którą za Hume’em określiliśmy mianem „filozoficznej”.

przedmiotu badania, którym są akty i treści świadomości oraz ich przedmioty i znaczenia.” (*Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 535.)

Rozdział drugi

Materiał doświadczenia

2. 1 Wprowadzenie

Pojęcie „percepcji”, którym posługuje się Hume, spotykamy wcześniej u Hutchesona, który przejął je od Kartezjusza¹. Hutcheson pisząc o zmysłach wewnętrznych wspomina, że „posiadamy wiele percepcji, które nie odnoszą się do jakiegokolwiek zmysłu zewnętrznego (...) takich jak idee liczby, trwania, cnoty, występku, oddźwięku uczuciowego (*sympathy*), przyjemności płynącej z honoru, wdzięczności, przykrości biorących się z wyrzutów sumienia, wstydu, i wielu innych”² Pojęcie „percepcji” u Hutchesona używane na oznaczenie składowego elementu doświadczenia, i obejmuje zarówno „idee moralne”, ale także idee „rozciągłości, kształtu, koloru, smaku, dźwięku, które to percepcje ludzie nazywają doznaniem (*sensations*)”³, na podstawie których „rozumujemy, które porównujemy i na podstawie których wydajemy sądy”⁴. Badanie przeprowadzone przez Hume’a w *TNL*, I i w pewnym zakresie w *BR*, doprowadza go do stwierdzenia, że wszelkie doświadczenie jest przepływem „potoku” rozmaitych danych: „nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie”⁵. Analiza afektywności poucza również, że uczucia, dynamizując doświadczenie, pozwalają na jego przepływ na najbardziej elementarnym poziomie: rozumienia uczuć, obserwowanego zarówno u ludzi dorosłych, dzieci nie posługujących się jeszcze słowem, a nawet zwierząt. Ponieważ *Traktat* ma sprostać wymogom rozumu, czyli w formie klarownego wywodu, w zrozumiały sposób przedstawić opis ludzkiej natury, trzeba w doświadczeniu wyodrębnić jego elementy składowe: percepcje.

Przedstawienie człowieka w jego relacji do świata przyrody i społeczności pozwala Hume’owi stopniowo odkrywać, że poszukiwana natura ludzka nie jest czymś danym *a priori*, lecz konstytuuje się dopiero w relacjach do świata i innych ludzi. Do tego rezultatu Hume dochodzi w *TNL*, I, IV podczas analizy pojęcia umysłu i świata, zaś całkowity opis wspomnianych relacji zawarty jest w całym *Traktacie*. Tymczasem podział percepcji przedstawiony na początku *TNL*, I oraz *TNL*, II nie daje jeszcze powodów do takiego określenia natury ludzkiej. Ilustracją zmiany znaczeń terminów w zależności od miejsca wywodu, z którego pochodzą, może być sposób użycia przez Hume’a kluczowych pojęć: podmiotu i impresji zmysłowych. W *TNL*, II Hume mając na myśli podmiot, pisze np. o „idei, czy

¹Por. R. Descartes, *Namiętności duszy*, art. XVII-XXV, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958, s. 42-47, zob. też: N. K. Smith, dz. cyt., s. 105.

²Por. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*, Cambridge 1971, s. 107.

³Tamże, s. 135.

⁴Tamże.

⁵*TNL*, I, IV, 6, s. 328.

raczej impresji naszego ja”, która „jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie”¹, co zdaje się przeczyć wcześniejszym ustaleniom zawartym w *TNL*, I, IV, 5-6, gdzie czytamy, że „niemożliwe jest więc, by z jednej spośród tych impresji [tj. przykrości, przyjemności, smutku i radości i in. – A. G.] czy też z jakiejś innej wywodziła się idea naszego ja; a więc wobec tego nie ma w ogóle takiej idei”². Jednakże oba fragmenty umieszczone są w całkowicie różnych kontekstach: pierwszy z nich opisuje funkcjonowanie podmiotu w społeczności, poprzedza go wprowadzenie w tekście *Traktatu* pojęcia oddźwięku uczuciowego, drugi jest chronologicznie wcześniejszy i pochodzi z „destrukcyjnej” części wywodu uznającej niemożliwość określenia podmiotowości w oderwaniu zarówno od afektywnej warstwy doświadczenia, jak i społeczności oraz teorii moralności³.

Podobną różnicę dostrzeżemy zestawiając inne dwa fragmenty: w *THN*, I, I, 2 Hume odrzuca próby psychofizjologicznej eksplikacji pochodzenia impresji zmysłowych, uznając, że wykraczają one poza obręb filozofii eksperymentalnej i badanie ich należy do anatomów i przyrodników⁴. Tłumaczenie takie opierałoby się na zbyt wielu przyjętych założeniach, które domagałyby się eksplikacji i weryfikacji (choćby poprzez odwołanie się do opisu oddziaływania przedmiotów materialnych na organy zmysłów). Tymczasem w księdze drugiej *Traktatu* można przeczytać, że „umysł sam przez się nie jest zdolny, aby sobie czas wypełnić, i że z natury rzeczy szuka rzeczy zewnętrznych, które by mogły wzbudzić żywe doznanie emocjonalne i wprowadzić w ruch jego humory zwierzęce”⁵. Fragment ten zawiera potwierdzenie wcześniejszego, pochodzącego z księgi pierwszej twierdzenia głoszącego, że „umysł ma wielką skłonność, iżby rozpraszać się na rzeczy zewnętrzne”⁶, ale posługuje się językiem, który w myśl dokonanych w tej samej księdze ustaleń jest całkowicie nieuprawniony. To jednak, czego na początku *Traktatu* Hume nie może przyjąć nie dokonawszy analizy znaczeń użytych pojęć, w późniejszych częściach może już być dzięki niej zrozumiałe: odziedziczony (metafizyczny) problem relacji dwóch substancji – rozciąglej substancji ciała i substancji myślącej filozofia eksperymentalna sprowadza do badania dwóch aspektów doświadczenia: zmysłowości i afektywności. Poza tym w późniejszych częściach *TNL* Hume może odwołać się do potocznego opisu obrazu świata, ponieważ wraz z końcem pierwszej księgi obraz ten jest w wystarczający sposób zanalizowany i znane są powody jego przyjęcia w codziennym doświadczeniu.

Wprowadzony na początku dzieła podział percepcji uwarunkowany jest także intencją Hume’a, który swe pismo adresował do czytelnika obeznanego z „nową” filozofią Locke’a, Berkeley’a, Shaftesbury’ego, Mandewille’a i Hutchesona oraz znającego zawarte w ich dziełach pojęcia. Z drugiej strony podział ten wymuszony jest wstępną procedurą definiowania pojęć pierwotnych realizowanego „sys-

¹ *TNL*, II, I, 11, s. 64.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 326.

³ Por. na ten temat: A. O. Rorty, *‘Pride Produces the Self’: Hume on Moral Agency*, “Australasian Journal of Philosophy” 1990, vol. 68, no. 3, s. 255-6.

⁴ *TNL*, I, I, 2, s. 21.

⁵ *TNL*, II, II, 4, s. 109.

⁶ *TNL*, I, III, 14, s. 220.

temu nauk”¹. Hume tworząc system nauki o naturze ludzkiej zdaje sobie sprawę z tego, że każda obserwacja faktów musi zakładać siatkę niezbędnych pojęć, za pomocą których będzie można je opisać. Podstawowe narzędzie opisu stanowi zestaw pierwotnych pojęć (percepcji i ich rodzajów), zasad (takich jak zasada pochodzenia idei od percepcji i in.) oraz skłonności umysłu. Dlatego w niniejszym rozdziale omówione zostaną pojęcia opisujące składowe doświadczenia oraz zostanie ukazana rola, jaką pełnią jego poszczególne funkcje (takie jak zmysły, wyobraźnia, pamięć).

2. 2 Percepcje i ich wstępny podział

Pod koniec *Wstępu*² Hume pisze o „rozumowym” zebraniu obserwacji w eksperymencie, w myśl którego analizie zostaną poddane zachowania ludzi. Przekład polski może być mylący: tekst oryginalny nie przesądza, że to właśnie „rozum” jest odpowiedzialny za uporządkowanie wyników podejmowanego eksperymentu. W *THN* czytamy: „*experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science*”³. Hume nie posługuje się żadnym określeniem odsyłającym do dwóch pojęć: *understanding* bądź *reasoning*, które w polskich tłumaczeniach zostają oddane zwykle jednobrzmiąco jako „rozum”. Precyzja wywodu i zasada głosząca, że cała wiedza musi bez reszty dać się rozłożyć na elementy doświadczenia⁴, wymaga wpierw określenia sposobu wyodrębniania składowych doświadczenia, aby na jego podstawie wyprowadzić poszczególne rodzaje percepcji i stosunków pomiędzy nimi, wyznaczające poszczególne funkcje doświadczenia, które przez Locke’a, były określane jako „władze umysłu”.⁵

Jakimi pojęciami posługuje się Hume? Kluczowym pojęciem jest „percepcja” (od łac. *percipio*) będące czysto formalnym określeniem tego, o czym można wydać sąd, co można podporządkować pod prawa wychwytyjąc to, co dla biernej odbiorczości zmysłów jest płynną, podlegającą zmianom treścią doznania⁶: „percepcja” jest formalnym określeniem tego, „przez co”, „za pomocą

¹ Ten pomijany w pracach krytycznych ściśle racjonalny porządek wywodu *explicite* podkreśla sam Hume, gdy pisze np. „Ośmielam się twierdzić pewnie, że nikt i nigdy nie będzie próbował odrzucić tych rozumowań inaczej, niż wprowadzając zmiany w moje definicje i przypisując odmienne znaczenie terminom *przyczyna, skutek, konieczność, wolność i przypadek*.” (*TNL*, II, III, 1, s. 178.)

² *TNL*, *Wstęp*, s. 9.

³ *THN*, s. 46, podkr. – A. G.

⁴ *TNL*, *Wstęp*, s. 10.

⁵ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. I, s. 38. Ponieważ zgodnie z rozstrzygnięciami zawartymi w *TNL*, I, IV to, co potocznie nazywa się „umysłem” nie jest substancjalnym „podmiotem” posiadającym przynależne mu „atrybuty”, określenia „władza umysłu”, „władza duszy” (*faculty of the mind, faculty of the soul* – por. np. *THN*, I, I, 7, s. 71; I, II, 3, s. 85) zastępują terminem „funkcja doświadczenia” respektując Hume’owską zasadę głoszącą, by poprzez odwołanie się do eksperymentu indukcyjnie wywodzić z obserwacji pojęcia, które stanowią opis doświadczenia wystarczający dla „rozumowego” powiązania danych ze sobą. Termin „władza” przynależy do zdroworozsądkowego opisu doświadczenia właściwego początkowi *TNL*, natomiast pojęcie „funkcji doświadczenia” uwzględnia zarówno eksperymentalny charakter badań Hume’a, jak i ich wynik sprowadzający umysł do wiązki percepcji.

⁶ Teza ta przedstawiona zostaje dopiero w *TNL*, II, II, 6, s. 125.

czego” można uchwycić z potoku wrażeń¹ taki fragment, który dzięki udziałowi poszczególnych funkcji doświadczenia, takim jak wyobraźnia czy rozum, będzie czymś na tyle zrozumiałym, że będzie można o nim wydać ogólne sądy (a więc obserwacje mają być zebrane *judiciously*, by wydawać o nich sądy (ang. *to judge* „sądzić” pochodzi od łac. *jus, juris*) i wypowiadać je w języku (łac. *dico*)². Podstawowy i podtrzymywany później podział rodzajów percepcji wygląda następująco: różnica siły i żywości (*force and liveliness*) sprawia, że dzielą się one na *impresje* i *idee*. Oddajmy głos Hume’owi:

„Różnica między nimi polega na stopniu siły i żywości. Te percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i natarczywością, możemy nazywać *impresjami*; przez tę nazwę rozumiem (*comprehend*) wszelkie nasze doznania zmysłowe, uczucia (*passions*) i emocje (*emotions*), jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy. Przez *idee* rozumiem (*mean*) mgliste obrazy (*images*) impresji w rozumowaniu (*reasoning*) i myśleniu (*thinking*)”³. Hume wprowadzając swój podział doznań (percepcji) i nadając używanym pojęciom odmienne od Locke’owskiego znaczenie (rozdzielając „idee” i „impresje”), rozróżnienie te czyni tylko w swoim imieniu: stąd wielokrotnie używa pierwszoosobowej formy „rozumiem” czy dokładniej „mam na myśli” (*I mean*), „będę nazywać” (*I shall call*). Osobisty sposób prezentacji to sygnał zerwania z dotychczasowym znaczeniem pojęć, co każe wnikliwemu czytelnikowi z uwagą śledzić słowa filozofa. Hume używa bowiem słów, które zdążyły się już zadomowić w tradycji filozoficznej, ale których znaczenie ulega zmianie. Z drugiej jednak strony czytelnik jest przygotowany na to, by słowa te odczytywać w sposób potoczny: oto pewna osoba, autor *Traktatu*, odkrywa w swoim umyśle (*mind*) dwa rodzaje doznań. Kryterium różnicujące nie nasuwa żadnych wątpliwości: „każdy sam łatwo spostrzeże (*perceive*) różnicę pomiędzy odczuwaniem (*feeling*) i myśleniem (*thinking*)”⁴. Zauważmy, że niemal wszystkie pojęcia, za pomocą których Hume zamierza przeprowadzić swoje eksperymentalne badania natury ludzkiej, są terminami nie pochodzącymi z języka naturalnego, codziennego: to zapożyczenia z łaciny, przyswojone w procesie rozwoju angielskiego języka filozoficznego. Dość przypomnieć, że sam termin „idea” kojarzony w tradycji brytyjskiej z myślą Locke’a, pochodzący rzecz jasna z greki, zanim użył go Locke, został wprowadzony do języka filozofów brytyjskich przez Platoników z Cambridge. Czytelnik nie znajdzie tego terminu ani w Szekspirowskich dramatach, które do literatury przenosiły język codzienny, ani w po-

¹ Por. *TNL*, I, IV, 6, s. 328.

² Podobne znaczenie „percepcji” odnajdujemy zresztą u Locke’a: „postrzeganie (*perception*) jest pierwszą władzą umysłu, która operuje naszymi ideami (...). Niektórzy nazywają je myśleniem w ogóle.” (*Rozważania*, wyd. cyt., t. I, s. 178.) „Zgodnie z duchem języka angielskiego, dodaje Locke, znaczy tyle, co rodzaj wewnętrznego operowania ideami, gdzie umysł jest czynny, gdzie rozważa (*considers*) coś z pewnym stopniem uwagi zależnej od woli; gdy tymczasem w samym czystym postrzeganiu umysł pozostaje przeważnie tylko bierny i nie może uniknąć doznawania tego, co doznaje” (tamże). Podobnie jak dla Hume’a, również u Locke’a „percepcja” jest prostym pojęciem, którego znaczenie każdy może odkryć tylko poprzez „oglądanie w świetle refleksji zjawisk, które zachodzą w jego własnym umyśle” (tamże, s. 178).

³ *TNL*, I, I, 1, s. 13, *THN*, s. 49.

⁴ Tamże.

chodzącym z 1611 r. angielskim przekładzie Biblii (tzw. *Biblii Króla Jerzego*)¹. Nie chcąc zatem wprowadzać nieporozumień, Hume stara się pojęcia bądź zdefiniować, gdy to jest możliwe, bądź, jak w przypadku tych, które w budowanym systemie są najprostsze, a więc niedefiniowalne, wskazać na te słowa z języka codziennego, które naprowadzą czytelnika na trop i wystarczą do chwili, gdy pełne znaczenie użytych pojęć filozoficznych ukaże się w ciągu wywodu. Procedurę tę widzimy w przytoczonym fragmencie: pojęcia „impresji” i „idei” zostają uzupełnione słowami o długim, anglosaksońskim rodowodzie: „*feeling*”, i „*thinking*”. Pojęcia potoczne są znane intuicyjnie, zakorzeniając się w codziennej angielszczyźnie. Jak widzimy, Hume nawet posługując się językiem realizuje wspomniane w rozdziale wcześniejszym odwołanie do potocznego myślenia nadającego treść i znaczenie pojęciom wykoncypowanym przez rozum. Podobnie jak „myślenie” i „odczuwanie” mają podsunąć czytelnikowi znaczenie pojęć „impresja” i „idea”, tak samo pomóc mu mają terminy „dusza” (*soul*) czy „umysł” (*mind*), słowa, których użycie wykraczało poza pokoje uniwersyteckie w Oxfordzie, Cambridge czy bliższym Hume’owi Edynburgu. Dopiero w końcowych rozdziałach pierwszej księgi *Traktatu* możliwe staje się zastąpienie ich precyzyjniejszym terminem „ja” („*self*”). Przy ciągłym odwoływaniu się do języka potocznego, pojęcia *Traktatu* są niezwykle precyzyjne: chociaż znaczenie terminów ściśle filozoficznych staje się jasne w późniejszych częściach, to, co Hume pisze, nawet posługując się codzienną angielszczyzną, nie może być sprzeczne z późniejszymi ustaleniami. *Traktat* ze swą przemyślaną konstrukcją, w której (jak czytamy w rozdziałach *TNL*, I, I, 2; II, I, 1) „temat” jest „podzielony” i „rozplanowany”², nie jest sporządzonym „na gorąco” zapisem osobistych doświadczeń filozofa, które „otwierając przed nim nowe źródło myśli”³ doprowadziły go do załamania nerwowego⁴, ale całością „rozsądnie” („*judiciously*”) skomponowaną.

Spójność tekstu wiążącego dwa sposoby posługiwania się językiem: potoczny i filozoficzny pozwala w analizie wstępnego podziału percepcji odwołać się do *Dodatku*, w którym Hume określa świadomość (*consciousness*) jako „myśl refleksywną czy percepcję” czyli pewne uczucie (*passion*)¹. „Zjawianie się w świadomości” oznacza zatem pojawienie się pewnego doznania (percepcji) zmysłowego wraz z towarzyszącym mu uczuciem. Na tym etapie rozważań, na którym filozoficzny rozbiór doświadczenia nie określa wszystkich elementów doświadczenia, pozostaje wciąż możliwość odwołania się do „siły” i „natarczywości” jako kryterium podziału dwóch rodzajów percepcji, co czytelnikowi może narzucić obraz, zgodnie z którym przedmiot zewnętrzny wywiera pewną siłę na umysł, odciskając („wrażając”) swe jakości. Kiedy w kolejnych częściach *TNL* to potoczne rozumienie Hume poddaje filozoficznemu badaniu, wykazuje niemożność wskazania w doświadczeniu jakiegokolwiek impresji zmysłowej, która zgodnie z realistycznym podejściem myślenia potocznego reprezentowała-

¹ Mac Nabb, *David Hume*, W: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York-London 1967, vol. IV, s. 75; zob. też: Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956.

² *TNL*, I, I, 2, s. 20-21, II, I, 1, s. 9.

³ S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia. Z filozofii szkockiego Oświecenia*, Gdańsk 1997, s. 113.

⁴ Tamże, zob. też: C. Mossner, *The Life of David Hume*, London 1954, s. 67.

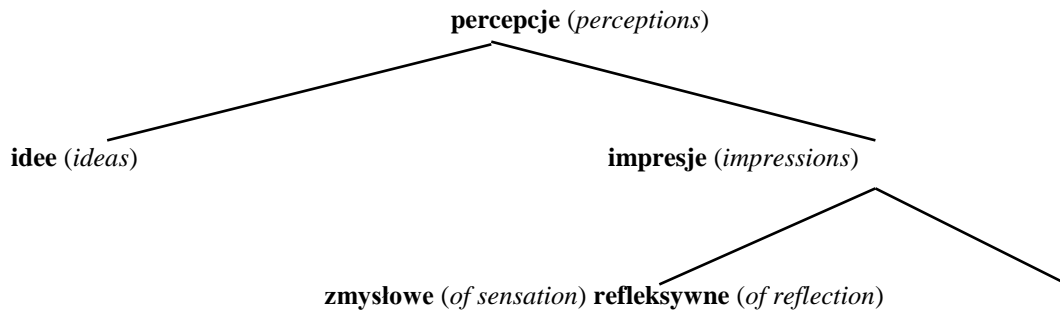
by niezależną od doświadczenia rzecz. Mimo to określenia „siła” i „natarczywość” nadal pozostają w mocy, znacząc już jednak co innego.

Na pierwszy rzut oka określenia te powinny ukazywać różnicę pomiędzy czysto zmysłową wyraźnością wrażenia i pozbawionym szczegółów mglistym wyobrażeniem. Hume przywołuje jednak zaraz kontrprzykład: oto podczas „snu, gorączki czy obłąkania” idea może zbliżyć się do impresji, natomiast np. aktualnie oglądany z dużej odległości przedmiot odciska tak niewyraźną impresję, że nie ma pewności, czy pewne jego cechy są rzeczywiście obserwowane, czy też już są wytworem wyobraźni sprawiając, że nie możemy odróżnić impresji od idei. Ponieważ zjawianiu się każdej impresji zmysłowej towarzyszy pewne uczucie², różnica pomiędzy impresją a ideą nie jest różnicą, której należało by poszukiwać w zmysłowej warstwie doświadczenia, ale w jego uczuciowym komponencie odwołującym się do przeświadczenia. Pamiętamy też, że podczas opisu natury ludzkiej zdroworozsądkowy model opisu szkocki filozof rezerwuje dla afektywnej strony doświadczenia (w drugiej i trzeciej księdze *TNL*), posługując się przy jej opisie pojęciem siły oraz przyczynowości.

Podział percepcji przedstawiony na początku *TNL* wygląda następująco:

¹ *TNL, Dodatek*, s. 471.

² „Każdej rzeczy towarzyszy pewna emocja, do niej dostosowana (...) jakaś impresja w ukryty sposób towarzyszy każdej idei.” (*TNL*, II, II, 8, s. 136).



Wyodrębnieniu impresji towarzyszy zastrzeżenie, iż termin ten posiada w projektowanym systemie znaczenie inne niż zwyczajowo przyjęte. Idea jest dokładnym odwzorowaniem impresji; czytamy, że poza siłą i żywością niczym się od niej nie różni („nie ma żadnego rysu (*circumstance*) w jednym przeżyciu, którego nie byłoby w drugim”¹). Impresja nie jest niczym innym niż pewną percepcją, czymś zrozumiałym, o czym można wydawać sądy. Etymologiczne znaczenie terminu wskazywałoby, że „impresja” jest odciskiem (łac.: *im-premo*) i przekonywałoby, że impresja pochodzi „z zewnątrz” umysłu. Hume odrzuca to tłumaczenie, bowiem przekonanie leżące u podstaw takiego rozumienia terminu samo jest przedmiotem analizy *TNL*, I. Skoro zaś „impresja” jest czymś danym umysłowi, to możliwe są dwa sposoby dalszego jej określenia.

Zgodnie z pierwszym, można by oczekiwać, że impresja byłaby granicą procesu poznawczego w tym sensie, że stanowiłaby bezpośrednie doznanie, które byłoby samym doznaniem zmysłowym, czemu jeszcze nie towarzyszą żadne uczucia. Impresja stanowiłaby granicę pomiędzy światem zewnętrznym a umysłem, zaś wskazanie w doświadczeniu na te doznania, które byłyby pierwotnymi impresjami zmysłowymi, pozwalałoby odróżnić prawdziwą reprezentację przedmiotów zewnętrznych od zniekształconych (np. uczuciami) wyobrażeń. Czytamy zatem, że „jedna [idea] zdaje się być w pewien sposób odbiciem (*the reflexion*) drugiej [impresji], tak iż wszystkie percepcje naszego umysłu są zdwojone i zjawiają się w świadomości i jako impresje, i jako idee”². Zgodnie z taką interpretacją dopiero idea (odbicie tego, co zewnętrzne) byłaby tym, co wzbudzając pewne uczucie, jest przedmiotem umysłu; impresja byłaby jedynie pojęciem przyjmowanym po to, by za jego pomocą zbudować ramy modelu mówiącego o przedmiotowo-podmiotowym charakterze doświadczenia. Zgodnie z taką interpretacją istnienie impresji należało by założyć jako konieczny element tego modelu.

Hume podkreśla jednak, że tak rozumiana impresja nie jest dana w żadnym doświadczeniu. Taką impresją byłby na przykład tzw. obraz siatkówkowy, pozbawiony wszelkiej interpretacji, bezpośredni efekt relacji przedmiotowo-podmiotowej. Taki obraz nie istnieje bezpośrednio dla umysłu, zaś „impresja” jest co najwyżej założonym i nie odyłającym bezpośrednio do danych doświadczenia poję-

¹ *TNL*, I, I, 1, s. 15, *THN*, s. 50.

² *TNL*, I, I, 1, s. 14-15.

ciem oznaczającym granice takiej relacji. Ponieważ relacja taka opiera się na pojęciu przyczynowości, które dopiero należy poddać analizie, Hume wskazuje na zupełnie inne powody uznania pewnych percepcji za impresje. Wszystkie percepcje (za pomocą których dane jest doświadczenie) są pierwotnie konglomeratem zarówno zmysłowości, jak i refleksywności. Odrzucenie idei substancji jako podłoża jakości przedmiotu danego w doświadczeniu powoduje, że świadomość zostaje utożsamiona z refleksywnością (afektywnością). Zatem o ile „impresja” dla zdrowego rozsądku byłaby bezpośrednią daną zmysłową, o tyle wyjaśnienie „filozoficzne” poucza, że „impresja” jest pewnym szczególnym połączeniem danej zmysłowej i uczucia (którego efektem jest przeświadczenie). Analiza prowadzona przez Hume’a ma za zadanie zarówno sprawdzić podstawy modelu zdroworozsądkowego, jak i wykazać rzeczywiste operacje umysłu, które z kolei są zależne od bardziej podstawowych badań ludzkiej natury ukazujących rolę przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego w doświadczeniu. „Zdwojone” zjawianie się percepcji oznacza, że nie może istnieć „pojedyncza” impresja, która „nie ma swojej pary” w postaci odpowiadającej jej idei, ale też nie można wskazać takiej idei, która nie wywodziłaby się od jakiejś impresji.

Poszukując dalszych powodów takiego właśnie wstępnego podziału percepcji wskażmy na centralne pojęcia Hume’owskiego systemu, jakimi są przeświadczenie (*belief*) i oddźwięk uczuciowy (*sympathy*). Pojęcie „przeświadczenia”, które różnicuje percepcje na impresje i idee i odpowiada za uznawanie realności świata zewnętrznego, pojawia się dopiero pod koniec *TNL*, I, III, 2. Oddźwięk uczuciowy, dopełniający obrazu tego, co Hume na samym początku określa mianem „umysłu” czy też „duszy” jest przedmiotem rozważań dużo późniejszych. Niemniej warto w tym miejscu w największym skrócie opisać jego działanie, aby wskazać powody, dla których Hume rozpoczyna od podziału percepcji na bardziej i mniej żywe i silne.

W *Traktacie* oddźwięk uczuciowy nie jest odrębnym uczuciem (*passion*), ale procesem, za pomocą którego obserwując czyjeś stany uczuciowe osoba może osiąść ideę tych uczuć, wiedząc, że to, co odczuwa ktoś inny, to uczucia takie jak strach, rozczarowanie czy miłość. Następnie, ponieważ „impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie”¹ zaś impresje mogą przelewać swą siłę i żywość na powiązane z nimi idee, impresja ‘ja’ przydaje towarzyszącej jej idei czyjegoś uczucia tyle siły, że idea uczucia staje się aktualnym uczuciem. W ten sposób można doznawać uczucia wraz z innymi. W swym komentarzu do tego opisu N. K. Smith zauważa, że taki opis funkcjonowania mechanizmu oddźwięku uczuciowego wymaga przyjęcia dwóch założeń. Pierwszego, mówiącego że impresja (w tym przypadku impresja ‘ja’) może przelewać swą siłę i żywość na idee powiązane z nią jakimś stosunkiem; i drugiego, że wszystkie proste idee (w tym przypadku idee uczucia) dzięki większej sile i żywości dla umysłu stają się odpowiednikiem impresji². Obydwa założenia odnajdziemy w początkowym rozróżnieniu pomiędzy ideami i impresjami, dzięki czemu możliwy jest póź-

¹ *TNL*, II,I, 11, s. 64.

² N. K. Smith, dz. cyt., s. 111.

niejszy opis funkcjonowania oddźwięku uczuciowego i przekonania o istnieniu przedmiotów zewnętrznych.

Rozdzielenie impresji i idei uzupełnione zostaje przez dwa inne podziały. Pierwszy to podział percepcji na proste (*simple*) i złożone (*complex*). Podział ten służy bardziej precyzyjnemu wskazaniu relacji pomiędzy impresjami i ideami. Percepcją prostą nazywa Hume takie doznanie, którego nie sposób podzielić na inne, bardziej elementarne doznania. Posługując się zdroworozsądkowym opisem doświadczenia, można podać przykład następujący: „proste” są jakości składające się na jabłko: jego smak, zapach czy barwa. Z kolei istniejąca dla umysłu „idea jabłka” byłaby złożeniem tych idei prostych. Złożona idea może być wytworem wyobraźni dowolnie dzielącej i składającej na nowo idee proste, natomiast idee proste mają swój pierwowzór w prostych impresjach. Odwołajmy się do *Traktatu*: „Idee tworzą obrazy samych siebie w nowych ideach; lecz jako że pierwsze idee, jak zakładamy, pochodzą (*are derived*) z impresji, pozostaje prawdą, że wszystkie nasze proste idee pochodzą pośrednio bądź bezpośrednio z odpowiadających im impresji.”¹

Na czym polega prymat impresji? Konstatacja podobieństwa pomiędzy kilkoma percepcjami, różniącymi się tylko stopniem siły i żywości nie przesądza, który z elementów jest pierwotny. Potocznie zwykło się określać, że impresje są przyczynami idei: wrażenie pojawiając się podczas zmysłowego odbioru jakości przedmiotu może zostać zapamiętane, by następnie powrócić w postaci wspomnienia bądź wyobrażenia. Ponieważ nieznanne jest jeszcze znaczenie pojęć „pamięć” i „wyobraźnia”, tłumaczenie takie nie może być użyte podczas określania podstawowych danych doświadczenia. Powróćmy zatem do samych percepcji. „Jest rzeczą pewną – czytamy na początku *TNL*, II – że umysł w swoich percepcjach musi gdzieś robić początek; że zaś impresje poprzedzają odpowiadające im idee, przeto muszą być pewne impresje, które zjawiają się w duszy bez wszelkiego wprowadzenia.”² Pierwszeństwo impresji okazuje się być wymogiem badania operacji umysłu, gdyż musi ono zapośredniczać się tylko w tym, co dane. Wskazanie w potoku percepcji na impresję oznacza kres pytania o to, co najbardziej pierwotne w doświadczeniu. Badanie może odsyłać do elementów prostych i przyczyn. Pytanie o „elementy składowe” takiej impresji może naprowadzić na impresje proste, natomiast pytania o przyczynę impresji nie można sensownie zadać: badanie „przyczyn naturalnych i fizycznych”³, zamiast określać najprostsze składniki doświadczenia, powiększałoby tylko obszar niewiadomego poprzez wprowadzenie nieznanego pojęcia substancji i przyczynowości. Czy w ogóle można porównać odpowiadające sobie idee i impresje? Odwołajmy się do słów Hume’a: „Impresja najpierw uderza nasze zmysły (...), kopię tej impresji tworzy sobie umysł, i kopia pozostaje, gdy znika impresja: tę nazywamy ideą.”⁴ Tym, co można porównywać, jest tylko idea, skąd zatem pewność, że istniała kiedyś odpowiadająca jej impresja? Zasada pochodzenia idei od impresji stanowi początkowo założenie

¹ *THN*, I, I, 1, s. 19-20.

² *TNL*, II, I, 1, s. 9.

³ *TNL*, II, I, 1, s. 10.

⁴ *TNL*, I, I, 2., s. 21.

(„pierwsze idee, *jak zakładamy*, powstają z impresji”¹), które znajdzie potwierdzenie w przeprowadzonej nieco później analizie pamięci. Podział na percepcje proste i złożone pozwala precyzyjnie stwierdzić, że zasada pochodzenia idei od impresji może być stosowana przede wszystkim w odniesieniu do percepcji prostych.

Przeprowadzony przez Locke’a atak na teorię idei wrodzonych można odczytywać jako sprzeciw wobec uznania niewiadomego pochodzenia treści świadomości. Uznanie, że pewna idea jest wrodzona, oznacza (posłużmy się terminologią Hume’a) niemożliwość wskazania na odpowiadającą jej impresję. Formułując problem podniesiony przez Locke’a za pomocą pojęć „impresji” i „idei” Hume stwierdza, że wszelkie impresje są wrodzone, gdyż są pierwotne (*original*)². Wskazanie impresji w doświadczeniu to dla umysłu kres rozumowania. Skąd jednak można mieć pewność, że spośród kilku podobnych percepcji jedna z nich to impresja, skoro, jak zauważa Hume, różnica siły i żywości jest płynna? Skąd wiadomo, gdzie w rozumowaniu umysł ma się zatrzymać?

Zanim odpowiemy na to pytanie, zwróćmy uwagę na jeszcze na jedną kwestię. Hume wielokrotnie powtarza, że jedyna różnica pomiędzy ideą i impresją polega na stopniu siły i żywości. Jednocześnie sugeruje, że różnica ta jest niewystarczająca: w tych nielicznych przypadkach, gdy idee i impresje zbliżają się co do stopnia siły i żywości, stają się do siebie *podobne*. Gdyby różnica polegała wyłącznie na odmiennym stopniu siły i żywości, Hume miałby prawo uznać, że dostatecznie „silna” idea jest *tozsama* ze „słabą” impresją. Co najwyżej zatem idea może spełniać w umyśle funkcję na tyle podobną do tej, jaka przysługuje impresji, że można obie percepcje *pomylić*. Przypomnijmy raz jeszcze, że rozróżnienie pomiędzy ideą a impresją otwiera *Traktat*. Ponieważ funkcjonowanie „umysłu” jest jednocześnie przedmiotem i narzędziem badania, podział wprowadzony na wstępie nie jest podziałem bezpośredniego doświadczenia, ale próbą wprowadzenia takiej siatki pojęć, dzięki której możliwe będzie wskazanie wszystkich operacji umysłu, w tym również tych, które doprowadziły do takiego podziału. Stąd wiele ustaleń musi być tymczasowych: określenie podstawowego „budulca” jest wprowadzeniem czysto formalnego określenia tego, na podstawie czego można będzie określić funkcjonowanie umysłu. Nie inaczej jest z podziałem percepcji: to, co w roztrząsaniu filozoficznym poszukującym podstawowych „naturalnych i pierwotnych”³ składowych takiego funkcjonowania jawi się na wstępie jako różnica stopnia wyraźności (bo najprostszymi dotychczas elementami systemu pojęć są dwa rodzaje percepcji), w dalszym rozbiórce operacji umysłu okaże się czymś bardziej złożonym. Na początku Hume może co najwyżej odwołać się do potocznego określenia różnicy pomiędzy myśleniem a odczuciem: ale „filozoficzny” opis „myślenia” dokonany za pomocą pojęć „wyobrażeń”, „pamięci” i „rozumowania” pozwala te dwa rodzaje percepcji określić poprzez różnicę sposobu (*manner*), w jaki są ujmowane⁴. Ostatecznie trzeba czekać aż do miejsca, gdy możliwe staje *expli-*

¹ *TNL*, I, I, 1, s. 20 – podkr. A. G.

² *BR*, II, s. 23.

³ *TNL*, II, I, 2, s. 15.

⁴ N. K. Smith, dz. cyt., s. 210.

cite odwołanie się do przeświadczenia (*belief*) określonego jako „nic innego niż bardziej intensywne i żywe ujęcie myślowe (*conception*) idei”¹. Przeświadczenie „działa na żywość idei”², ożywia (*enliven*) je³. To, co jest procesem, czynnością (sposobem ujmowania), na początku rozumowania dane jest tylko jako efekt. Idee są „żywe”, a nie „ożywione”. Początek tekstu bowiem stara się wyposażyć czytelnika w niezbędne pojęcia, zakładając jedynie, że mają one być odpowiednie do opisu doświadczenia, ale na czym ta odpowiedniość ma polegać, będzie można określić dopiero wtedy, gdy znana będzie natura (abstrakcyjnych) pojęć i ich stosunku do (szczegółowych) percepcji zmysłowych. Korepondencja pomiędzy językiem i doświadczeniem dana jest początkowo jako zastana, jako efekt⁴. Dopiero poszukiwanie „przyczyn” może wskazać na proces, który do niego prowadzi.

Percepcje nie są dane jako całkowicie oddzielne „cegiełki” doświadczenia. To język wymaga, aby to, co w procesie postrzegania płynne i niestałe zestalić na tyle, aby tak wyodrębnione całości móc całości odpowiednio nazwać i powiązać relacjami. Wstępnie określone w *TNL*, I, I, 1-2 pojęcia ukazują niczym czubek góry lodowej tylko to, co daje się ująć w języku i co stanowi wyraz nie tyle samego funkcjonowania umysłu, lecz jego efekt, będący co najwyżej fragmentem modelu umysłu. „Strumień percepcji” zostaje „podzielony”, a wydzielone z niego składowe „zestalone” na tyle, by móc za pomocą wstępnie rozróżnionych pojęć ująć ich wzajemne relacje, wyznaczające „przepływ” takiego „strumienia”: „Impresja najpierw uderza nasze zmysły i sprawia, że spostrzegamy ciepło lub zimno, głód lub pragnienie, przyjemność lub przykrość taką lub inną. Kopię tej impresji tworzy sobie umysł i kopia ta pozostaje, gdy znika impresja: tę nazywamy ideą. Ta idea przyjemności lub przykrości, gdy powraca w duszy, wywołuje nowe impresje pożądania lub wstrętu, nadziei lub obawy, które można słusznie nazwać impresjami refleksywnymi, gdyż z niej pochodzą (*derived from it*). Te z kolei zostawiają kopię w pamięci i wyobraźni i stają się ideami, te nowe idee z kolei, być może, znów dają początek innym impresjom i ideom, tak iż impresje refleksywne są wcześniejsze tylko w stosunku do idei, które im odpowiadają: są natomiast późniejsze niż impresje zmysłowe i pochodzą od tych impresji.”⁵

Przedstawiliśmy dotychczas podstawowy podział percepcji na idee i impresje. Podział drugi, dzielący impresje na impresje zmysłowe (pierwotne) i refleksywne (wtórne)¹ wprowadza Hume wskazując jednocześnie na proces powstawania drugiego rodzaju impresji. W przeciwieństwie bowiem do impresji zmysłowych, których przyczyny pozostają nieznane, można prześledzić sposób pojawiania się uczuć. Przytoczony powyżej fragment jest jednak wieloznaczny. Opierając się na dotychczasowym podziale, fragment ten należało by odczytać następująco. Początkowa impresja przyjemności bądź

¹ *TNL*, I, III, 9, s. 144.

² Tamże.

³ *THN*, I, III, 9, s. 157.

⁴ Ideami są „percepcje wzbudzone przez słowa, które tu piszę, wyjąwszy tylko te, które mają początek we wzroku i dotyku, oraz wyjąwszy bezpośrednią przyjemność lub przykrość, jaka może to powodować” (*TNL*, I, I, 1, s. 13).

⁵ *TNL*, I, I, 2, s. 21.

przykrości (np. bólu, głodu czy zimna) znika, lecz może powrócić jako wyobrażenie czy wspomnienie (idea pamięci lub wyobraźni). W dalszej kolejności idea ta przywołana w umyśle może wywołać refleks, odbicie w postaci uczucia (impresji refleksywnej) jako np. obawa przed ponownym doświadczeniem przykrości. Następnie impresja refleksywna może zostać zapomniana by powrócić w postaci kolejnego wspomnienia o niedawno przeżytych uczuciach. Czy jednak uczucie istnieje jako idea? Z podziału przeprowadzonego zarówno na początku *TNL*, I, jak i *TNL*, II wynika, że nie, że uczucie dane jest zawsze aktualnie, jest przedmiotem odczucia, a nie myślenia². Co zatem dzieje się w umyśle, gdy myśli on o uczuciach, wspomina je, bądź je sobie wyobraża? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba odwołać się sposobu funkcjonowania pamięci i wyobraźni.

2. 3 Pamięć i wyobraźnia

Dotychczas podstawowymi pojęciami tworzonego systemu są „impresje” i „idee” oraz ich rodzaje; pozostałe pojęcia pochodzą z języka naturalnego. Hume stopniowo zastępuje wyrażenia naturalne terminami „filozoficznymi”, a więc takimi, które tworzą pewną i ścisłą naukę o naturze ludzkiej. Dlatego też początkowo „umysł” służy mu jako pojęcie, którego treść znana jest jedynie intuicyjnie, zaś dokładne jego określenie jest możliwe dopiero po wskazaniu funkcji, jaką pełnią w nim poszczególne władze (*faculties*). Ponieważ Hume rozpoczyna opis umysłu wychodząc od percepcji, przez które rozumie najprostsze składniki doświadczenia, znaczenie pojęć „pamięć” i „wyobraźnia” nie może być dane inaczej niż poprzez dedukcję z samego materiału doświadczenia za pomocą jedynie znanego umysłowi pojęcia „percepcji”. Różnica pomiędzy pamięcią i wyobraźnią daje się uchwycić jedynie poprzez funkcje, jakie pełnią w stosunku do percepcji, dlatego Hume woli pisać nie o „pamięci i wyobraźni”, ale o ich „ideach”. Zgodnie z przyjętym sposobem wyjaśniania zasad natury ludzkiej, znaczenie, jakie dla umysłu ma „pamięć” i „wyobraźnia” ukazywane jest stopniowo: lektura trzeciego rozdziału pierwszej części księgi *O rozumie* musi być uzupełniona treścią rozdziału *O impresjach zmysłów i pamięci*, a także – ostatecznie – musi być odniesiona do koncepcji „przeświadczenia” przedstawionej w części czwartej *TNL*, I.

Zanim dostępne będzie precyzyjne określenie znaczenia użytych terminów, wstępnym znaczeniem „pamięci” jest to, które funkcjonuje w języku potocznym. Pamięć to „zawartość umysłu” (od łac. *memor*), „przechowalnia wspomnień”, które w akcie wspomnienia mogą zostać odtworzone. „Nie ma impresji, ani idei żadnego rodzaju, której mamy świadomość lub pamięć, a których byśmy nie pojmowali jako istniejących”³ pisze Hume w *Traktacie*¹. „Przechowywanie” wspomnień wiąże się z zach-

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 9.

² „Wszystkie nasze idee są tylko kopiami naszych impresji, czyli, innymi słowy, (...) niepodobna nam pomyśleć żadnej rzeczy, której nie czuliśmy poprzednio bądź zmysłami zewnętrznymi, bądź wewnętrznymi”, *BR*, IV, s. 76.

³ *THN*, I, II, 6, s. 115.

waniem ich kolejności, układu tak, że możliwe jest odtworzenie ciągu minionego doświadczenia. „Stwierdzamy w doświadczeniu, pisze Hume, że gdy jakaś impresja była w umyśle, to może się w nim pojawić ponownie jako idea; i może się to stać na dwa sposoby: bądź tak, że w nowej swej postaci zachowuje ona w znacznym (*considerable*) stopniu swą pierwotną żywość i jest czymś pośrednim między impresją a ideą, bądź też traci ona całkowicie swą żywość i jest czystą (*perfect*) ideą. Władzę, dzięki której powtarzają się impresje w sposób pierwszy, nazywamy *pamięcią*. Drugą nazywamy *wyobraźnią*.”²

Obie „władze” są „reprezentacjonalistyczne”³ w tym sensie, że jeżeli przyjmiemy potoczną wykładnię ich funkcjonowania, obie, choć każda z nich w nieco inny sposób, zawierają, czy też posługują się materiałem zmysłowym, pochodzącym z bezpośredniego doświadczenia. Innymi słowy: doznania zmysłowe są zachowane wraz z towarzyszącym im układem (w pamięci), bądź też mogą podlegać swobodnym przekształceniom (w wyobraźni). Takie właśnie rozumienie obu władz odnajdujemy na początku rozdziału *O ideach zmysłów i pamięci*. Jednak to, co rozumienie potoczne przyjmuje bez zastrzeżeń, trzeba sprawdzić. Zgodnie z sugestią Hume’a powyższy fragment należało by czytać od końca: nie „gdy jakaś impresja była w umyśle, to może się w nim pojawić ponownie”, ale odwrotnie: skoro są idee w umyśle, albo dokładniej (zgodnie z treścią *TNL*, I, IV, 5-6), skoro są pewne idee, których wzajemne powiązanie nazywamy umysłem, to na ich podstawie można wywnioskować, że „była jakaś impresja”. Tak więc „umysł” usiłujący określić czym jest „pamięć” lub „wyobraźnia” musi odwołać się do różnicy idei tworzących to, co potocznie opatruje się takimi nazwami. Jak umysł ma odróżnić poszczególne idee? Idee „pamięci” i „wyobraźni” można rozdzielić na podstawie różnicy żywości i stosunku do „porządku”. Kryterium zachowywania porządku percepcji jest niewystarczające⁴, bowiem jego potwierdzenie byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby umysł dysponował z jednej strony wspomnieniem, z drugiej – zarazem – bezpośrednim doznaniem. Zachowywanie porządku jest jedynie założeniem, którym posługuje się myślenie potoczne, a którego podstawy trzeba dopiero szukać. We fragmencie późniejszym, gdy większa część doświadczenia potocznego zostanie rozjaśniona przez ścisłe myślenie „filozoficzne”, Hume pisze, że różnica ta nie wystarcza, „by rozróżnić te władze w ich działaniu i aby dać nam poznać tę różnicę; nie można bowiem przywołać impresji minionych, ażeby je porównać z naszymi obecnymi ideami i żeby się przekonać, czy ich ułożenie jest dokładnie podobne”⁵. Pozostaje zatem kryterium drugie: różnica żywości. Ale i ono napotyka na trudności. Idea wyob-

¹ Zgodnie z potocznym rozumieniem pamięci jest także polskie tłumaczenie fragmentu *BR* Łukasiewicza i Twardowskiego: zgodnie ze zwrotem „uprzytomniamy sobie później wrażenia te z pamięci” można pamięć traktować jako zbiór nieuświadomionych wrażeń, które muszą zjawić się w obrębie świadomości (zostać uprzytomnione), tymczasem w oryginale czytamy „przywołuje to wrażenie do swej pamięci” („*recalls to his memory this sensation*”: *BR*, II, 17)

² *TNL*, I, I, 3, s. 22.

³ D. Garrett, *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*, New York-Oxford 1997, s. 27.

⁴ S. Jedynek, *Hume*, Warszawa 1974, s. 24.

⁵ *TNL*, I, III, 5, s. 116.

rażni¹ jest „mglista i mdła i nie można jej bez trudności zachować w umyśle niezmiennie i stale w ciągu dłuższego czasu”², natomiast idea pamięci zachowuje znaczny stopień pierwotnej żywości. Aby można było odróżnić obie władze, pamięć i wyobraźnię, wspomnienie i wyobrażenie muszą się różnić co do stopnia wyraźności tak, aby różnica ta była dla umysłu „znaczna” (*considerable*), aby zaznaczyła granice obu władz, czy też, aby umysł mógł granicę tę rozważyć (*consider*).

Tytuły obu rozdziałów omawiających zakres terminu „pamięć” (*TNL*, I, I, 3; I, III, 5) zdają się sobie przeczyć. Oto najpierw czytamy, że pamięć tworzą „idee”, by potem dowiedzieć się, że chodzi o „impresje”. Czy w ogóle kryterium żywości jest wystarczające dla wskazania, które z percepcji tworzą pamięć, a które wyobraźnię? Fragmenty tekstu odnoszące się do tego zagadnienia, są dalekie od jednoznaczności: percepcja pamięci „zachowując znaczny stopień żywości” staje się „czymś pośrednim między impresją a ideą”, zostaje określona wraz z percepcją zmysłów jako „impresja”³, ale jednocześnie wspomina się o „idei pamięci”⁴. Dokładniej na temat stosunku percepcji danych jako władza pamięci i jako władza wyobraźni Hume pisze następująco: „Podobnie jak idea pamięci, tracąc swą siłę i żywość, może się zdegenerować tak dalece, że iż można ją wziąć za ideę wyobraźni; tak samo z drugiej strony idea wyobraźni może zdobyć taką siłę i żywość, iż może uchodzić za ideę pamięci i całkiem się do niej upodobnić w swym wpływie na przeświadczenie i sąd.”⁵ Hume stara się określić zmysłową różnicę pomiędzy wspomnieniem a wyobrażeniem. Ale nawet najbardziej „zdegenerowana”, niewyraźna percepcja pamięci może co najwyżej wprowadzić umysł w błąd, może zostać przezeń wzięta za ideę wyobraźni, może ją co najwyżej zastąpić ale nie stać się nią. „Żywość” jest tym, co dla umysłu „znaczące”, to sposób, w jaki może on zmysłowo odróżnić oba rodzaje percepcji, ale jednocześnie nie jest to różnica, która stanowi o odrębności obu rodzajów percepcji⁶. Wspomnienie, choćby najslabsze, jest dla umysłu czymś innym niż nawet bardzo przekonujące wyobrażenie. A zatem pomiędzy tym, co dla umysłu jest „percepcją jako wspomnieniem” i tym, co dlań jest „percepcją jako wyobrażeniem” nie tkwi różnica zmysłowa. Niepewność Hume’a w określaniu percepcji pamięci raz jako „idei”, innym razem jako „impresji”, wreszcie jako czegoś „pomiędzy” nimi bierze się stąd, że kryterium siły i żywości jest efektem *przeświadczenia*: „Tak więc okazuje się, znajdujemy w zakończeniu rozdziału poświęconego zmysłom i pamięci, że *przeświadczenie lub uznanie czegoś*, jakie zawsze towarzyszy wspomnieniom i doznaniom zmysłowym, nie jest niczym innym niż żywością tych percepcji, jakie one dają; i że jedynie to odróżnia je od wyobraźni”⁷.

¹ Pojęciem „idea wyobraźni” posługiwać się będę dla oznaczenia percepcji składających się na władzę wyobraźni, podobnie jak termin „impresja (idea) pamięci” stosuję w odniesieniu do percepcji tworzących pamięć.

² *TNL*, I, I, 3, s. 22.

³ „Wszystkie nasze argumenty, które dotyczą przyczyn i skutków, składają się zarówno z impresji pamięci lub zmysłów, jak i z idei tego istnienia, które tworzy przedmiot impresji, lub które przez ten przedmiot zostaje wytworzone.” (*TNL*, I, III, 5, s. 115.)

⁴ *TNL*, I, III, 5, s. 117.

⁵ Tamże.

⁶ N. K. Smith, dz. cyt., s. 232.

⁷ *TNL*, I, III, 5, s. 117.

Różne sposoby określania pamięci wynikają również z rozmieszczenia treści w ciągu wywodu. Początkowo Hume wskazuje na różnicę żywości pomiędzy percepcjami i zauważa, że pamięć w przeciwieństwie do wyobraźni zachowuje porządek idei. Wzmianka o tym zapowiada tematykę części następnej, poświęconej kojarzeniu idei. W rozdziale tym pamięć przeciwstawiona jest wyobraźni po to, by następnie można było przejść do opisu funkcjonowania wyobraźni, która „swobodnie transponuje i zmienia swoje idee”¹. Rozdział zawarty w części trzeciej wchodzi w skład części *O wiedzy i prawdopodobieństwie*, jest przygotowaniem dla rozważań poświęconych „przeświadczeniu”. W tym miejscu istotna jest już nie różnica pomiędzy wyobraźnią i pamięcią, ale podobieństwo pomiędzy pamięcią i zmysłami. W *BR*, w których analiza wyobraźni przeprowadzona jest mniej szczegółowo, pamięć traktowana jest właśnie jako zachowanie impresji zmysłowych (np. w kontekście badania idei związku przyczynowo-skutkowego jako sposobu wykraczania poza bezpośrednie dane doświadczenia); Hume pisze tam o „świadczeniu pamięci i zmysłów” („*the evidence of our memory and senses.*”²), zaś niemal we wszystkich miejscach *BR* „pamięć” przywoływana jest wraz ze „zmysłowością”³.

„Pamięć” i „wyobraźnia” są pojęciami Humowskiego systemu następującymi po pojęciach „impresji” i „idei”, różnica pomiędzy nimi nie sprowadza się do różnicy pomiędzy pojedynczymi wrażeniami, wspomnieniami i wyobrażeniami: aktualnie widziany obraz, ten sam obraz przywołany z pamięci i ten sam obraz, który dla umysłu jest tylko wyobrażany, są trzema całkiem od siebie odmiennymi obrazami. Gdyby rozpatrywać je w oderwaniu, osobno, jedyną zauważalną różnicą jest stopień żywości. Jednakże, na co zwraca przy tej okazji uwagę O. Mounce, obraz należący do pamięci jest obrazem zdarzenia przeszłego, i tylko wtedy może być zaliczony do pamięci⁴. Pamięć nie jest przechowalnią obrazów, jest także, a dla Hume’a przede wszystkim, uświadamianiem ich sobie przez umysł, który zdaje sobie sprawę z tego, że pewne obrazy są „obecne w pamięci”⁵, albo „są przedstawiane pamięci”¹. Jak zatem dochodzi do rozpoznania obrazu jako należącego do pamięci, zmysłów lub wyobraźni?

Zwrócenie uwagi na poszczególne władze pozwala ujrzeć całkiem nowy aspekt tego, czym dla umysłu są percepcje. Wspominałem, że „percepcja” jest czysto formalnym określeniem tego, co z doświadczenia jest „dla umysłu”. „Impresja”, pojęcie użyte w innym sensie niż potoczny, oznacza nie bezpośredni „odcisk” powstały w zmysłowym doświadczeniu, ale to, co umysł wnosi do tego, co przynosi mu doświadczenie zmysłowe. Jeżeli w potoku danych umysł wychwytuje poszczególne percepcje i dzieli je na poszczególne rodzaje: nie tylko „impresje” i „idee”, ale także „pamięć”, „wyobraźnię” czy „zmysłowość”, to możliwość wyodrębnienia tych rodzajów nie leży w zawartości poje-

¹ *TNL*, I, I, 3, s. 23.

² *BR*, IV, s. 34.

³ Por. *BR*, IV, s. 32; V, kolejno s. 53, 57, 60, 63, 67; VII, s. 93.

⁴ O. Mounce, dz. cyt., s. 30.

⁵ „*Present to memory*”, *EHU*, V, s. 45, 46 i in.

dynczych percepcji, ale w funkcji, jakie pełnią². Funkcję tę można opisać dwojako: poprzez odesłanie do innych percepcji zmysłowych bądź poprzez odwołanie do „przeświadczenia” oznaczającego „sposób ujmowania percepcji”, który w odniesieniu do pojedynczej percepcji przydaje jej większej żywości³. Hume twierdzi zatem, iż „jest rzeczą oczywistą, że istnieje jakieś prawo (*principle*) związku pomiędzy różnymi myślami, ideami umysłu, i że następują one po sobie w sposób do pewnego stopnia metodyczny, i prawidłowy, gdy pojawiają się w pamięci lub wyobraźni.”⁴ O przynależności do zmysłów, pamięci lub wyobraźni decyduje typ związku, jaki łączy poszczególne percepcje. Ale ponieważ każda percepcja należy do jednej z tych władz, możemy wyprowadzić wniosek, że każda percepcja pozostaje w związku z pewnymi innymi percepcjami. W ten sposób pojęcie percepcji przestaje być ogólne i formalne: percepcja łącząc się w pamięci, wyobraźni, bądź zmysłach z innymi percepcjami przestaje określać sposób ujmowania przez umysł takiego fragmentu doświadczenia, na podstawie którego można wydawać sądy. Dzięki pamięci, wyobraźni i zmysłom, rozumianym jako sposób łączenia percepcji, „percepcja” może posiadać znaczenie dla umysłu. Wniosek kolejny: dla umysłu „być percepcją” oznacza „pozostawać w relacjach z innymi percepcjami”. Percepcja nie jest obrazem, lecz zinterpretowanym przez umysł, znaczącym fragmentem doświadczenia odsyłającym do innych percepcji (jako wspomnień, wrażeń lub wyobrażeń).

Jaki typ związku odpowiada pamięci? Hume wspomina o dwóch aspektach tej władzy. Pierwszy z nich związany jest z czasowością. Czas jest tylko sposobem powiązania poszczególnych percepcji w umyśle⁵ i dotyczy impresji: „Idea czasu pochodzi nie z jakiejś poszczególnej impresji, związanej z innymi i wyraźnie różnej od nich, lecz powstaje w ogóle tylko dzięki sposobowi, w jaki impresje ukazują się umysłowi, przy czym sama idea czasu nie należy do liczby tych impresji.”⁶ Rola pamięci zostaje określona następująco: „Głównym zadaniem pamięci nie jest zachowanie prostych idei, lecz ich porządku i układu.”¹ Ściśle powiązane następstwem czasowym percepcje pamięci nie są impresjami w znaczeniu dosłownym (również wcześniej, jak widzieliśmy, Hume wspomina, że percepcje te są czymś pomiędzy impresjami a ideami). Te „średnie” percepcje pełnią jednak dla umysłu rolę analogiczną jak impresje, co jest skutkiem nieznanym na etapie TNL, I, 3; III, 5 (analiza pamięci) i TNL, I, II (analiza idei czasu) operacji przeświadczenia. Stąd druga wyróżniająca cecha pamięci: związek ze zmysłowością oparty na działaniu przeświadczenia. Dla umysłu pamięć jest „przedłużeniem” zmysłowości w tym znaczeniu, że oba sposoby powiązania percepcji (pamięć i wyobraźnia) dzięki zwią-

¹ „Object is presented to the memory or senses”, *EHU*, s. 48 i in.

² O. Mounce, dz. cyt., s. 26.

³ „Że jednak pewne jest, iż zachodzi duża różnica pomiędzy prostym pojęciem o istnieniu jakiejś rzeczy, a przeświadczeniem o istnieniu, i że różnica ta nie polega na częściach, z których się składa idea, jaką ujmujemy pojęciowo, przeto wynika stąd, że musi ona leżeć w sposobie (*manner*), jak ją pojmujemy (*conceive*).” (*TNL*, I, III, 7, s. 128, *THN*, s. 142-3.)

⁴ *BR*, III, s. 24.

⁵ „Czas nie może ukazywać się umysłowi ani sam, ani związany z rzeczą niezmiennie i stale trwającą, lecz jest zawsze postrzegany dzięki temu, że spostrzegamy następstwo rzeczy zmiennych.” *TNL*, I, II, 3, s. 55-6.

⁶ *TNL*, I, II, 3, s. 56-7.

kowi z przeświadczeniem, w potocznym doświadczeniu są równoznaczne z wiedzą o faktach, a nie tylko o związkach pomiędzy ideami.

Zarówno w przypadku zmysłów jak i pamięci umysłowi towarzyszy przeświadczenie o niezależności porządku percepcji. To, co należy do wyobraźni, może być swobodnie zmieniane, natomiast tam, gdzie pamięć zawodzi, można co prawda odtwarzać poszczególne percepcje, ale zagubiony zostaje ich porządek: „bierze się to jakiejś wadliwości czy niedoskonałości tej władzy”, zaś percepcja traci całkowicie swoją żywość i staje się „czystą ideą” wyobraźni. To samo znajdziemy w *Dodatku*: „(...) osoba, która zapomniała początkowo, otrzymuje wszystkie te idee z rozmowy z tą drugą, włączając w to okoliczności czasu i miejsca; ale je uważa za fikcje wyobraźni. Lecz skoro zostanie wspomniana okoliczność (*circumstance*), która porusza jej pamięć, te same idee ukazują się teraz w nowym świetle i towarzyszy im niejako inne doznanie uczuciowe niż przed tym. Bez wszelkiej innej zmiany, poza zmianą tego doznania, idee te stają się od razu ideami pamięci i zdobywają uznanie.

Ponieważ więc wyobraźnia może przedstawić sobie wszystkie te same rzeczy, jakie pamięć nam może podsuwać, i ponieważ te dwie władze różnią się od siebie tylko odrębnymi *doznaniami uczuciowymi*, jakie wiążą się z ideami, które one dają, przeto może być wskazane, żeby rozważyć, jaka jest natura tych doznań.”²

Pamięć jest sposobem stałego powiązania percepcji, któremu towarzyszy przeświadczenie o jego niezależności od umysłu, w przeciwieństwie do wyobraźni, której towarzyszy doznanie uczuciowe swobody w przekształcaniu porządku doznań. Dla umysłu pamięć tworzy ciąg percepcji, który ma swój koniec w bieżącym doświadczeniu. Akt przypominania, opisany powyżej, oznacza odnalezienie w aktualnej percepcji zmysłowej (która dla potocznego doświadczenia oznacza to, co rzeczywiste) takiej percepcji, którą łączą jakieś związki z percepcją pamięci. Przypomnienie do wplecenie pewnego ciągu powiązanych ze sobą percepcji w dłuższy ciąg sięgający chwili obecnej: tych percepcji, którym towarzyszy przeświadczenie o ich istnieniu niezależnym od umysłu: „Z tych impresji albo idei pamięci tworzymy rodzaj systemu, który obejmuje wszystko to, co, jak sobie przypominamy, było kiedyś dane bezpośrednio bądź naszej percepcji wewnętrznej, bądź naszym zmysłom; i *każdy element składowy tego systemu łącznie z danymi aktualnie impresjami* radzi jesteśmy nazywać rzeczą *realną*.”³

¹ *TNL*, I, I, 3, s. 22.

² *TNL*, *Dodatek*, s. 461. Jak podkreśla N. K. Smith, Hume nie daje satysfakcjonującego opisu wspomnianego doznania uczuciowego, zadowolając się stwierdzeniem, że „idee pamięci są *bardziej silne i żywe* niż idee wyobraźni”. Pamiętamy jednak, że cytowany fragment Hume panował wstawić do *TNL*, I, III, 5, a zatem w miejscu, w którym rozpoznaje, że nie można skonfrontować porządku zdarzeń przedstawianych przez pamięć z minionym porządkiem „realnym”, nie zapośredniczonym przez pamięć. Dlatego, od strony „impresji zmysłów i pamięci” jedyną różnicą pomiędzy nimi jest „siła i żywość”, natomiast „różnica w ujmowaniu” poszczególnych percepcji jest przedmiotem tych części *TNL*, które zawierają analizę przeświadczenia. (Tamże; por. także N. K. Smith, dz. cyt., s. 234-5.)

³ *TNL*, I, III, 9, s. 145 (w oryg. podkr. tylko ostatnie słowo cytatu).

W przeciwieństwie do „pamięci”, która oznacza porządek percepcji wedle następstwa czasowego, „wyobraźnia” oznacza władzę „swobodnego transponowania i zmiany swoich idei”¹. Jednak podobnie jak w przypadku pamięci, aby idea oznaczała dla umysłu ideę wyobraźni, konieczne jest wcześniejsze określenie jej jako należącej do tej władzy, czy lepiej: współtworzącej ją. Wyobraźnia podobnie jak pamięć może przedstawiać związki przestrzenne i czasowe, ale wtedy towarzyszy im inne doznanie uczuciowe: umysł nie odczuwa „zdeternowania” do określonego porządku percepcji.

Zauważmy, że podział doświadczenia na impresje i idee odpowiada w pewnym zakresie wyodrębnieniu zmysłowości i pamięci (impresje i przypominające je idee o dużej żywości) oraz wyobraźni. Zmysłowość może dać umysłowi złożoną ideę jabłka, natomiast rozłożenie jej na proste idee smaku, koloru czy zapachu jest sprawą wyobraźni. Wyobraźnia jest władzą wyodrębniania z potoku doświadczenia poszczególnych idei prostych: zauważania podobieństw i różnic w materiale doświadczenia. „I ta swoboda wyobraźni nie wydaje się dziwna, gdy zważymy, że wszystkie nasze idee są kopiami naszych impresji i że nie ma ani jednej pary impresji, które byłyby całkowicie nierozdzielne. Nie mówiąc już o tym, że jest to oczywista konsekwencja podziału idei na proste i złożone. Ilekroć wyobraźnia spostrzega różnicę między ideami, może je ona łatwo rozdzielić.”² Skoro bezpośrednio doświadczenie zmysłowe to zbiór impresji, zaś pamięć jest zachowaniem ich wzajemnego powiązania, podział idei na złożone i proste dokonuje się w wyobraźni z tej prostej przyczyny, że wyobraźnia jako taka oznacza zbiór idei – w tym sensie Hume wspomina właśnie o „czystych ideach”, odróżniając je od impresji pamięci i zmysłów. Porządek impresji jawi się umysłowi jako porządek odeń niezależny – można przedstawiać sobie inne warianty przeszłych zdarzeń, ale takie operacje stanowią domenę wyobraźni.

Podział percepcji na idee i impresje oraz podział idei na proste i złożone są w jednakowym stopniu wynikiem operacji wyobrazeniowych. Gdyby całość doświadczenia sprowadzało się do wrażeń łączących się w pamięć, niemożliwe byłyby żadne operacje kojarzeniowe: Pamięć spełniałaby jedynie rolę taśmy z nagranyymi wcześniej doświadczeniami, którą można co prawda dowolnie odtwarzać, ale zawsze tylko w jednym kierunku, zachowując ten sam porządek. Dopiero gdy możliwe jest zestawianie kolejnych doświadczeń „na przekór nagraniu”, zaburzając właściwą mu kolejność doznań, można zestawiając kilka kolejnych doświadczeń zauważyć, że łączy je pewna wspólna jakość, aby następnie wyodrębnić ją w postaci idei prostej. Jak wspominałem, Hume zauważa, iż niemożliwe jest bezpośrednio dotarcie do „gołego” doświadczenia zmysłowego, bowiem oznaczałoby ono, że umysłowi dane są wrażenia poszczególnych zmysłów. Skoro tak nie jest, doświadczenie, jakie jest dostępne, nie jest wiązką odrębnych wrażeń słuchowych, wzrokowych czy smakowych na takiej samej zasadzie, jak wzrokowe ujęcie jabłka nie jest sumą poszczególnych kolejnych doświadczeń idei prostych¹. Ich wydzielenie dokonuje się dopiero w wyobraźni: tam poszczególne fragmenty ciągu doświadczeń

¹ *TNL*, I, I, 3, s. 23.

² Tamże.

mogą zostać rozbite i wzajemnie porównane: dlatego dopiero po uznaniu, że idee są kopiami impresji umysł może skonstatować, że tylko dzięki wyobraźni możliwe jest zarówno odróżnienie impresji od idei, spostrzeżenie różnicy pomiędzy impresjami i rozkład idei złożonych na proste. Ogólnie zatem można określić wyobraźnię jako władzę tworzenia idei². Spostrzeżenie, że doświadczenie dostępne umysłowi dane jest w formie idei złożonych z idei prostych, możliwe jest tylko wtedy, gdy umysł może dowolnie zestawiać jednocześnie rozmaite elementy przeszłego doświadczenia.

Wykazywanie, z jakich idei prostych składa się doświadczenie, wystawia teorię Hume na zarzut „atomizmu”: rozbicia doświadczenia na niepowiązane ze sobą fragmenty.³ Widzimy jednak, że teoria idei prostych nie daje się utrzymać bez odwołania się do charakteru związków pomiędzy poszczególnymi ideami. Wyobraźnia co prawda jest w stanie porównując dwa fragmenty doświadczenia (np. ideę jabłka i ideę okładki książki) wskazać prostą ideę wspólnego im koloru, ale rozbicie doświadczenia na poszczególne „cegiełki” wymaga zarazem zdolności łączenia poszczególnych jego fragmentów po to, by abstrahować, aby ująć to, co proste, trzeba odwołać się do związku podobieństwa⁴. Związkom czasowym właściwym pamięci towarzyszy przeświadczenie, które sprowadza się – podobnie jak w przypadku zmysłów – do danego umysłowi uczucia „bycia przymuszonym” do stwierdzenia pewnego połączenia pomiędzy percepcjami. Związki wyobrazeniowe mają charakter asocjacji – kojarzenia.

Warto zwrócić uwagę na fakt następujący. Początkowy podział percepcji na impresje i idee, podtrzymywany i wykorzystany w późniejszych częściach *Traktatu*, w świetle podjętych rozważań nad wyobraźnią i pamięcią okazuje się być dla umysłu „skrótem myślowym”: różnica pomiędzy pamięcią a wyobraźnią nie zasadza się na rozróżnieniu impresji i idei: jest raczej tak, że pewne percepcje są dla umysłu impresjami bądź ideami o tyle, o ile umysł jest w stanie odkryć charakterystyczne powiązania pomiędzy nimi. Żywość nie jest cechą percepcji jako takiej, ale wynika ze związku z innymi percepcjami, na co Hume zwraca zresztą uwagę, gdy pisze o przekazywaniu żywości pomiędzy oboma rodzajami percepcji⁵. Wraz z rozpoznaniem istotnej roli związków, które tworzą poszczególne rodzaje percepcji możliwy jest ich dalszy opis. Analiza pamięci i wyobraźni służy w konstrukcji *Trak-*

¹ Por. na ten temat: Jan Szewczyk, *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a*, Kraków 1980, s. 109-110.

² Hume posługuje się dwoma znaczeniami „wyobraźni” (*TNL*, I, III, 9, s. 157, przypis). W sensie szerszym przeciwstawiona jest ona pamięci i oznacza ona „władzę, z której pomocą tworzymy nasze i bardziej mgliste idee”; w sensie węższym, odróżniona jest ona od „rozumowania” (*reasoning*), czyli abstrakcyjnego dowodzenia lub znajdowania prawdopodobieństwa. Na temat drugiego ze znaczeń (wymagającego bliższego określenia dwóch kolejnych terminów używanych przez Hume'a: *reason* i *understanding*) zob. rozdz. 2. 6 niniejszej pracy.

³ J. Szewczyk, dz. cyt., s. 110 i nast.

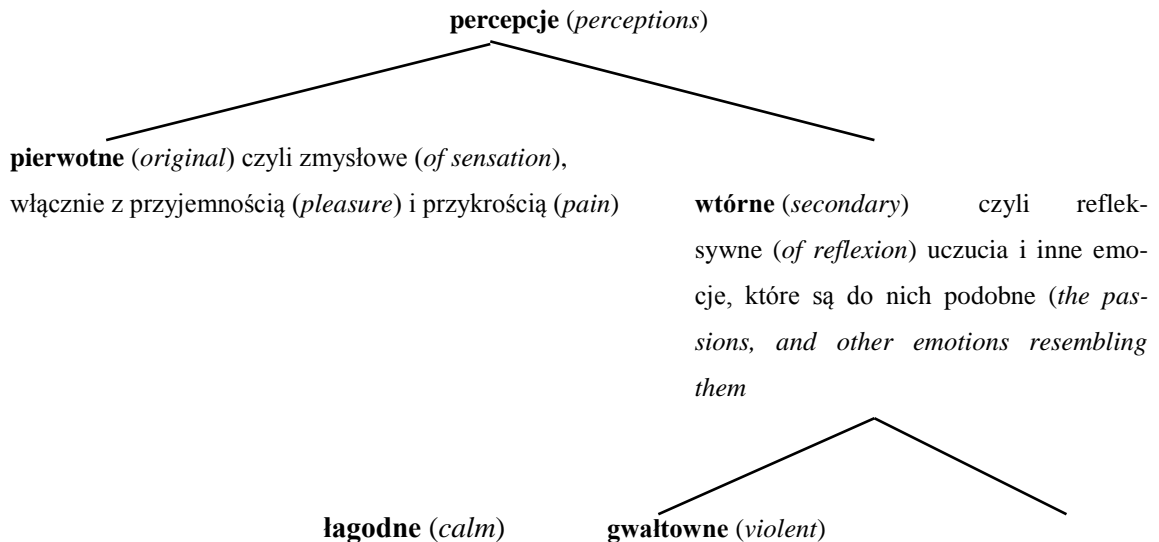
⁴ Por. G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2000, s. 159-160.

⁵ Przekazywanie żywości pomiędzy percepcjami jest wtórnym (chciałoby się rzec: widzianym od strony efektów) opisem operacji wyobraźni i zmysłowości. Samo bowiem pojęcie „przekazywania” żywości, które można uznać za odpowiednik mechanicznych związków pomiędzy przedmiotami fizycznymi, należałoby do opisu stanu gotowego, dostępnego w doświadczeniu potocznym, posługującym się ideą związku przyczynowo-skutkowego. Konsekwentnie opis „filozoficzny” określa jedynie charakterystyczne dla danej funkcji doświadczenia związki pomiędzy poszczególnymi percepcjami i towarzyszącą im „żywość”. Opis taki przedstawiałby konstituowanie się doświadczenia z pierwotnego chaosu doznań. Doświadczenie dane jest w postaci zauważalnych („żywych”)

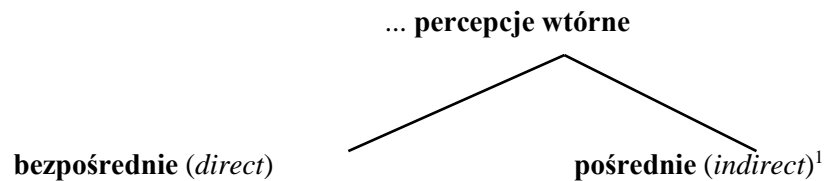
tatu (a także w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*) do przejścia od traktowania percepcji jako samoistnych cegiełek budujących dane umysłowi doświadczenia, do widzenia w nich składowych części procesów kojarzeniowych a w dalszej kolejności: rozumowania (*reasoning*) i posługiwania się pojęciami abstrakcyjnymi.

2. 4 Wyobrażenia i uczucia

Nim jednak przejdziemy do omówienia zależności pomiędzy wyobrażnią a rozumowaniem, zauważmy, że przedstawiony w *TNL*, I, I podział percepcji nie jest wyczerpujący. Z podziałem bardziej szczegółowym Hume każe poczekać czytelnikowi aż do początku drugiej części dzieła. Podział tam zaprezentowany wygląda następująco:



Podział ten jest następnie uzupełniony:



Dlaczego opis materiału doświadczenia zawarty w *TNL*, I różni się od analizy zawartej w początkowych partiach *TNL*, II? Podział impresji refleksywnych na łagodne i gwałtowne wydaje się oczywisty: wyróżnienie uczuć łagodnych będących podstawą sądów moralnych i estetycznych otwiera problematykę dwóch ostatnich ksiąg *Traktatu*. Powodem późniejszego wprowadzenia podziału impre-

związków tworzących cały system doświadczenia. Tego rodzaju „głęboką” analizę odnajdujemy w *TNL*, I, III, 6-8.

sji na bezpośrednio i pośrednio jest możliwość wykorzystania rozwiązań wypracowanych w pierwszej księdze: przedmiotem uczuć pośrednich (np. dumy, pokory, ambicji, próżności, miłości, nienawiści, zazdrości, litości, przekory, szlachetności²) jest albo sam podmiot albo inni ludzie. Jednakże analiza uczuć możliwa jest dopiero w momencie, gdy umysł odkrył już (w *TNL*, I, IV, 6) swą własną naturę – umysł nie jest czymś, czemu zjawiają się percepcje, ale sam jest pewnymi percepcjami. Hume pisze w sposób następujący: „ja, czyli owo następstwo powiązanych ze sobą stosunkami idei i impresji, które dane są bezpośrednio naszej pamięci i świadomości”³). Odrzucenie koncepcji substancjalności podmiotu pod koniec pierwszej księgi *Traktatu* powoduje, że nie umysł nie ma już podstaw, aby ujmować samego siebie w oderwaniu od innych podmiotów. Poczynając od pierwszych rozdziałów *TNL*, III umysł rozpoznaje relacje łączące go ze światem. Ale, jak pisze Hume w *BR*, „równie jak rozumną (*reasonable*), jest człowiek istotą towarzyską (*sociable*)”⁴. Rozumowanie zawarte w księdze *O rozumie* prowadzi do destrukcji tradycyjnej metafizycznej wykładni podmiotu jako odrębnej substancji. Uczucia, jakie stają się udziałem pojedynczego umysłu, nie mogą być rozpatrywane w oderwaniu od innych podmiotów. Rozpatrywanie uczuć w oderwaniu od relacji międzypodmiotowych dostarcza, jak się okazuje, zniekształconego obrazu, powstałego z błędnego stosowania pojęć, zatem dla uczuć (dzięki zasadzie oddźwięku uczuciowego) swobodnie przepływających pomiędzy poszczególnymi jednostkami, żadne dające się apriorycznie wyznaczyć granice pomiędzy poszczególnymi podmiotami nie istnieją.

Podział percepcji pochodzący z drugiej księgi *Traktatu* pomija wcześniejsze rozróżnienia przeprowadzone pośród idei zmysłowych: zmysłowość rozpatrywana jest tylko jako podstawa uczuć: nie ma mowy o doznaniach poszczególnych zmysłów, a jedynie o powiązanych z nimi uczuciami przyjemności i przykrości. Dopiero jednak percepcje wtórne nazwane zostają uczuciami (*passions*), dalsze podziały przeprowadzane są wśród nich. Jaki jest związek pomiędzy rozróżnieniem pomiędzy ideami i impresjami w *TNL*, I, I, 1, a oddzieleniem pierwotnych i wtórnych percepcji w *TNL*, II, I, 1? Hume wyraźnie stwierdza, że jest to ten sam podział¹. Można więc wyprowadzić wniosek, że na poziomie zmysłowości impresjom zmysłowym towarzyszą proste doznania przyjemności bądź przykrości, natomiast uczucia w sensie właściwym są domeną wyobraźni, która spełnia wobec nich rolę, jeśli można to tak określić, pudła rezonansowego. Rozpatrywane do tej pory władze – wyobraźnia i pamięć – do których naturalnie należy dodać zmysłowość, dostarczają materiału doświadczenia. Ale – przynajmniej w odniesieniu do impresji i idei zmysłowych – mianem pamięci Hume określa te percepcje, które powiązane są stosunkiem czasowym i które posiadają znaczny stopień żywości pozwalający uznać je za impresje; z drugiej strony wyobraźnia stanowi dla niego zespół idei i związków asocjacyjnych.

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 9-10. Na temat różnic w interpretacji tego podziału zob. przede wszystkim: M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 21-25.

² *TNL*, II, I, 1, s. 10.

³ Tamże.

⁴ *BR*, I, s. 6-7.

Uczucia mogą być umysłowi dane jedynie jako impresje – są doznawane bezpośrednio. Powróćmy zatem do wcześniejszego pytania: na czym polega wyobrażanie uczuć, myślenie o nich bądź ich wspomnianie?

Nierozzerwalność obu aspektów doświadczenia: zmysłowego i afektywnego sprowadza się do uznania, że każde uczucie (a także proste doznania przyjemności bądź przykrości) towarzyszy jakimś doznaniem zmysłowym: nienawidzi się zawsze czegoś, kocha się zawsze kogoś, coś jest przykre albo przyjemne. Co dzieje się w umyśle wspominającym przeżyte wcześniej uczucia? Przypomnijmy opis powstawania uczuć: „*idea przyjemności lub przykrości*, gdy powraca w duszy, wywołuje nowe impresje pożądania lub wstrętu, nadziei lub obawy, które można słusznie nazwać impresjami refleksywnymi, gdyż z niej pochodzą (*are derived from it*). Te z kolei zostawiają kopię w pamięci i wyobraźni i stają się ideami; te nowe idee z kolei, być może, znów dają początek innym impresjom i ideom”². Zgodnie z zapewnieniem Hume’a przyjemność może być tylko impresją. Jej „powrót w duszy”¹ już w postaci idei może mieć charakter albo wspomnienia, albo wyobrażenia. Ale wspomniana nie jest sama przyjemność bądź przykreść, ale doznanie bardziej złożone, np. wrażenie przyjemnego zestawu kolorów, miły dotyk miękkiego materiału itp. Wspomnienie, a także wyobrażenie to dla umysłu odtworzenie zarówno pewnego doznania zmysłowego, jak i towarzyszących mu uczuć. Podobnie wyobrażenie złości towarzyszącej jakiemuś zdarzeniu zawsze jest przywołaniem pewnego ciągu idei. Dlatego chociaż uczucie zawsze dane jest umysłowi, jakby powiedział Hume, aktualnie, to pośrednio może być przedmiotem wyobraźni bądź pamięci. Oczywiście „powracająca idea”, czy raczej, jeśli można tak ją określić, „idea zmysłowo-refleksywna” może „dać początek innym impresjom” gdy przekształci się w aktualne uczucie. Na podobnej zasadzie uczucia mogą być przedmiotem rozumowań. Pewne pojęcie (np. smutku) skłania umysł, by mocą nawyku odtworzył ciąg skojarzeń wiążących podobne do siebie doświadczenia, zawsze jednak będą to pewne wyobrażenia zarówno zmysłowe, jak i refleksywne. Dopiero w procesie kojarzenia i abstrahowania wyobraźnia i rozum mogą wskazać na znaczenie pojęć oznaczających poszczególne uczucia.

2. 5 Kojarzenie idei

Jak działa wyobraźnia? Dotychczas umysł rozpoznał swobodę rozdzielania potoku percepcji na idee proste oraz ponownego łączenie ich w idee złożone. Wyodrębnienie idei prostych polega na tym, odwołajmy się jeszcze raz do analogii, zgodnie z którą ciąg doświadczenia – taki jak dane zmysłowości i pamięci – może zostać rozbity na fragmenty, które są ponownie zestawione ze sobą na innej zasadzie niż impresje zmysłów i pamięci. Rozbiór i ponowne scalanie dotyczy już nie impresji (tę nazwę Hume rezerwuje tylko dla dwóch rodzajów powiązania pomiędzy percepcjami – danych zmy-

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 9.

² *TNL*, I, I, 2, s. 21, podkr. – A. G.

słów i pamięci), zatem „część wspólna” części doświadczenia, jak chociażby taki sam kolor dwóch przedmiotów, to właśnie idea prosta. Chociaż idee wyobraźni nie są złączone „wiązałem niezmiennym”² jak percepcje pamięci, to można wskazać na pewne prawidła kierujące tą władzą. Są to: podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz przyczyna i skutek. W odróżnieniu od siedmiu rodzajów stosunków „filozoficznych” reguły asocjacji są „naturalne”. Choć nie sposób wyznaczyć konkretnego ciągu skojarzeń (nie ma nic tak swobodnego jak operacje wyobraźni), to na podstawie przebiegu skojarzeń można wskazać na trzy sposoby łączenia poszczególnych idei.

„W to, że zasady te służą do łączenia idei, jak sądzę, nikt szczególnie wątpić nie będzie. Obraz wiedzy w sposób naturalny myśl naszą w stronę oryginału. Wzmianka o jednym pomieszczeniu w jakimś domu daje w sposób naturalny początek myśli lub rozmowie o innych. A gdy myślimy o ranie, trudno nam powstrzymać się od myśli o cierpieniu, które z niej wynika.”³ Powyższe przykłady, mające unaocznić przebieg kojarzenia ze względu na podobieństwo, styczność i przyczynę i skutek, pochodzą z *BR*, choć można by je równie dobrze umieścić w *TNL*, I, I, 4, w rozdziale poświęconym kojarzeniu idei. Tymczasem w *Traktacie* przykłady są zgoła inne; za przykład związku przyczynowo-skutkowego służy związek pokrewieństwa, zaś teza, zgodnie z którą związek przyczyny i skutku ma miejsce nie tylko wtedy, gdy jedna rzecz jest przyczyną działań, ruchów bądź istnienia innej, ale także wtedy, gdy ma ona moc aby spowodować takie działanie poparta jest przykładem stosunku pana i sługi. Przykłady te, oraz szersze rozumienie asocjacji (obejmującej nie tylko idee, ale także impresje refleksywne) zawarte w drugiej księdze dzieła, skłoniły N. K. Smitha do uznania, że to właśnie napisana wcześniej księga *O uczuciach* ukształtowała Humowską teorię asocjacji⁴. Jakkolwiek twierdzenie o pierwszeństwie drugiej księgi *Traktatu* było poddawane krytyce⁵, istnieje niewątpliwy związek pomiędzy dwiema częściami *Traktatu*.

Hume nie może określić z góry wszystkich reguł asocjacji, bowiem dotychczas używane pojęcia nie zawierają żadnych przesłanek do takiego określenia. Może co najwyżej (i czyni to) odwołać się do potocznej obserwacji: „możemy jedynie przemyśleć szereg przykładów, badając starannie zasadę, która wiąże ze sobą różne myśli, i nie ustawać dopóty, dopóki zasadzie tej nie nadamy możliwie najogólniejszej postaci.”⁶ Ponieważ „nic nie działa swobodniej niż wyobraźnia”⁷, nie ma powodu, aby nie wiązać ze sobą idei, które nie pozostają ze sobą w żadnym z opisanych wyżej stosunków. Powiązania całkiem przypadkowe nie pozwoliłyby na określenie zasad działania wyobraźni, która nie byłaby niczym więcej niż swobodnym skupiskiem idei. Powiązania pomiędzy ideami zastępują „związek nie-

¹ Tamże.

² *TNL*, I, I, 4, s. 24.

³ *BR*, III, 25.

⁴ N. K. Smith, dz. cyt., s. 245.

⁵ Por. M. Pyka, dz. cyt., s. 16.

⁶ *BR*, III, 25-6.

⁷ *TNL*, I, I, 4, s. 24.

podzielny, w jakim pozostają w naszej pamięci”¹. Jak pamiętamy, związek percepcji w pamięci łączył się dla umysłu z przeświadczeniem o istnieniu realnego odpowiednika doświadczenia. Wyobraźnia, rządzona przez zasady asocjacji jest „siłą działającą łagodnie”²: w przeciwieństwie do pamięci można reguły kojarzenia można w wyobraźni „ominąć” dowolnie łącząc idee, nie unicestwiając przy tym wyobraźni, podczas gdy przerwanie łańcucha czasowego połączenia pomiędzy impresjami pamięci oznacza jej wadliwe funkcjonowanie, w którym impresje pamięci zostają zastąpione przez idee. Należałoby powiedzieć, że choć każda idea może zostać zestawiona z każdą inną, to jedynie takie ich zestawienie, którego podstawą jest jakaś ogólna reguła, jest uchwytna dla umysłu. Opisane trzy relacje stanowią uogólnienie obserwacji, są zatem wynikiem naturalnego funkcjonowania przeświadczenia i opisują potoczne, naturalne doświadczenie. Jego uzasadnienie można znaleźć poprzez określenie pierwotnych i podstawowych własności natury ludzkiej – w tym przypadku „naturalne” funkcjonowanie przeświadczenia. Procesy kojarzenia podobnie jak pamięć mają swój początek w danych aktualnie impresjach; fakt, że można wskazać na trzy reguły kojarzenia bierze się stąd, że jakaś relacja łączy pewne idee z aktualnie daną impresją, ta natomiast „udziela im pewnej dozy swej siły i żywości”³.

O tym, jaką rolę Hume przywiązywał do teorii asocjacji świadczą chociażby jego słowa zawarte w *Advertisement*: „Całą książkę przepelniają wielkie pretensje do nowych odkryć w filozofii, jeśli jednakże cokolwiek mogłoby dać powód do obdarzenia autora zaszczytnym mianem *wynalazcy* w filozofii, to tym czymś jest sposób, w jaki posługuje się zasadą asocjacji, która obecna jest w większości jego filozofii. Nasza wyobraźnia ma dużą władzę nad ideami. I nie ma żadnych różnych od siebie idei, których nie potrafi ona oddzielać, wiązać i łączyć w całą różnorodność fikcji. Pomimo jednak panowania wyobraźni istnieje ukryte (*secret*) wiązanie czy też jedność wśród poszczególnych idei, które powoduje, że umysł je łączy częściej w taki właśnie sposób, i sprawia, że jedna idea zjawiając się wprowadza drugą”⁴. Dlaczego Hume przykładał tak wielką wagę do zasad kojarzenia?

Odwróćmy sposób prezentacji funkcji wyobraźni przez Hume’a pamiętając, że tak jak dotychczas, początkowo prezentowany jest zawsze najpierw efekt operacji rozmaitych władz umysłu, potem dopiero objaśniane jest ich „zaplecze”. Gdyby dosłownie zinterpretować słowa filozofa poświadczające, że „trzy są własności, dzięki którym umysł przechodzi od jednej idei do drugiej”, można by odnieść wrażenie, że wyobraźnia stanowi magazyn gotowych idei, będących kopiami impresji. Zgodnie z takim wyobrażeniem na podstawie impresji np. dostrzeżonych kiedyś jabłka i gruszki (impresje te mogą być dane umysłowi jako połączone w ciąg tworzący pamięć) wyobraźnia tworzy kopie: idee obu owoców. Następnie chociaż teoretycznie może zestawiać każde dowolnie idee, ze względu na podobieństwo (np. smaku bądź koloru) umysł kieruje swą uwagę kolejno na idee obu przedmiotów. Ale w jaki sposób umysłowi dane są idee nie pozostające w związku ze sobą? Czy idea może być dana jako

¹ Tamże, s. 27.

² Tamże, s. 24.

³ *TNL*, I, III, 8, s. 133.

⁴ *THN*, s. 503.

w żaden sposób nie skojarzona z innymi? Każda percepcja odrębna od innych jest „odrębnym istnieniem”, a jednocześnie Hume zapewnia, że „umysł nigdy nie postrzega żadnego realnego związku między odrębnymi istnieniami¹. Trudność wskazana przez Hume’a wiąże się z dwojakim rozumieniem pojęcia „percepcja”. Na początku *Traktatu* pojęcie to pojawia się tylko po to, by zaznaczyć to, w jakiej „postaci” doświadczenie będzie dostępne umysłowi. Każda percepcja jest zatem sobą, ale jednocześnie pozostaje w relacjach z innymi: jest odrębna (*distinct*) w stosunku do innych percepcji, które związane jest relacjami. W wyobraźni takimi sposobami wyodrębniania jest siedem rodzajów stosunków. W każdej kolejnej warstwie doświadczenia jego elementy są wzajemnie ze sobą powiązane. Pamięci właściwy jest związek czasowy, wyobraźni siedem rodzajów związków kojarzeniowych, wreszcie rozumowaniu związki pojęciowe. Każdemu typowi związków odpowiada właściwy mu człon: pamięci impresja, wyobraźni idea prosta i złożona, rozumowaniu zaś idea abstrakcyjna (stosunki, modi i substancje będące przedmiotem rozważań podjętych w rozdziałach *TNL*, I, I, 5-6). Specyfika właściwego Hume’owi sposobu prezentacji problemu powoduje, że dopiero ukazanie mechanizmu abstrahowania i tworzenia pojęć oderwanych, więcej światła rzuci na łączność wszystkich „władz” składających się na „umysł”.

Zasady asocjacji Hume określa jako „naturalne”, „ukryte”, pisze o „naturalnym wprowadzaniu jednej idei przez inną”. Przymiotnikiem „naturalny” Hume posługuje się w trzech podstawowych znaczeniach. Zgodnie z pierwszym z nich „naturalny” to tyle, co „zwykły” (*usual*), „znany” (*familiar*) („nie ma rzeczy bardziej zwykłej i naturalnej”² albo „naturalny i najbardziej znany sposób myślenia”³). Drugie znaczenie przeciwstawia dwa określenia: „naturalny” i „sztuczny”⁴. Wreszcie trzecie rozumienie przymiotnika „naturalny” oznacza przeciwstawienie określenia „społeczny” albo „moralny”⁵, co odpowiada przeciwstawieniu filozofii naturalnej, czyli przyrodoznawstwa oraz filozofii moralnej czyli ogółu dociekań nad zjawiskami czysto ludzkimi. Zestawienie wszystkich tych znaczeń terminu „naturalny” odpowiada zdroworozsądkowemu, potocznemu doświadczeniu, w którym umysł postrzega samego siebie jako podmiot pozostający w przyczynowo-skutkowej relacji do świata przedmiotowego. Dlatego w opisie tak rozumianego doświadczenia znajduje się odwołanie do „siły” czy „przyciągania” organizującego wyobraźnię na zasadach analogicznych do Newtonowskiego przyrodoznawstwa. Dlatego też, podobnie jak w przypadku „gravitacji”, nie można odkryć jej przyczyn, a jedynie spróbować sprowadzić to pojęcie do określeń „pierwotnych i podstawowych” poprzez precyzyjne określenie tego, co potocznie jawi się jako trzy reguły kojarzenia. Tym samym procesy asocjacyjne są naturalne (właściwe codziennemu doświadczeniu oraz zgodnie z definicją podaną w *TNL*, II,

¹ *TNL*, *Dodatek*, s. 471.

² *TNL*, II, I, 1, s. 10.

³ *TNL*, I, II, 5, s. 82.

⁴ *TNL*, III, I, 2, s. 266.

⁵ Tamże.

I, 3, „niezmienne i stałe”), ale nie oznacza to, że są „pierwotne”, tj. najprostsze, których „sprowadzić do innych niepodobna”¹.

„Terminu ‘stosunek’ używamy zazwyczaj w dwóch znaczeniach, wyraźnie różnych od siebie. Używamy tego terminu z jednej strony dla oznaczenia własności, dzięki której dwie idee są związane ze sobą w wyobraźni i dzięki której jedna z *natury rzeczy* (*naturally*) wprowadza drugą w sposób, który już wprowadziliśmy powyżej. Po drugie zaś używamy tego terminu, oznaczając pewną szczególną okoliczność, przy której możemy uważać za właściwe porównać dwie idee nawet tam, gdzie one są dowolnie związane przez wyobraźnię (*even upon the arbitrary union of two ideas in the fancy*).”² Jak widać zasady kojarzenia idei spełniają rolę odpowiedników trzech wyznaczonych stosunków dostępnych w doświadczeniu potocznym. Hume ma do wyboru: albo ograniczyć się do opisu skutków operacji wyobraźni, albo dokonywać dalszej analizy prowadzącej do „pierwotnych i podstawowych”³ własności natury ludzkiej. W pierwszym przypadku może wskazać na trzy związki pomiędzy ideami, w drugim choć mogą być one związane dowolnie, związków tych jest siedem. Różnica pomiędzy „naturalnym” a „filozoficznym” określeniem stosunku zasadza się na udziale rozumowania (*reasoning*).

„Stosunki”, „modi” oraz „substancje” to pojęcia, z którymi Hume spotkał się podczas lektury Locke’owskich *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*. Wszystkie te pojęcia oznaczają u Locke’a idee złożone (*compound*) powstałe jako skutki procesów kojarzeniowych, zaś ich znaczenie dane jest dzięki rozumowaniu (*reasoning*). Zwróćmy uwagę: pojęcia zaczerpnięte za pośrednictwem Locke’a z tradycyjnej filozofii operującej terminami „substancji” i „akcydensu” oraz „stosunku”, stanowią w tworzonym systemie „ciało obce”: pojęcie stosunku w znaczeniu filozoficznym pojawia się później tylko w dwóch krótkich fragmentach dotyczących wiedzy (*TNL*, I, III, 1, 14) po to, by w następnych analizach zostać zastąpione przez „naturalne” znaczenie tego pojęcia (jako własność, zgodnie z przytoczonym przed chwilą pierwszym znaczeniem „stosunku”). Pojęcia „modus” oraz „substancja” nie są używane w dalszych częściach *Traktatu*. Tym samym Hume odwołuje się do abstrakcyjnych pojęć, których znaczenie czytelnikowi nie jest dane, jako że nie pochodzą ani z języka potocznego, ani nie są dotychczas częścią tworzonych systemu pojęciowego, co pozwoliłoby oczekiwać, że znaczenie rozjaśni się poprzez odesłanie do kolejnych pojawiających się terminów (choćby tak, jak znaczenie „impresji” i „idei” zostało wzbogacone przez analizę pamięci i wyobraźni). O „modyfikacji”, „stosunku” i „substancji” wiadomo jest tylko, że są efektem jakiegoś innego rozumowania, a zatem, jeżeli dobrze rozpozna się sposób, w jaki umysł tworzy pojęcia abstrakcyjne oraz jeśli na tej podstawie określi się funkcjonowanie władzy pojęć w jej stosunku do dotychczas znanych pamięci i wyobraźni, będzie można znaleźć podstawy, by orzec, czy zastane pojęcia mogą zostać elementem tworzonych systemu.

¹ *TNL*, II, I, 3, s. 15. Por. też stwierdzenie: „wyobraźnia nasza przechodzi od pierwszej rzeczy do drugiej w przejściu naturalnym, które poprzedza wszelką refleksję i któremu refleksja nie może zapobiec” (*TNL*, I, III, 13, s. 195).

² *TNL*, I, I, 5, s. 28, podkr. – A. G.

³ *TNL*, I, I, 4, s. 27.

Wyjaśnienie zagadnienia relacji pomiędzy pojęciami a treściami doświadczenia Hume rozbija na dwie części. Pierwsza z nich to problem istnienia idei abstrakcyjnych, druga – to kwestia określenia sposobu, w jaki powstają pojęcia. „Idea” to podstawowy termin, za pomocą którego oznaczone zostają wszelkie treści wyobraźni. Treści te są powiązane relacjami kojarzenia w ten sposób, że można uznać, iż nie ma idei, której umysł nie skojarzyłby z inną. Zatem „być ideą” oznacza „pozostawać w związku kojarzeniowym” z innymi ideami. Znaczenie wyobrażenia dane byłoby umysłowi za pośrednictwem rozumu wyznaczającego swymi pojęciami znaczenie poszczególnych, konstytutywnych dla tego wyobrażenia relacji kojarzeniowych. Rozum, wymuszający posługiwanie się strukturą zrozumiałego w języku relacją podmiotowo-orzecznikową, uznałby, że przedmiot, o którym wydawane są sądy, stanowi złożenie podmiotu i przysługujących mu atrybutów. Zgodnie z taką wykładnią idea abstrakcyjna oznaczałaby takie wyobrażenie, od którego niektóre cechy zostają oderwane.

Czemu Hume zaprzecza, pisząc, iż nie ma idei abstrakcyjnych? Powodem ma być, jak twierdzą niektórzy komentatorzy, wprowadzona w *TNL*, I, I, 2 zasada pochodzenia idei od impresji wprowadzona w drugim rozdziale *TNL*, oraz zdroworozsądkowy pogląd, zgodnie z którym impresja i idea są obrazami (*images*). A zatem, skoro doznanie zmysłowe (przynajmniej zgodnie z potocznym rozumieniem jego mechanizmu będącym przesłanką początkowych rozdziałów *Traktatu*) jest zawsze dokładnie określone co do stopnia jakości i ilości, tak samo doświadczana musi być idea. W *Traktacie* znajdziemy potwierdzenie dla tej tezy: idea określona jest na początku jako „mglisty obraz” (*faint image*) impresji (*TNL*, I, I, 1), zaś „obraz w umyśle (*the image in the mind*) jest tylko obrazem określonej rzeczy indywidualnej, choć zastosowanie tego obrazu w naszym rozumowaniu będzie takie samo, jak gdyby był on powszechnikiem (*universal*)”¹. Choć „*image*” wielokrotnie używany jest jako synonim zarówno „impresji” jak i „idei”, trudno pogodzić zdroworozsądkowe podejście początku *TNL* z późniejszymi rezultatami podważającymi możliwość racjonalnego uzasadnienia teorii reprezentowania przez percepcje jakichś domniemanych przedmiotów „zewnętrznych”. „Obraz” zmysłów bądź wyobraźni jest zatem mechanicznym odbiciem takiego przedmiotu tylko w doświadczeniu potocznym, naiwnie realistycznym. W chwili, gdy ten rodzaj doświadczenia zostaje poddany analizie, obraz okazuje się tym, co pojawia się w umyśle, gdy ten obserwuje przepływ doświadczenia² - taka interpretacja doświadczenia jest jednak dostępna z perspektywy całości *TNL*, I.

W początkowych rozdziałach *Traktatu*, w których Hume wprowadza niezbędne pojęcia, nie jest rozstrzygnięty status ani przedmiotów fizycznych, ani relacji wiążących pojęcia „umysłu” i „świata zewnętrznego”, każde podsuwane przez Hume’a rozwiązanie może być interpretowane z dwóch punktów widzenia: zdroworozsądkowego i empirycznego (filozoficznego), które najpełniejszy wyraz znajduje w końcowych partiach I księgi *TNL*. Hume odwołuje się do wyobraźni: „*umysł nie może stworzyć pojęcia (notion) ilości lub jakości, nie tworząc ścisłego pojęcia (notion) ich stopni (...)*. Zauważyliśmy,

¹ *TNL*, I, I, 7, s. 36.

² O. Mounce, dz. cyt., s. 21.

że skoro jakieś rzeczy są różne, to są też rozróżnialne; oraz że skoro jakieś rzeczy są rozróżnialne, to również są różne (...) tezy te są równie prawdziwe w odwróceniu.”¹ Czym jest jednakże „pojęcie”? Hume posługuje się dwoma określeniami – *conception* oraz (jak powyżej) *notion*. Oba terminy stosowane są zamiennie gdy oznaczają pojęcie empiryczne, wywodzone z doświadczenia. Gdy pisze on w przywołanym o „tworzeniu pojęcia”, albo „trudność leży w rozszerzeniu naszych pojęć tak daleko, iżbyśmy tworzyli właściwe pojęcie o molu lub o owadzie tysiąc razy mniejszym niż mól”², stosuje termin *notion* w ten sam sposób, jak powyżej: pojęcie musi odnosić się do funkcjonowania wyobraźni: „pojęcie” odnosi się do dającego się wyodrębnić fragmentu doświadczenia. Termin „pojęcie” zbliżałby się zatem do „percepcji” z tą różnicą, że posiadałby ściśle określoną treść empiryczną.

Przyjrzyjmy się przykładowi podanemu przez samego Hume’a: gdy wyobraźnia podsuwa umysłowi obraz białej marmurowej kuli, nie potrafi ona oddzielić koloru i kształtu. Ale gdy temu wyobrażeniu towarzyszą dwa inne: czarnej marmurowej kuli i sześcianu z białego marmuru, „to znajdujemy dwa odrębne podobieństwa w tym, co, jak się pierwotnie zdawało i jak jest naprawdę, zupełnie nie da się rozdzielić”³. To „rozróżnienie myślowe” (*distinction of reason*) możliwe jest tylko wtedy, gdy wyobraźnia ujmuje więcej obrazów i pochodzi z innej władzy umysłu: rozumu (*reason*). Powszechnik nie jest zatem ideą (poszczególnym obrazem), ale funkcją, jaką spełnia pojedynczy obraz, reprezentując cały zbiór obrazów powiązanych wzajemnym podobieństwem (idea jest „stosowana w mniejszym lub większym zakresie”⁴). W tekście znajdujemy, że problem idei abstrakcyjnej dotyczy tego, „czy w umyśle, który je ujmuje (*in the mind’s conception of them*), są one ogólne, czy szczegółowe”⁵. „Ujmowanie przez umysł” nie może tu być pojęte inaczej niż poprzez odwołanie do funkcji wyobraźni, bowiem tylko ta władza umysłu oznacza operacje na ideach (a poszukiwana jest idea abstrakcyjna). Jednakże wyobraźnia jednocześnie „ujmuje” (czy też „współ-ujmuje” od łac. *con-cipio*) nie tylko jakiś odrębny przedmiot (ideę)⁶, ale też dzięki związkom kojarzeniowym z łatwością przechodzi pomiędzy kolejnymi ideami. Od czego miałyby abstrahować domniemana idea oderwana? Przywołując idee szczegółowe, wyobraźnia, zestawiając rozmaite dane może wskazywać na podobieństwo pomiędzy nimi. Idee szczegółowe są jednocześnie poszczególnymi „obrazami” i spletem związków kojarzeniowych z innymi ideami. Abstrakcyjne może być tylko pojęcie (*notion, conception*) będące sposobem, w jaki umysł dzięki nawykowi potrafi odtworzyć związki kojarzeniowe łącząc je (znów na zasa-

¹ *TNL*, I, I, 7, s. 34.

² *TNL*, I, II, 1, s. 47

³ Tamże, s. 42.

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ *TNL*, I, I, 6, s. 32.

⁶ Hume ściśle rozróżnia pomiędzy pojęciem „przedmiotu” (*object*), którym może być każda percepcja będąca dla umysłu czymś samoistnym (a zatem substancją, zgodnie z definicją zawartą w *TNL*, I, I, 6, s. 31), a „rzeczy” (*thing*), które opisuje wynik syntezy wyobraźni, który zgodnie z potocznym (naturalnym) opisem doświadczenia odpowiada „rzeczy” niezależnej wobec umysłu

dzie kojarzenia) z pewną impresją (np. usłyszanym słowem). *Conception* to zwykle¹ nie czasownikowe *conceiving*, ujmowanie, czy pojmwowanie, ruch wyobraźni, ale jej bieg zatrzymany na chwilę po to, by umysł (*mind*) mógł odtworzyć jego trasę pomiędzy poszczególnymi ideami, wyznaczoną np. relacją podobieństwa („idee są wzajemnie powiązane w pojęciu (*in the conception*)”²). W ten sposób pytanie o idee abstrakcyjne przekształca się w problem, jak poszczególne słowa łączą się z doświadczeniem empirycznym.

Skoro umysł (*mind*) posługuje się terminami ogólnymi, chociażby takimi, jak te, za pomocą których spisany jest *Traktat*, to jak możliwe jest wydawanie sądów zbudowanych z ogólnych pojęć, skoro odnoszą się one do doświadczenia, będącego czymś niestałym, zmiennym i, przede wszystkim, partykularnym? Chociaż idea wyobraźni jest zawsze czymś szczegółowym, co, podobnie jak impresje zmysłowe, posiada „ściśle określony stopień ilości i jakości”, to „może ona reprezentować inne, w których odmienny jest ściśle określony stopień ilości i jakości”³. Tym samym abstrakcyjne określenie, powiedzmy: „zieleń”, odwołuje się do idei pewnych konkretnych przedmiotów o określonym odcieniu, kształcie i wielkości, choć w potocznym użyciu zazwyczaj nie ma potrzeby, aby dokładnie je wskazywać. Nieco inaczej jest, gdy znaczenie pewnego pojęcia abstrakcyjnego wymaga wyjaśnienia: wtedy trzeba wskazać na konkretne treści przez nie reprezentowane oraz związki pomiędzy nimi. Hume zauważa, że różnica pomiędzy tymi dwoma sposobami posługiwania się pojęciami empirycznymi polega na nawyku umysłu. Tam, gdzie ustalił on gromadzenie określonych, podobnych treści wywoływane jakimś pojęciem, tam nie ma potrzeby odwoływać się do konkretnych idei (wyobrażeń) lub impresji (wspomnień bądź zawartości bieżącego doświadczenia zmysłowego). W przeciwnym wypadku dopiero zebranie materiału wyobraźniowego daje możliwość porównania w wyobraźni tych jakości, które są do siebie podobne: dla umysłu, który ma do czynienia z percepcjami, oznacza to wykształcenie nawykowego odwoływania się do tego, co podobne bądź pozostające w relacjach styczności w czasie i przestrzeni albo przyczynowości. Ujmijmy rzecz nieco inaczej: doświadczenie jest możliwe tylko o tyle, o ile na poziomie wyobraźni łączącej i zestawiającej ze sobą materiał, da się zauważyć pewne prawa (tzn. prawa kojarzenia), natomiast niejako na drugim planie następuje przełożenie treści ujętych przez wyobraźnię na język terminów abstrakcyjnych: regułą kojarzenia idei odpowiadają w umyśle (rozumie – *reason*) związki pomiędzy poszczególnymi pojęciami. Podobnie jak pojedynczy obraz staje się fragmentem doświadczenia tylko wtedy, gdy wyobraźni dane są związki kojarzeniowe pomiędzy poszczególnymi ideami prostymi konstytuującymi ten obraz, tak słowo zyskuje swe znaczenie odsyłając do innych słów, które wiążą się w system języka. Nazwy, którymi umysł posługuje się w odniesieniu do doświadczenia nie są z reguły nazwami własnymi, za pomocą której wskazywany jest pewien przedmiot, ale terminami ogólnymi. Relację pomiędzy doświadczeniem em-

¹ Zdarza się jednak (jak w powyższym przykładzie), że pisząc o tworzeniu pojęć abstrakcyjnych Hume posługuje się pojęciem „*conception*” w znaczeniu odczasownikowym, co polscy tłumacze oddają jako „ujmowanie”.

² *TNL*, I, I, 7, s. 34, *THN*, s. 66.

³ *TNL*, I, I, 7, s. 37.

pirycznym a pojęciem abstrakcyjnym Hume ujmuje w sposób następujący: „Gdy znaleźliśmy podobieństwo między wieloma rzeczami, z którymi się często spotykamy, wówczas stosujemy tę samą nazwę do nich wszystkich bez względu na to, jakie różnice możemy zauważyć, co się tyczy stopnia ich ilości i jakości, i bez względu na inne różnice, jakie mogą zachodzić pomiędzy nimi.”¹ Opisana relacja odpowiada tylko jednemu aspektowi doświadczenia: dostrzegając podobieństwo pomiędzy nowopoznanymi przedmiotami – np. kwiatami – umysł może posłużyć się nazwą („tulipan”) na oznaczenie tego, pomiędzy czym wyobraźnia dostrzega związek, którego znaczenie dane jest dzięki pojęciu „podobieństwo”, po to, aby wyodrębnić pewne związki idei spośród innych. Pełne znaczenie tego, co dane w postaci impresji i idei, nie jest jeszcze dostępne: dla wyobraźni łączącej zjawiska na podstawie związków kojarzeniowych, „tulipan” może połączyć się z wieloma innymi ideami. Zjawisko, które dane jest w postaci idei „tulipana” może reprezentować konkretny przedmiot, pewien określony gatunek kwiatu, roślinę, organizm żywy, czy szczególny odcień koloru. Swobodna gra wyobraźni może również sprawić, że ta sama idea nasunie wyobrażenie grządki pełnej kwiatów (kojarząc wedle styczności w czasie i przestrzeni), czy odeśle do „przyczyny”, jaką w tym przypadku jest osoba ogrodnika. Kojarzenie według tych reguł przez wyobraźnię jest w pełni zrozumiałe dopiero zapośredniczone siatką pojęć dostarczonych przez rozum.

2. 6 Rozum: *reason* i *understanding*

Zauważyliśmy już, że wyróżnione dotychczas władze umysłu określane są na podstawie funkcji, jakie pełnią w doświadczeniu (dokładniej: w stosunku do doświadczenia danego umysłowi w formie percepcji i związków pomiędzy nimi). Dotychczasowa analiza każe widzieć władzę pojęć, jako związaną z wyobraźnią rozumianą jako władza (funkcja) idei. Hume wyróżnia dwie władze umysłu, które określa odpowiednio *reasoning* i *understanding*, a które w polskim tłumaczeniu zostają oddane jako „rozum”. Ponieważ, jak wkrótce zobaczymy, znaczenie obu pojęć konstryuuje się w relacji do pojęcia „wyobraźni”, przypomnijmy, że temu ostatniemu terminowi Hume nadaje dwojakie znaczenie: „Gdy przeciwstawiam wyobraźnię pamięci, mam na myśli władzę, z której pomocą tworzymy nasze bardziej mgliste idee. Gdy zaś przeciwstawiam ją rozumowi (*reasoning*), to mam na myśli tę samą władzę, wyjąwszy tylko te nasze rozumowania (*reasonings*), które podają dowód lub ustalają prawdopodobieństwo”². Zarówno pamięć jak i wyobraźnia to władze intuitywne, dzięki nim dostępny jest materiał doświadczenia. Wyobraźnia w sensie szerszym to, jak pisałem wcześniej, władza „wychwytywania” i kojarzenia ze sobą idei: „Gdy obie rzeczy są dane bezpośrednio zmysłom wraz ze stosunkiem, nazywamy to raczej percepcją niż rozumowaniem”¹. „Rozumowanie” nie może dotyczyć niczego poza ideami, bowiem sam „*reason*” nie jest oglądem (percypowaniem – *perception*, ani ujmowaniem –

¹ Tamże, s. 36.

² *TNL*, I, III, 9, s. 157.

conceiving), ale odkrywaniem i porównywaniem związków pomiędzy tym, co percypowane. „Wszystkie rodzaje rozumowania (*reasoning*) polegają nie na czym innym niż na *porównaniu* i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakie dwie lub więcej rzeczy (*objects*) pozostają do siebie.”². Rozumowanie może dotyczyć takich związków pomiędzy ideami, które wyznaczone są całkowicie przez poszczególne idee: podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i ilości, stosunki ilościowe lub liczbowe. Rozumowanie tego rodzaju (demonstratywne) oparte jest na zasadzie sprzeczności, zaś wydawane sądy są jedynie warunkowe: o ile wyobraźnia postrzega określone idee, o tyle (skoro idee są zawsze partykularne i w pełni określone, nie istnieją idee abstrakcyjne) rozum jest w stanie określić związki pomiędzy nimi. Na czym polega w tym przypadku sposób dowodzenia przez rozum? Związki kojarzeniowe prowadzą do nałożenia na siebie fragmentów ciągu zjawiających się percepcji (zjawiać mogą się w innym porządku niż jednoznacznie określony porządek następstwa czasowego właściwy pamięci), dzięki czemu wyobraźnia jest w stanie łączyć poszczególne doświadczenia w sposób, który *reason* oznacza mianem poszczególnych stosunków. „Rozumowanie demonstratywne” jest potwierdzeniem procesów wyobrażeniowych a jego prawdziwość opiera się jedynie na zasadzie sprzeczności. Doprecyzowuje ono kojarzenie materiału doświadczenia: ciąg doznań zostaje podporządkowany pojęciom. Wyobraźnia co prawda jest w stanie wiązać, dokonywać asocjacji, a także dzielić idee złożone i proste, ale mechanizm kojarzenia nie jest najczęściej dany umysłowi bezpośrednio: doznania są dla umysłu percepcjami, ciąg wolnych skojarzeń, jeżeli ma być dla umysłu zrozumiały, musi zostać poddany obróbce *rozumu*: umysł wie dlaczego pewne doznania mogą układać się w rozmaite związki. Pewność, jaką uzyskuje *reason* nie bierze się z „wewnątrz” – *reason* nie ogląda, ale ogranicza się do wyciągania wniosków i dowodzenia opartego na danych wyobraźni³. Właściwą domeną *reason* w pierwszym znaczeniu są: arytmetyka oraz wszelkie sądy analityczne sprowadzające się do odnalezienia w wyobraźni odpowiednich idei. *Reasoning* – rozumowanie to czynność umysłu polegająca na operacjach pojęciowych, których każdy ciąg może być uznawany za prawdziwy, o ile nie zawiera w sobie sprzeczności.

Nieco inaczej przebiega rozumowanie „moralne, tj. takie, które dotyczy faktów i istnienia”⁴, oparte na prawdopodobieństwie. W tym przypadku *reason* nie ma do czynienia z „kompletem danych” przedstawionych mu przez wyobraźnię. „Istnieniu zewnętrznemu”, które dla umysłu miałoby znaczyć coś innego niż zjawianie się idei, nie odpowiada żadna odrębna idea „istnienia jako takiego”: „jest” zawsze oznacza, że „jest” dana treść jakiejś percepcji. Widać to wyraźnie, gdy Hume pisze, że „idea istnienia (...) jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące”⁵. Dlatego rozumowanie dotyczące czegokolwiek innego niż związki pomiędzy danymi umysłowi percepcjami różni się nie

¹ *TNL*, I, III, 2, s. 101.

² *TNL*, I, III, 2, s. 101, *THN*, s. 121.

³ D. Garrett, dz. cyt., s. 25.

⁴ *BR*, IV, s. 44.

⁵ *TNL*, I, II, 6, s. 93.

materiałem doświadczenia, ale sposobem, w jaki konstytuowany jest sąd. Towarzyszące sądowi egzystencjalnemu przeświadczenie nie jest ideą, ale jej „szczególnym sposobem tworzenia”: dwuaspekto-
wy charakter każdego doznania, które jest jednocześnie zmysłowe i afektywne, powoduje, że dla ro-
zumu operującego zmysłowym materiałem doświadczenia takie pojęcia jak „idea istnienia” i „idea
istnienia zewnętrznego” muszą znaczyć to samo: oba terminy odsyłają *reasoning* do wyobraźni z jej
zasobem idei, ta jednak nie potrafi odróżnić odpowiednich percepcji. Jednakże różnica ta istnieje nie
jako wyprowadzana przez *reason*, ale dana mu dzięki specyficznemu doznaniu określanemu jako
przeświadczenie.

Jak możliwe jest rozumowanie? Gdy Hume stwierdza, że posługiwanie się pojęciami zasadza
się na nawyku¹, odwołuje się tym samym do zasad kojarzenia: wyobraźnia dokonuje asocjacji pomię-
dzy dwiema percepcjami aktualnie słyszonym dźwiękiem a inną percepcją. Dopiero dzięki „częstym
spotkaniom z rzeczą” wyobraźnia może ustalić podobieństwo pomiędzy poszczególnym doświadcze-
niami. Zasada kojarzenia, do której odwołuje się Hume, nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób możliwe
jest stosowanie relacji pomiędzy doświadczeniem empirycznym (np. ciągiem wyobrażeń) a pojęciami.
Przedmiot rozumowania musi być w jakiś sposób dany, a wszelki materiał, będący „pożywką” dla
rozumowania musi pochodzić z doświadczenia.

Powraca tym samym pytanie o to, czy każde niesprzeczne konstrukcje *reason* należy uznać za
prawdziwe? Ujmijmy to pytanie w sposób inny: czy rozumowania Hume’a zawarte w *Traktacie* nie są
dowolnym, byle niesprzecznym ciągiem pojęć rozumowań – kolejną hipotezą w znaczeniu, jakie temu
terminowi nadał Newton? Chyba jednak nie. Po pierwsze, filozofia nie jest zbiorem sądów analitycz-
nych: z wprowadzonych początkowych pojęć „percepcji”, „idei” czy „impresji” nie wynika dalszy
ciąg rozumowań. Po drugie rolę „kontrolera” przeprowadzanych rozumowań spełnia u Hume’a odwo-
ływanie się do doświadczenia potocznego. Dla umysłu takim ogniwem pośredniczącym pomiędzy
„wyobraźnią” i „rozumowaniem” jest odrębna władza umysłu: „rozumienie” – „*understanding*”.
Związki pojęciowe odkrywane w ciągu rozumowań należy przełożyć na doświadczenie, w przeciwnym
razie pozostaną pustymi znakami, pod które nie można podłożyć żadnej treści empirycznej – o
tym, czy dany ciąg znaków rozumowania odnosi się do doświadczenia, rozstrzyga rozumienie.

Sam Hume używa tego pojęcia w szeregu znaczeń. W znaczeniu podstawowym *understanding*
oznacza przede wszystkim ludzki umysł – w zakres *understanding* wchodziłyby zatem takie władze,
jak pojmowanie (*conceiving*), wydawanie sądów (*judgment*), rozumowanie (operacje na pojęciach –
reasoning)². Takie ujęcie *understanding* jest zgodne z zawartością zarówno pierwszej książki *Traktatu*,
jak i *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, w których tytułach się pojawia³. Pojęcia odnajdowane w

¹ „Gdy znaleźliśmy podobieństwo między wieloma rzeczami, z którymi się często spotykamy, wówczas stosu-
jemy tę samą nazwę do nich wszystkich bez względu na to, jakie różnice możemy zauważyć.” (*TNL*, I, I, 7, s.
36).

² *TNL*, I, III, 7, s. 130.

³ Tak np. tłumaczy ów termin Cz. Znamierowski w pierwszym wydaniu swego przekładu: pierwsza księga *Trak-
tatu* nosi tytuł *O umyśle*.

obrębie *TNL*, I składałyby się na „*understanding*” – termin oddawany w polskich tłumaczeniach także jako „inteligencja”¹ i „umysł”² – władza poznawcza w odróżnieniu od uczuć (*passions*). Jeśli zatem zawrzyć tytułom, jakie swym dziełom nadaje Hume, najogólniejszym znaczeniem *understanding* jest umysł poznający samego siebie i swą relację do świata.

Nieco dokładniejsze określenie *understanding* odnajdujemy w *TNL*, I, III, 12. Hume pisze tam: „oczywiste jest w tym rodzaju rozumowania [tj. rozumowania opartego na prawdopodobieństwie], że gdyby przeniesienie przeszłości w przyszłość opierało się jedynie na wniosku wysnutym przez rozum (*understanding*), to nigdy nie mogłoby ono dać przeświadczenia lub poczucia pewności”³. *Understanding* oznacza operacje pojęciowe w odniesieniu do danych naocznych jednakże z wyłączeniem funkcji, jaką w rozumowaniu moralnym odgrywa przeświadczenie. W tym sensie „*understanding*” przeciwstawia się „*reasoning*”, bowiem „rozumowanie” może dotyczyć zarówno związków pomiędzy ideami, jak i faktów (ale wtedy warunkiem wydania sądów jest przeświadczenie). Hume zbliża się zatem do takiego rozumienia *understanding*, jakie odnajdujemy u Locke’a, który tą nazwą określa władzę poznawczą przeciwstawioną woli. W Lockowskich *Rozważaniach* czytamy: „Moc postrzegania (*perception*) nazywamy rozumem (*Understanding*). Postrzeżenia (*perception*), które są aktem rozumu, są trojakiego rodzaju: 1. postrzeżenia idei w naszej świadomości; 2. postrzeżenie znaczenia znaków; 3. postrzeżenie związku albo jego braku, zgodności albo niezgodności, jaka zachodzi między tymi lub innymi naszymi ideami. Wszystkie te idee przypisuje się rozumowi, czyli mocy postrzegania, jakkolwiek zwyczaj językowy pozwala mówić o rozumie tylko w dwu ostatnich przypadkach”⁴. Jednakże Hume inaczej niż Locke ujmuje trzy akty *understanding*: pojmowanie, sądzenie i rozumowanie. Pojmowanie (*conception*) to „proste ujęcie (*survey*) jednej lub wielu idei”, sądzenie (*judgment*) nie polega na wiązaniu poszczególnych idei, bowiem w sądach egzystencjalnych nie są łączone dwie idee: przedmiotu i domniemanej idei jego istnienia, sąd taki opiera się na jednej tylko idei, która dla umysłu jest już czymś istniejącym, której towarzyszy przeświadczenie. Z kolei rozumowanie nie wprowadza kolejnej idei pośredniczącej pomiędzy parą idei: rozum nie może „wstawiać” takiej idei pomiędzy przyczynę i skutek, bowiem idee może dostrzec tylko wyobraźnia, ta jednak dostrzega jedynie dwie poszczególne idee przyczyny i skutku, natomiast precyzyjnie rzecz ujmując nie ma idei przyczynowości jako takiej: rozumowanie posługuje się pojęciem, które nie odnosi się bezpośrednio „idei przyczynowości”, ale oznacza dla umysłu bardziej złożone operacje wyobraźni. „Co się tyczy tych trzech aktów rozumu (*understanding*), to możemy stwierdzić ogólnie, że gdy je ujmujemy we właściwym świetle, to wszystkie one sprowadzają się do pierwszego aktu i nie są niczym innym niż szczególnymi sposobami ujmowania myślowego rzeczy (*conceiving*).”⁵ Sprowadzenie trzech operacji *understanding*

¹ *BR*, IX, s. 129.

² *TNL*, I, III, 2, s. 103.

³ *TNL*, I, III, 12, s. 186.

⁴ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. I, s. 321.

⁵ *TNL*, I, III, 7, s. 130.

do różnych rodzajów ujmowania rzeczy (czyli dla umysłu tego, co w doświadczeniu wyodrębnione i co pozostaje w relacjach do innych „rzeczy”) może oznaczać, że pojęcie to może zastępować dotychczas stosowaną „wyobraźnię”. Jednak nie w całej rozciągłości. Jak wiemy, umysłowi znaczenie „wyobraźni” dane jest z jednej strony poprzez rozumowe odniesienie do powiązanych zasadami kojarzenia idei, z drugiej jako siedlisko uczuć. „Rozumienie” to władza poznawcza, przeciwstawiona „wyobraźni” w tym jej zakresie, w jakim przekonanie kształtuje rozumowanie moralne. Dlatego, gdy Hume pisze o wnioskowaniu o relacji przyczynowo-skutkowej, przeciwstawia *understanding* wyobraźni utożsamiając ją z kolei z rozumem (*reason*): „Ponieważ okazuje się, że przejście od impresji, która jest aktualnie dana pamięci lub zmysłom, do idei tej rzeczy, którą nazywamy przyczyna albo skutkiem, że przejście to jest oparte na *doświadczeniu przeszłym* i na naszym przypomnieniu tego, iż te rzeczy stale były ze sobą powiązane, przeto powstaje następujące pytanie, a mianowicie: czy doświadczenie tworzy te idee z pomocą rozumu (*understanding*), czy też wyobraźni; czy rozum (*reason*) to sprawia, iż robimy to przejście, czy też pewne powiązanie kojarzeniowe i pewien stosunek między przedstawieniami.”¹ Umysł poszukujący znaczenia pojęć „przyczyna” czy „skutek” próbuje odnaleźć w danym mu dotychczas doświadczeniu podstaw dla wyprowadzenia zasady, zgodnie z którą ogół zjawisk, także tych, które dopiero będą doświadczone, da się opisać w kategoriach przyczynowości. Doświadczenie to jednakże nie dostarcza takich podstaw: rozumowanie przyczynowo-skutkowe nie zamknięte w obrębie dostępnych umysłowi dotychczasowych percepcji musi oprzeć się na przeświadczeniu, że „bieg zdarzeń natury pozostaje zawsze ten sam” – ale rozumowanie tego rodzaju nie będzie nigdy pewne w sposób, w jaki pewne są prawdy rozumowania demonstratywnego. Natomiast „gdyby przeniesienie przeszłości w przyszłość opierało się jedynie na wniosku wysnutym przez rozum (*understanding*), to nigdy nie mogłoby ono dać przeświadczenia lub poczucia pewności”².

Ten przegląd dostępnego umysłowi materiału empirycznego dobrze ukazuje znaczenie władzy *understanding*. Oto rozum (*reason*) posługując się pojęciami napotyka pojęcie związku przyczynowo-skutkowego utworzone w efekcie nieuniknionego uogólnienia doświadczenia potocznego. Chcąc zrozumieć jego znaczenie, umysł musi odnaleźć treść empiryczną, do której się ono odnosi i podstawić ją pod to pojęcie. Proces „podstawiania treści pod pojęcie”, niezbędny do wydawania sądów, Hume nazywa właśnie rozumieniem:

„Niepodobna rozumować (*reason*) słusznie, nie rozumiejąc (*without understanding*) dokładnie idei, której tyczy się nasze rozumowanie; i niepodobna dokładnie rozumieć (*understand*) jakiegokolwiek idei, nie doszukując się jej pochodzenia i nie badając tej pierwotnej impresji, z jakiej ona powstaje.”³

¹ *TNL*, I, III, 6, s. 120, *THN*, s. 137.

² *TNL*, I, III, 12, s. 186,

³ *TNL*, I, III, 2, s. 103, *THN*, s. 122.

„Rozumienie” można zatem uznać za pewien aspekt wyobraźni w jej szerszym znaczeniu¹. Tam, gdzie pewne doświadczenie ogranicza się do poznania intuicyjnego, gdzie treści nie muszą być przekładane na pojęcia, tam poznanie ogranicza się do operacji rozumienia – w ten sposób dzięki doświadczeniu można np. rozumieć, jak łączyć ze sobą kolory, aby tworzyły harmonijną całość, można rozumieć pewne zachowania (np. gdy ktoś marszczy brwi, należy w danej sytuacji zrozumieć, że powodem jest jego irytacja), wreszcie: rozumieć pojęcie to potrafić wskazać empiryczną treść, do której się ono odnosi – podstawić odpowiednie idee i impresje.

Mechanizm sądu, jaki może wydać umysł, jest zatem dwuetapowy. Po pierwsze, z pojęciem („nazwą ogólną lub oderwaną”²) zostaje skorelowana odpowiednia idea bądź impresja. Dokładniej rzecz ujmując, należało by powiedzieć, że skorelowany jest pewien wycinek doświadczenia, który dla wyobraźni jest zbiorem idei i łączących je relacji (oraz impresji refleksywnych – uczuć). *Understanding* jako rozumienie będące sposobem „ujmowania myślowego” (*conception*) percepcji (przedmiotów – *objects*) pozostających w relacjach, podstawią treść pod pojęcie korzystając ze związków kojarzeniowych wyobraźni. Treścią taką jest co prawda indywidualna idea, ale pełniąca funkcję reprezentowania innych idei, przy czym to właśnie rozumienie określa właściwy zakres reprezentacji. „Tak na przykład, gdybyśmy wzięli słowo ‘trójkąt’ i utworzyli ideę indywidualną trójkąta równobocznego jako odpowiadającą tej nazwie, i gdybyśmy następnie stwierdzili, że *trzy kąty trójkąta są sobie równe*, to inne idee indywidualne trójkąta równoramiennego i równobocznego, któreśmy pierwotnie pominęli, natychmiast zaczęłyby się tłoczyć i sprawiłyby, że spostrzeżelibyśmy, iż to twierdzenie jest tutaj fałszem, choć jest prawdą w odniesieniu do idei, którą pierwotnie byliśmy wytworzyli.”³

Drugim etapem wydawania sądu jest rozumowanie ustalające związki pomiędzy pojęciami bądź stwierdzające zaistnienie pewnego faktu. Pamiętajmy, że w pierwszym przypadku sąd oparty jest na zasadzie sprzeczności (i wyrażony czterema stosunkami, których prawdziwość zależy od samych idei), zaś w drugim jedynie na rozumowaniu prawdopodobnym (i stosunkach przyczynowości, styczności w czasie i przestrzeni oraz tożsamości). Gdy porównywane są dwa pojęcia, *reason* musi odwołać się do władzy *understanding* aby zrozumieć te pojęcia podstawiając pod nie odpowiednie idee. Przykładem wiedzy pewnej jest arytmetyka operująca na naoczności przestrzeni – w odniesieniu do idei czasu i przestrzeni „cokolwiek *wydaje się (appears)* niemożliwe i sprzeczne przy porównywaniu tych idei, to musi być *rzeczywiście* niemożliwe i sprzeczne, i od tej konsekwencji nie można się obronić ani przed nią wymknąć”⁴. „*Apperance*”, „wydawanie się”, czy „zjawianie” nie oznacza w tym przypadku niepewności, ale „zjawianie się”, „obecność” idei w umyśle, zgodnie ze znaczeniem, jakie wyrażeniom „*make appearance*”, „*appear*” zostaje nadane od samego początku *THN*. Sąd (*judgment*) i sądenie (*judging*) będące rodzajem pojmowania (*conceiving*) możliwe są poprzez współujmowanie

¹ D. Garrett, dz. cyt., s. 29.

² *TNL*, I, I, 7, s. 37.

³ Tamże.

⁴ *TNL*, I, II, 2, s. 48.

pewnych percepcji (dokładniej: pomiędzy poszczególnymi klasami percepcji wyznaczonymi przez *understanding*) dzięki odesłaniu do pewnej zasady, potwierdzone o tyle, o ile umysł rozumie znaczenie użytych pojęć. Sprzeczność jest dla umysłu zawieszeniem sądu, gdy niemożliwe jest współjumowanie percepcji zgodnie z propozycją *reason*, który napotyka pewne połączenie pojęć. Propozycja ta „sprawdzana” jest następnie przez *understanding*, do którego należy ostateczny werdykt. Cała procedura ma również swój wymiar afektywny: „to, co idzie po linii naszych skłonności przyrodzonych (*natural propensities*), albo wewnątrz nas zbiega się z ich tendencjami, to z pewnością daje wyraźną przyjemność”¹. Gdy zachodzi sprzeczność, tak jak pomiędzy pojęciem identyczności podobnych do siebie percepcji, a ich przerywanym istnieniem w orzekaniu identyczności przedmiotów zewnętrznych (problem rozpatrywany w *TNL*, I, IV, 2), „umysł musi czuć się nieswojo i będzie całkiem naturalnie szukał wyzwolenia z tego uczucia”². Sąd polegający na połączeniu idei (wyobraźni) w pojęciu (dzięki *understanding*) i wykazaniu związków pomiędzy pojęciami (*reasoning*) jest źródłem przyjemności jako zgodny ze „skłonnościami”, zaś doświadczenie może w ogóle mieć miejsce dzięki związaniu kolejnych funkcji doświadczenia. W przeciwnym wypadku *understanding* nie odnajduje właściwych idei, które umożliwiałyby wydanie sądu, poszczególne funkcje doświadczenia nie zostają zespolone, zaś właściwe funkcjonowanie umysłu zostaje „zawieszony” w sposób analogiczny do tego, którego opis odnajdujemy w *TNL*, I, IV, 7.

Drugi rodzaj rozumowania, określony jako rozumowanie prawdopodobne, dotyczy faktów i istnienia. Idee i impresje wyobraźni, zmysłów i pamięci tworzą „rodzaj systemu, który obejmuje wszystko, co, jak sobie przypominamy, było kiedyś dane bezpośrednio bądź naszej percepcji wewnętrznej, bądź naszym zmysłom, (...) lecz umysł tu się nie zatrzymuje. Znajdując bowiem, że z tym systemem percepcji wiąże się inny przez nawyk lub, jeśli chcecie, przez stosunek przyczyny i skutku (...) tworzy z nich nowy system, któremu daje dostojny tytuł *realności*. Pierwszy z tych systemów jest przedmiotem pamięci i zmysłów, drugi jest przedmiotem sądu.”³ Pojęcie „realności” obejmuje niezależne w stosunku do umysłu istnienie przedmiotów „zewnętrznych”. Sąd dotyczący faktów musi respektować zasadę sprzeczności, która jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym wydania takiego sądu. Warunkiem wystarczającym jest nieracjonalne przeświadczenie o istnieniu „przedmiotów” należących do „świata”. WPrzy tym wszystkie funkcje doświadczenia również zostają zespolone: świat, jaki przedstawia się umysłowi, musi tworzyć spójną całość, rzeczy (*things*), zsintezowane przez wyobraźnię z jej przedmiotów (*objects*), stanowią system doświadczenia, pomiędzy którego elementami można wskazać zrozumiałe związki (np. w oparciu o relacje czasowo-przestrzenne i przyczynowo-skutkowe).

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 269.

² Tamże.

³ *TNL*, I, III, 9, s. 145.

2. 7 Zmysły i wyobraźnia: przestrzeń i czas

Dotychczasowa procedura pozwala pewne konstrukcje rozumu odnieść do materiału doświadczenia, by poprzez określenie władzy rozumienia ukazać możliwość odniesienia pojęć do treści empirycznej. Zauważmy, że prowadzona do tej pory analiza ludzkiego umysłu nie pozwala na dokładne określenie zmysłowości jako władzy odrębnej od wyobraźni. Jedynym poczynionym przez Hume'a rozstrzygnięciem jest określenie idei prostych jako dokładnych kopii (*exact copies*) czy reprezentacji (*representations*)¹ prostych impresji. Wstępny podział percepcji wskazuje na różnice żywości pomiędzy dwoma rodzajami percepcji, lecz różnica ta, jak widzieliśmy podczas omawiania związku pomiędzy danymi tworzącymi pamięć, towarzyszy różnicy doznania uczuciowego. W związku z tym, że wyodrębnienie danych czysto zmysłowych w ich relacji do wyobraźni jest dotychczas jedynie zasygnalizowane w analizie pamięci i relacja pomiędzy dwiema klasami percepcji zostaje z góry rozstrzygnięta poprzez wprowadzenie powyższego rozstrzygnięcia pochodzenia idei od impresji, należy oczekiwać, że obraz funkcji władz umysłu zostanie uzupełniony.

Pozostawienie opisu zmysłowości na koniec przeglądu wszystkich władz składających się na rozumienie (w znaczeniu szerszym, odpowiadającym tytułowi pierwszej księgi *Traktatu i Badań*) nie może dziwić – to, co umysłowi dane jest jako bezpośrednie doznanie zmysłowe, może być opisywane jedynie od strony „myśli bądź świadomości”². Jakkolwiek znaczenie terminów „myśl”, „świadomość” pozostaje długo niezdefiniowane i dane jedynie intuicyjnie, to punktem wyjścia jest opis tego, co dane, co konstytuuje to, co zwykle zwie się „świadomością”, „myślą” czy „umysłem”. To jednakże, co tworzy władzę zmysłowości, jest ściśle związane z wyobraźnią, a pośrednio także z pamięcią.

We fragmencie I, I, 1 czytamy, że „idee i impresje zdają się zawsze odpowiadać sobie wzajemnie” oraz, że w odniesieniu do percepcji prostych reguła ta „obowiązuje bez wyjątku i że każda prosta impresja ma odpowiadającą jej ideę”³. Zasada ta w mocniejszy sposób określa różnicę idei i impresji niż omawiana wcześniej różnica siły i żywości, dopuszczająca różne stopnie podobieństwa obu rodzajów percepcji⁴. Jaki jest status zasady pochodzenia idei od impresji? Nie może być ona wywiedziona w sposób konieczny w oparciu o cztery stosunki rozumowe. Po pierwsze jej przeciwieństwo nie jest wewnątrznie sprzeczne, umysł może w rozumowaniu posłużyć się zasadą odmienną (tj. wrodzoności idei), która, choć podważona przez metodę eksperymentalną, sama w sobie sprzeczna nie jest. Poza tym zasada pochodzenia jest związana z pojęciem przyczynowości, którego znaczenie, jak dowodzi Hume w *TNL*, I, III, a zwłaszcza w *BR*, IV, nie da się wyprowadzić z czterech stosunków gwarantujących zbudowane wiedzy pewnej. Po trzecie, Hume wskazuje na okoliczność, w której zasada ta nie

¹ *THN*, I, I, 7, s. 36.

² *TNL*, I, I, 2, s. 21.

³ *TNL*, I, I, 1, s. 15-16.

⁴ Zob. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, wyd. cyt., s. 53.

obowiązuje. Oto w przypadku szeregu stopniowo zmieniających się odcieni pewnego koloru może zdarzyć się tak, że wszystkie za wyjątkiem jednego dane były umysłowi w postaci impresji. Pomimo braku odpowiedniego wrażenia (impresji) wyobraźnia może przedstawić obraz (ideę) brakującego odcienia. Przypadek ten, choć „tak osobliwy, że nie warto liczyć się z nim”¹ na tyle jednak nie dawał Hume’owi spokoju, że pomimo poczynionych skrótów w późniejszych *Badaniach*, wzmiankę o nim znajdziemy zarówno w *TNL*, jak i w *BR*. Rzecz jasna unikalność tego zjawiska polega raczej na fakcie, że jego wytłumaczenie jest pojedyncze, niż na tym, że pojedynczy jest podany przykład brakującego odcienia błękitu: w każdym rodzaju doznania zmysłowego można wskazywać na przykłady analogiczne: specyficznego tonu dźwięku, odcienia smaku itp. Przywołajmy na chwilę tezę o różnicy pomiędzy impresjami i ideami polegającą na stopniu siły i żywości. Niektórzy krytycy są zdania, że określenie siły i żywości służy Hume’owi przede wszystkim do zaakcentowania podobieństwa pomiędzy dwoma rodzajami percepcji². Hume wyraźnie podkreśla, że różnica nie dotyczy treści doświadczenia, ale jego formy³. Te same zmysłowe „treści”, które jako idee są porównywane, rozkładane i ponownie łączone w procesach kojarzenia, gdy dane są jako impresje, nie pozwalają określić tak ścisłych granic.

Powróćmy do tekstu *Traktatu*. We fragmencie pochodzącym z drugiej księgi czytamy: „Idee można porównać z rozciągłością i twardością materii; impresje zaś, zwłaszcza refleksyjne, można porównać do barw, smaków, zapachów oraz innych jakości zmysłowych. Idee nigdy nie dopuszczają całkowitego z innymi połączenia; każda ma pewnego rodzaju nieprzenikliwość, dzięki której wykluczają się one wzajemnie i zdolne są tworzyć całość złożoną przez to, że się ze sobą wiążą, nie zaś przez to, że się mieszają. Z drugiej strony impresje i uczucia mogą się stapiać ze sobą całkowicie; i podobne barwom mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne uczucie zatracą się w całości się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje jako całość.”⁴ „Płynność” impresji decyduje nie tylko o bogactwie ludzkiego życia uczuciowego, ale też jest w pewien sposób cechą zmysłowości jako takiej. Cecha ta pozwoliła D. Garrettowi na sformułowane możliwe rozwiązanie kwestii brakującego odcienia. Zauważmy, że opisane przez Hume’a zjawisko dotyczy tylko tych percepcji, które są do siebie podobne i które umysł „rozumie” – *understanding* dzięki porównywaniu idei w wyobraźni potrafi ująć całą klasę idei podobnych w taki sposób, że pewna pojedyncza percepcja pełni funkcję idei abstrakcyjnej, dzięki wskazywaniu na całą klasę. To właśnie ściśle podobieństwo, argumentuje Garrett, oraz „płynność” impresji powodują, że dwie najbardziej podobne impresje znajdujące się po dwóch stronach „luki” (brakującej impresji) mogą się „zmieszać” tworząc wyobrażenie

¹ *BR*, II, s. 22.

² S. Tweyman, *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, The Hague 1974, s. 33-35.

³ „Ta idea czerwieni, którą tworzymy sobie w ciemności, i ta impresja, która powstaje w naszych oczach w świetle słonecznym, różnią się *tylko stopniem, nie zaś swoją naturą*.” (*TNL*, I, I, 1, s. 16, podkr. – A. G.)

⁴ *TNL*, II, II, 8, s. 125-6, podkr. – A. G.

brakującego odcienia¹. Dodajmy, że mechanizm ten wykorzystuje oparte na porównaniu nawykowe wiązanie percepcji dane jako „skłonność” umysłu. Odsyła nas to do afektywnego wymiaru doświadczenia, do sfery, którą Hume opisuje w kategoriach skłonności (*determination, propensity*), nawyku (*custom*) i przeświadczenia (*belief*).

Powróćmy jednak do zasady pochodzenia idei od impresji. Skoro nie odnosi się ona do wszystkich percepcji określanych jako proste, jakiemu celowi służy jej wprowadzenie przez Hume’a? Czego zatem idee są dokładnymi kopiami, skoro tym czymś nie są nawet proste impresje określonej barwy czy zapachu? Czym jest „kopiowanie” treści doświadczenia zmysłowego przez wyobraźnię? Porzućmy przykład brakującego odcienia barwy niebieskiej bez podania jego rozwiązania i skwitowanie całego problemu uwagą, że „nie zasługuje on na to, iżby dla niego samego zmieniać naszą ogólną zasadę”² zdaje się wskazywać, że nie jest on sprzeczny z zasadą pochodzenia idei od impresji, że celem wprowadzenia tej zasady nie jest ani wyodrębnienie dwu rodzajów percepcji poprzez wskazanie różnicy pomiędzy nimi, ani też wykazanie, że każda prosta impresja posiada swój odpowiednik w prostej idei jak można by wnioskować podczas lektury cytowanego fragmentu pochodzącego z *TNL*, I, I, 1. Rozwinięcie problemu czasu i przestrzeni wskazuje raczej, że Hume’owi zależy przede wszystkim na podkreśleniu nierozdzielności obu składowych doświadczenia (zmysłowości i wyobraźni), niż nierozdzielności każdej „pary” idei i impresji z osobna (stąd w *TNL* czytamy, że „wszystkie percepcje naszego umysłu są zdwojone i zjawiają się i jako impresje, i jako idee”³).

Dyskutując problem idei czasu i przestrzeni Hume określa jeszcze prostsze składniki doświadczenia, takie, które mocą wyobraźni kierującej się zasadą mówiącą, że „skoro jakieś rzeczy (*objects*) są różne, to są też i rozróżnialne; oraz że skoro jakieś rzeczy (*objects*) są rozróżnialne, to dadzą się oddzielić w myśli i wyobraźni”⁴ nie mogą już być rozłożone na żadne elementy prostsze. „Zróbmy kleks z atramentu na papierze – radzi Hume – zatrzymajmy nasze oko na tej plamie i odsuńmy się na taką odległość, iżby wreszcie stracić z oczu tę plamę; jest oczywiste, że na chwilę przedtem, nim znikła ta plama, *obraz lub impresja* jej była dokładnie niepodzielna.”⁵ I jeszcze fragment wcześniejszy: „Jest więc pewne, że wyobraźnia dochodzi do pewnego *minimum* i może sobie wytworzyć ideę czegoś, co już w jej pojmowaniu nie dopuszcza dalszego podziału (*of which it cannot conceive any subdivision*) i czego nie można zmniejszyć, nie unicestwiając całkowicie. Gdy ktoś mi mówi o tysięcznej i dziesięciotysięcznej części ziarenka piasku, to mam wyraźną ideę tych liczb oraz różnych stosunków, jakie między nimi zachodzą; lecz obrazy, które sobie tworzę w umyśle, ażeby przedstawić te rzeczy, w niczym nie są różne od siebie (...).”¹ Idea dana jest umysłowi w dwojaki sposób: jako obraz i jako przecięcie się związków pomiędzy innymi ideami. Ideę barwy należało by określić jako prostą ideę

¹ D. Garrett, dz. cyt., s. 37.

² *TNL*, I, I, 1, s. 19.

³ *TNL*, I, I, 1, s. 15.

⁴ *TNL*, I, I, 7, s. 34.

⁵ *TNL*, I, II, 1, s. 46, podkr. – A. G.

abstrakcyjną *sensu largo*: pojęcie (*conception*) powstające poprzez porównanie poszczególnych fragmentów doświadczenia dających umysłowi wrażenie koloru. Pamiętamy przecież, z jaką mocą Hume broni przekonania, że idee są „partykulariami”, że nie istnieją idee abstrakcyjne *sensu stricto*. Przekonanie to daje się zastosować do opisywanych właśnie *minimów*². Nie powstają one dzięki procesom kojarzeniowym wyobraźni, ale są dane, są obrazami. Określmy problem inaczej: wszelkie idee są dane jako składowe relacji kojarzeniowych; w najprostszej postaci idee łączy relacja czasowa bądź przestrzenna będąca czymś danym, nie wynikająca już z operacji wyobraźni. Wyobraźnia może co prawda łączyć poszczególne idee względem stosunków czasowo-przestrzennych, ale są one wynikiem kojarzenia, podczas gdy np. czasowość łącząca dane pamięci jest stosunkiem by tak rzec, „zastanym” a nie wytworzonym, swoistą matrycą czasowości dla swobodnej gry wyobraźni. W tej postaci idee *minima sensibilia* są ścisłym odpowiednikiem danych zmysłowych, przez co można je nazwać „obrazami”. W przeciwieństwie do nich idea liczby jest ideą złożoną, podobnie idea stosunku: tylko dlatego umysł może posiadać ich „jasną ideę”, że można ją rozłożyć na składniki proste. *Minima* są także empirycznym odpowiednikiem punktów geometrycznych, najmniejszym fragmentem doświadczenia, który może zostać ujęty (*conceived*) przez zmysły i wyobraźnię. Jako punkty są nierozciągłe, jako określone, partykularne *obrazy* mają ściśle dany stopień jakości, ale nie mają już cech ilościowych³. Ich rozciągłość zakładałaby dalszy podział na kolejne „atomy”, co w rezultacie – zdaniem Hume’a – równałoby się przyznaniu wyobraźni nieskończonej mocy pojmowania⁴. Gdyby były nieokreślone co do jakości bądź ilości, podobnie oznaczałoby, że stanowią derywat od jeszcze prostszych składników doświadczenia⁵.

Minima sensibilia stanowią „budulec” idei przestrzeni. Podobnie jak nie istnieje impresja czasu, tak nie można wskazać na osobną impresję przestrzeni. Zasada pochodzenia idei od impresji ma zastosowanie do prostych składników doświadczenia, zastosowana w odniesieniu do czasu i przestrzeni

¹ Tamże, s. 45.

² Teorię *minima sensibilia* Hume zaczerpnął od G. Berkeleya, obejmując za nim dwie jakości zmysłowe składające się na *minima*: wrażenie barwy i jakości dotykowej. Por. G. Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, London 1975, s. 25.

³ W ciekawy sposób Hume’owską teorię *minimów* próbuje umieścić w kontekście sporów pomiędzy Kartezjuszem, Malebranchem, Leibnizem i Berkeleym B. Mijuskovic w *Hume on Space (and Time)* („Journal of the History of Philosophy” 1977, vol. XV, no. 4, s. 387-394) uzupełniając w ten sposób uwagi historyczne przedstawione przez N. K. Smitha (dz. cyt., s. 290 i nast.).

⁴ Por. D. Jacquette, *Hume on Indefinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles*, „Journal of the History of Philosophy” 1996, vol. XXXIV, no. 1, s. 63.

⁵ Teoria *minima sensibilia* oraz Humowska koncepcja czasu i przestrzeni wywołała wśród badaczy Hume’a wiele polemik. D. L. M. Baxter (*Hume on Indefinite Divisibility*, „History of Philosophy Quarterly” 1988, no. 5) podkreśla donośność teorii przestrzeni i czasu, podczas gdy inni uznają ją za całkowicie pozbawioną znaczenia (por. np. C. D. Broad, *Hume’s Doctrine of Space*, „Proceedings of the British Academy” 1961, no. 47). Zarzuca no, że koncepcja *minimów* jest wyrazem typowych siedemnastowiecznych teorii opisujących to, co złożone poprzez sprowadzenie bez reszty do prostych składników (N. K. Smith, dz. cyt., s. 279). W związku z tym Hume’owskie *minima* mają cechy idei złożonych (określony stopień jakości i ilości). J. Szewczyk analizując ontologiczne fundamenty teorii Hume’a wykazywał sprzeczność w koncepcji konstituowania przestrzeni rozumianego jako suma nierozciągłych *minimów* i wskazywał na ich kompleksową, nie zaś prostą budowę (J. Szewczyk, dz. cyt., s. 184.).

okazuje się być swoistym sprawdzianem – pozwala stwierdzić, że idee te nie są ideami prostymi, ale złożonymi oznaczającymi sposób i porządek zjawiania się impresji prostych. „Idea czasu pochodzi nie z jakiejś poszczególnej impresji, związanej z innymi i wyraźnie różnej od nich, lecz powstaje w umyśle tylko dzięki *sposobowi*, w jaki impresje ukazują się umysłowi”¹. Podobnie idea przestrzeni pochodzi z „*impresji* punktów barwnych, ułożonych w pewien określony sposób”². Przestrzeń nie jest ani pochodną pojedynczej impresji, ani takich impresji *sumą*, ale specyficznym *porządkiem* oraz *sposobem* ukazywania się ich umysłowi. Gdyby idea przestrzeni była prostym zbiorem impresji (*minimumów*, punktów barwnych), konieczne trzeba by było przypisać im rozciągłość. Takie jednak rozwiązanie Hume zdecydowanie odrzuca. *Minima* są bowiem na tyle prostymi składnikami doświadczenia, że można uznać, iż to właśnie w ich przypadku zawartość empiryczna *idei* minimum jest równoznaczna z zawartością empiryczną *impresji* minimum. *Minima* to ostateczna granica poznania zmysłowego, taki sposób, który dla umysłu jest sprawozdaniem z tego, jak naprawdę bezpośrednio jawi się domniemany świat zewnętrzny, zapośredniczony już tylko fizjologią zmysłów – dlatego można nadać im miano *images*, obrazów, można też określić je jako impresje (a nie tylko jako idee). W przeciwieństwie do kolorów i wrażeń dotykowych, które zależą od budowy aparatu zmysłowego (którego badanie wykracza poza ramy filozofii), przestrzenność *minimumów* oznaczałaby możliwość określenia świata zewnętrznego jako przestrzennego (i czasowego), co prowadziłoby z kolei do nieuprawnionej z punktu widzenia metody eksperymentalnej metafizyki. Idee czasu i przestrzeni są ideami jedynie „dotyczącymi sposobu i porządku (*manner or order*), w jakim rzeczy (*objects*) istnieją”³. W odniesieniu do przestrzeni, Hume wskazuje na impresje wzroku i dotyku, które tworzą złożoną ideę rozciągłości.

Ideę przestrzeni należało by określić jako złożoną (*compound*)⁴ ideę oderwaną (abstrakcyjną – *abstract*)⁵, która nie powstaje jako wynik procesów kojarzeniowych (jak idee modyfikacji, stosunków i substancji) i nie daje się sprowadzić, co właśnie sygnalizowałem, do „zawartości”, „treści” pojedynczej impresji. Idea ta dana jest umysłowi, nie zaś przezeń wytworzona – impresje są *doznawane* (*felt*), co odpowiada czysto zmysłowej biernej odbiorczości (czasownik „odczuwać” – *feel* Hume stosuje również na oznaczenie zmysłu dotyku, gdy pisze np. o zmysłach wzroku i dotyku – *sight* (również: *eye*) or *feeling*)⁶. Natomiast idea czasu nie jest ani pojmowana (*conceived*, jak zwykł Hume określać sposób zjawiania innych idei złożonych), ale jest zauważana (*taken notice of*)⁷ jako coś niezależnego od procesów kojarzenia (*associating*), rozumienia (*understanding*) i rozumowania (*reasoning*).

¹ *TNL*, I, II, 3, s. 57, podkr. – A. G.

² *TNL*, I, II, 3, s. 53, podkr. – A. G.

³ *TNL*, I, II, 4, s. 60, *THN*, s. 88.

⁴ *TNL*, I, II, 2, s. 48.

⁵ *TNL*, I, II, 3, s. 55.

⁶ *TNL*, I, II, 3, s. 60, *THN*, s. 88.

⁷ Cz. Znamierowski tłumaczy: spostrzegana (*TNL*, I, II, 3, s. 55). Dokładnie: “czas zjawia się w umyśle i jest przezeń zauważany” ((...) *make its appearance, or be taken notice of by the mind*), podobne określenie to “umysł spostrzega tylko sposób, w jaki różne dźwięki mu się ukazują” (“it [tj. *mind* – A. G.] *only takes notice of the manner, in which the different sounds make their appearance*”; *TNL*, I, II, 3, s. 57, *THN*, s. 85).

Stosunek treści idei i impresji *minimów* różni się co do sposobu, w jaki idee te i impresje przedstawiają się umysłowi. Pojawienie się wrażeń wzrokowych i dotykowych jest równoznaczne z funkcją wyobraźni, którą można określić jako spostrzeżenie (*notice*) ich porządku – idei przestrzeni. „Aby te atomy mogły się *ukazać naszym zmysłom*, czytamy w *TNL*, trzeba nie tylko, iżby były barwne lub dotykalne; trzeba również koniecznie, iżbyśmy *zachowywali ideę* ich barwy lub jakości dotykowej, byśmy je mogli ująć (*comprehend*) naszą wyobraźnią. Jedynie idea ich barwy lub jakości dotykowej może sprawić, że będzie je mógł pojąć (*comprehend*) umysł. Jeśli znikną idee tych jakości zmysłowych, to zostaną one całkowicie unicestwione dla myśli lub wyobraźni.”¹ Ale czy „unicestwienie dla myśli lub wyobraźni” oznacza „unicestwienie dla zmysłów”? Tekst wyraźnie stwierdza, że impresja nie może być dana jedynie „jako impresja”, bez „zachowywania idei barwy lub jakości dotykowej”. A przecież *minimum* nie jest niczym innym jak właśnie „porcyjką” „barwy lub jakości dotykowej”. Wynika stąd, że aby umysł mógł odczuć (*feel*) pojedynczą impresję *minimum*, musi ona zarazem być dana także jako idea. Zauważmy również, że powyższy fragment mówi nie o pojedynczej impresji, ale całym ich zestawie: w normalnych warunkach nie doświadczamy ani pojedynczych *minimów*, ani też obraz „stołu przede mną”, wbrew zapewnieniom Hume’a nie zjawia się jako zbiór „barwnych punktów”². Podobnie eksperyment z kleksem atramentu daje umysłowi obraz punktu na tle kartki papieru trzymanej w ręku i oglądanej na pewnym tle. Hume wyraźnie stwierdza: umysł „*comprehends*” – *współlumuje* poszczególne impresje.³ Warunkiem percepcji *minimów* (nie *minimum*!) jest zatem „zachowywanie ich barwy lub jakości dotykowej” w postaci idei. Obie władze okazują się nierozłączne; zmysły dostarczają materiału doświadczenia dzięki temu, że materiał ten jawi się już w pewien (prze-strzenny) sposób uporządkowany, że dany jest (również) jako (złożona i abstrakcyjna) idea rozciągłości.

Przestrzeń jest sposobem współwystępowania poszczególnych aktualnie doświadczanych percepcji. Przyrządy powiększające obraz, jak mikroskop czy teleskop, sprawiają, że to, co oku nieuzbrojonemu jawi się jako niepodzielne, zostaje „rozciągnięte” na tyle, że wyobraźnia może dotrzeć do nowego minimum. „Tymczasem jest pewne, że możemy tworzyć idee, które nie są większe niż najmniejszy atom humorów zwierzęcych u owada, tysiąc razy mniejszego niż mól. Winniśmy tedy dojść do wniosku, że trudność leży raczej w rozszerzeniu naszych pojęć (*conceptions*) tak daleko, iżbyśmy tworzyli właściwe pojęcie (*notion*) o molu lub nawet o owadzie tysiąc razy mniejszym niż mól. Ażeby bowiem utworzyć właściwe pojęcie o tych zwierzętach, musimy mieć wyraźną ideę, przedstawiającą każdą ich część, co zgodnie z zasadą nieskończonej podzielności jest całkowicie niemożliwe, w myśl

¹ *TNL*, I, II, 3, s. 59, podkr. – A. G.

² Tamże, s. 53.

³ „*Comprehend*” (od łac. *comprehendo* – *com* + *prae* + *hendere*) występuje u Hume’a w dwóch głównych znaczeniach. Potocznie oznacza pojmowanie, rozumienie, jednak najczęściej odnosi się do zbierania, klasyfikowania, ujmowania w jeden rodzaj. Por. „*under this name [viz. perceptions – A. G.] I comprehend all our sensations, passions and emotions*” (*THN*, I, I, 1, s. 49), „*we immediately comprehend it [a quality – A. G.] among them*

zaś zasady niepodzielnych części lub atomów jest nadzwyczaj trudne z tej racji, że wielka niezmiernie jest liczba i wielorakość tych części.”¹ Pytanie o skończoną czy nieskończoną podzielność przestrzeni i czasu nie dotyczy zatem określenia świata zewnętrznego, ale zjawisk danych w aktualnym doświadczeniu. Bez względu na to, jaki jest rzeczywisty stosunek wielkości pomiędzy obrazem danym naszym zmysłom, a realnym przedmiotem, Hume’a interesuje zdolność doznawania wrażeń (jak w danym umysłowi obrazie Księżyca wielkości monety). Podczas powiększania bądź pomniejszania przedmiotu za pomocą przyrządów optycznych trudność polega z jednej strony na każdorazowym ograniczeniu wyobraźni, posiadającej określoną, by posłużyć się współczesnym określeniem technicznym, „rozdzielczość”², z drugiej zaś, na możliwości pojmowania kolejnych zmian rzędów wielkości. Wyobrażenia może jednorazowo porównać obraz dwóch przedmiotów – dajmy na to budynku i stojącego przed nim kota, ponieważ oba „mieszczą się” w jednym wyobrażeniu. Może kolejno porównywać coraz mniejsze przedmioty, jednak po przekroczeniu pewnego stopnia wielkości, porównanie przestaje być możliwe bezpośrednio i wyobrażenia musi „przebiec” kolejne stopnie wielkości, aby *uzmysłowić* sobie stosunek wielkości. W przeciwnym razie określenie wielkości przestaje mieć charakter wyobrażeniowy, chociaż można ją nadal określić w sposób liczbowy (jako np. 10^{-12} m). Uzmysłowienie, czy zrozumienie (*understanding*) tej wielkości wymagałoby odnalezienia odpowiedniego przedstawienia w wyobraźni po to, aby odtworzyć następujące po sobie zmiany wielkości. Tylko wtedy pojęcie wielkości będzie dla umysłu czymś zrozumiałym, pod co będzie on mógł podłożyć jakąś empiryczną treść.

2. 8 Pamięć i czas

Chociaż *minima sensibilia* stanowią fragment teorii przestrzeni, analogiczne jak przestrzeń, również idea czasu składa się z „chwil niepodzielnych”³. Idea czasu pochodzi z następstwa naszych percepcji wszelkiego rodzaju, zarówno idei jak i impresji, z impresji refleksywnych, jak z impresji zmysłowych – w tym przypadku Hume również stwierdza istnienie najmniejszych niepodzielnych (inaczej: nierozciągłych w czasie) „atomów”: „Rok 1737 nie może zachodzić na obecny rok 1738 i każda chwila musi być różna od każdej innej, w stosunku do niej wcześniejsza lub późniejsza. Jest więc rzeczą pewną, że czas, tak jak on istnieje, musi się składać z chwil niepodzielnych.”⁴ Rozumowanie Hume’a jest następujące: skoro czas, podobnie jak i przestrzeń, jest sposobem, w jaki percepcje *zjawiają się* (*manner of their appearance*)⁵, idee czasu i przestrzeni nie są rozpatrywane jako od-

[*other qualities* – A. G.]” (*THN*, I, I, 6, s. 64), „*the mind may not be content with forming the idea of only one individual, but may run over several, to make itself comprehend its own meanings*” (*THN*, I, I, 7, s. 67) i inne.

¹ *TNL*, I, II, 1, s. 47.

² Por. „(...) percepcje mają pod tym względem pewne granice, które wyznacza pierwotna natura i struktura umysłu, i poza którymi żaden wpływ rzeczy zewnętrznych na zmysły nie może nigdy przyspieszyć ani opóźnić naszych myśli.” (*TNL*, I, II, 3, s. 55).

³ *TNL*, I, II, 2, s. 50.

⁴ Tamże.

⁵ *THN*, I, II, 3, s. 83.

powiednik Kantowskich czystych form naoczności, ale jako forma, która zawsze towarzyszy aktualnemu doświadczeniu. Innymi słowy: Hume przyznaje, że zarówno czas, jak i przestrzeń są *sposobem* doznawania percepcji (a nie cechą świata zewnętrznego), ale sposób ten zostaje odniesiony zawsze do aktualnie danego materiału doświadczenia. Skoro wszystko, czego umysł może być świadomy, to poszczególne percepcje zawsze dające się sprowadzić bądź bezpośrednio (jak *minima*), bądź pośrednio (jak idee złożone, w tym także idee czasu i przestrzeni) do impresji, słownik Hume'a nie dopuszcza transcendentalnego badania warunków możliwości doświadczenia przestrzenności i czasowości¹, a jedynie analizę obu idei złożonych danych w aktualnym doświadczeniu.

Odwołajmy się do tekstu. Trzeci rozdział części poświęconej ideom czasu i przestrzeni rozpoczyna się słowami: „Żadne odkrycie nie mogłoby być bardziej szczęśliwe, gdy chodzi o roztrząsanie wszystkich sporów co do idei, niż to, o którym mówiliśmy powyżej, a mianowicie, że impresje zawsze są wcześniejsze od idei i że każda idea, która znajduje się w wyobraźni, zjawia się najpierw w odpowiedniej impresji. Te ostatnie percepcje są wszystkie tak jasne i oczywiste, iż nie dopuszczają żadnego sporu, choć liczne nasze idee są tak ciemne, iż niemal niemożliwe jest nawet dla umysłu, który je tworzy, powiedzieć dokładnie², jaka jest ich natura i skład.”³ Zasada pochodzenia idei od impresji, będąca łącznikiem pomiędzy wyobraźnią i zmysłowością, na różnych etapach dociekań prowadzonych w *Traktacie* jest odmiennie ugruntowana. Początkowo można uznać ją za arbitralnie (i w Newtonowskim sensie słowa *hipotetycznie*) przyjęty składnik tworzonego systemu. Jej przekład na doświadczenie okazuje, że zasada ta stanowi „co najwyżej” dobrze, choć nie doskonale uzasadnione indukcyjnie prawo empiryczne. Ostatecznie jednak pochodzenie idei od impresji określa nierozzerwalny związek obu władz – impresje są dane umysłowi o tyle tylko, o ile są „skopiiwane” i dane jako idee wyobraźni. Ale w ten sposób połączone są nie tylko zmysłowość i wyobraźnia, ale również pamięć.

Potoczne nastawienie ujmuje czas i przestrzeń jako cechy niezależnie istniejącego świata rzeczy (*things*). Jako że czas i przestrzeń okazują się sposobem i porządkiem percepcji danym w doświadczeniu, a nie konstruowanym, czy wyobrażanym, to należy uzupełnić dotychczasowy obraz pamięci, tego „wzorca czasu” dla wyobraźni. Gdy Hume wcześniej pisze o zachowywaniu porządku percepcji, tłumaczy funkcjonowanie pamięci odsyłając do zdroworozsądkowego doświadczenia, dla którego porządek ten jest cechą świata, domniemanego (czy lepiej: opatrzonego przekonaniem) świata zewnętrznego. Zgodnie z rozwiązaniami, do których dochodzi w *TNL*, I, II, 1-3, przyznałby on raczej, że pamięć jest nie zachowywaniem porządku, co raczej samym porządkiem percepcji.

W przeciwieństwie do wyobraźni, która może dowolnie kojarzyć idee według styczności w czasie i przestrzeni, idea czasu musi odwoływać się pamięci, dla której – jak pamiętamy – kolejność następowania po sobie percepcji jest czymś danym. O ile zjawieniu się percepcji zarówno w pamięci, jak

¹ H. Bolcewicz, *Kant a Hume*, Warszawa 1913, s. 42 i nast.

² *THN*, I, II, 3: „to tell exactly their nature and composition”: rozróżnić ich naturę i skład (składające się na nie idee proste), s. 82.

³ *TNL*, I, II, 3, s. 52-3.

i wyobraźni towarzyszy „idea czasu”, o tyle „danemu” pamięci porządkowi towarzyszy przeświadczenie o jego niezależności od swobodnej (choć możliwej również w porządku czasowym) transpozycji materiału doświadczenia w procesach kojarzeniowych.

2. 9 Wiedza pewna, sztuka geometrii

W realizowanym przez Hume’a projekcie systemu nauk analiza idei przestrzeni i czasu określa podstawy wiedzy, którą Hume uznaje za pewną i dowodliwą, a której pewność opiera się na zasadzie sprzeczności. Rozumowanie dowodzące niemożliwości nieskończonej podzielności idei czasu i przestrzeni jest jako jedyne określane jako rozumowanie apodyktyczne. Rozumowanie to ma być „konkluzywne”, przedstawiać ma dowody, które „nie mogą nigdy nastęrczać żadnej takiej obiekcji, która by osłabiała ich powagę, skoro już raz zostaną zrozumiane”¹. Nim przejdziemy do bardziej szczegółowej analizy warunków uzyskania wiedzy pewnej, zauważmy, że pośrednio uwagi Hume’a dotyczą również procedury stosowanej do tej pory w badaniu natury ludzkiej.

Jeśli dotychczasowe rozumowanie potraktujemy jako poszukiwanie odpowiedniego wyrażenia w języku filozoficznym dla doświadczenia potocznego i jako próbę stworzenia dobrze funkcjonującego modelu natury ludzkiej, to, pośrednio, właśnie odkrycie warunków uzyskania wiedzy pewnej (co jest jednym z celów omawianego fragmentu – *TNL*, I, II) powinno dostarczyć probierza prawdziwości rozwijanej teorii. Omawiane do tej pory elementy modelu natury ludzkiej stanowiłyby czysty schemat podsuwany przez *reason* będący odpowiednikiem „rozumowania abstrakcyjnego dotyczącego wielkości i liczby”². Rozumowanie to nie odpowiedziało do tej pory czym jest istnienie umysłu i jakie są relacje umysłu do innych umysłów i do świata. Zrównanie idei istnienia i idei istnienia zewnętrznego oznacza konieczność zawieszenia wszelkich sądów egzystencjalnych ukazując, że dotychczas (czyli w konstrukcji dzieła do końca *TNL*, I, II) wywód nie dotyczy niczego innego jak stosunków pomiędzy ideami³ (czy ogólniej: percepcjami). „Cokolwiek ujmujemy (*conceive*), ujmujemy jako istniejące, każda idea, którą podoba nam się utworzyć, jest ideą jakiegoś bytu (*being*), a idea jakiegoś bytu, jest każdą ideą, jaką tylko podoba nam się utworzyć.”⁴ Jeżeli zatem umysłowi uda się uzasadnić możliwość uzyskania pewności, to wewnętrzna struktura modelu natury ludzkiej będzie funkcjonalnie sprawna po to, by na dalszych etapach badań móc sprawdzić, na ile model ten jest adekwatnym odwzorowaniem samej natury. Na czym opiera się pewność uzyskiwana przez umysł?

¹ *TNL*, I, II, 2, s. 51.

² *BR*, XII, s. 200.

³ *BR*, IV, s. 33.

⁴ *THN*, I, II, 6, s. 115.

W filozofii europejskiej pewność rozumowania zasadzała się dotychczas na funkcji *intellectus intuitus*¹. Wiemy jednak, że Hume odrzucał możliwość oglądu intelektualnego: *rozumowanie (reasoning)*, jako władza pojęć, musi odwoływać się tylko i wyłącznie do danych zmysłów, wyobraźni i pamięci; bezpośredni ogląd, gwarantujący pewność poznania dany jest jedynie w oglądzie zmysłowym. Zwróćmy uwagę na sformułowania, którymi posługuje się Hume: „Zdolność pojmowania umysłu nie jest nieskończona; a zatem żadna idea rozciągłości czy trwania nie składa się z nieskończonej liczby części czy niższego rzędu idei, lecz składa się z liczby skończonej tych części, a te są proste i niepodzielne; stąd z kolei jest możliwe, że one rzeczywiście istnieją zgodnie z tą ideą; a zatem *ich nieskończona podzielność jest całkowicie niemożliwa i sprzeczna w sobie*.”² Ponieważ każde rozumowanie aby było zrozumiałe trzeba odnieść do jakiejś naoczności, teoria nieskończonej podzielności czasu i przestrzeni musi zostać rozstrzygnięta poprzez odwołanie do władzy przedstawiającej: pamięci, zmysłowości bądź wyobraźni. *Minimum sensibile* nie może być punktem matematycznym, ten bowiem jako pojęcie abstrakcyjne (w tym przypadku jako pojęcie pierwotne, którego znaczenie miałyby być dane w intuicji intelektualnej) pozostaje dla władz przedstawiających niebytem (*non-entity*)³. „Punkt matematyczny”, jeżeli ma oznaczać cokolwiek, musi w jakiś sposób być dostępny w jakiejś formie oglądu, a zatem być „czymś” (*an entity*) albo dla zmysłowości, albo wyobraźni. W *BR* Hume pisze zatem „Cokolwiek by sądzić o punktach matematycznych, trzeba przyznać, że istnieją punkty fizyczne, tj. części rozciągłości, których nie można dzielić, czy też zmniejszać ani wzrokowo, ani w wyobraźni”⁴. Dlatego Hume określa go jako barwny i dotykalny, czyli poprzez zmysły wzroku i dotyku dany wyobraźni. Jako „sprzeczny” określa sąd zaprzeczający istnieniu (dla wyobraźni bądź zmysłów) percepcji. Pewność, którą może uzyskać umysł, sprowadza się do pewności zmysłowej – potwierdzenia, czy w umyśle zjawia się pewna percepcja, a dokładniej, czy wyobraźnia potrafi rozróżnić poszczególne elementy doświadczenia.

Sposób dowodzenia niemożliwości nieskończonej podzielności przestrzeni i czasu, dla Hume’a oznaczający konieczność przyznania wyobraźni ograniczonej władzy pojmowania (złożone idee czasu i przestrzeni dają się rozłożyć na elementy proste), napotyka na pewną trudność. Otóż z jednej strony, aby spełnić postulat wyprowadzania całego doświadczenia z impresji, Hume określa punkty fizyczne jako barwne i dotykalne. Z drugiej jednak strony odmawia im rozciągłości po to, by wykazać, że czasowość i przestrzenność są sposobem odbioru wrażeń, nie zaś cechą samego świata. Hume bowiem nie przesądza, czy kolejne powiększenia przedmiotu (np. w postaci obrazu mikroskopowego) doprowadzą do ostatecznej granicy, jaką byłaby niepodzielna już dalej substancja prosta. Twierdzi raczej, że jeśli pewien przedmiot dany jest w naoczności zmysłowej – niezależnie od stosunku jego realnej wiel-

¹ Wskażmy chociażby na Arystotelesowy νοῦς□□ pozwalający na ogląd pierwszych zasad, terminów niedefiniowalnych (Aristoteles, *Etyka nikomachejska* 1141a7 i n., przeł. D. Gromska, [w:] *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 199), czy Kartezjański intelekt.

² *TNL*, I, II, 4, s. 60.

³ *THN*, I, II, 4, s. 88.

⁴ *BR*, XII, s. 190.

kości do wyobrażenia czy obrazu zmysłowego – zawsze w wyobrażeniu natrafimy na ograniczenie pojmowania poszczególnych elementów składających się na to wyobrażenie. Pewność, jaką w oglądzie uzyskuje umysł, polega na przyznaniu, że poniżej pewnego progu (względnej) wielkości nie jest on w stanie z płynnego doświadczenia zmysłowego „wychwycić” żadnej jego cząstki, która dla wyobraźni byłaby odrębną ideą. Niektórzy autorzy zarzucają Hume’owi niekonsekwencję: percepcja koloru wymaga przyznania rozciągłości *minimom*¹. Waha się zresztą sam Hume: gdy powtarza swój eksperyment z kleksem atramentu na kartce papieru, opisuje go w sposób następujący: „Zróbmy plamę z atramentu na papierze i oddalmy się na taką odległość, iżby ta plama stała się całkiem niewidzialna; znajdziemy, że gdy będziemy znów się ku niej zbliżali, to najpierw stanie się ona widoczna z krótkimi przerwami, a następnie widoczna stale; później nabierze tylko nowej siły jej zabarwienie, zaś jej rozmiary już nie będą się powiększały; jeszcze później zaś, gdy się powiększy tak dalece, iż będzie rzeczywiście rozciąglą, będzie jeszcze wyobraźni trudno rozłożyć ją na części składowe, jako że jeszcze trudno jej jest i niewygodnie ujmować tak drobny przedmiot, jakim jest pojedynczy punkt.”² Ukazany proces ujmowania pojedynczego punktu stawia pod znakiem zapytania wcześniejsze ustalenia, wedle których percepcja *minimów* stanowiłaby probierz pewności. Niemniej w rzeczywistości bardzo rzadko mamy do czynienia z opisanym eksperymentem – najczęściej zmysłowość przedstawia obraz o wiele bardziej złożony, a tym bardziej nie składający się z pojedynczych punktów. Pewność zdaniem Hume’a nie dotyczy tego, czy faktycznie pojedynczy punkt fizyczny dany jest „jasno i wyraźnie” wraz z kolorem, czy dokładnie wyczuwalną charakterystyką powierzchni, ale niepowątpiewalny pozostaje fakt, że w ogóle doświadczenie można ująć jako (określoną) percepcję. Jak się wydaje, to właśnie Hume ma na myśli stwierdzając, że „żadne dwie idee nie są sobie przeciwne same przez się, poza ideą istnienia i nieistnienia”³.

Widać jednak, że przedstawiona analiza odbiorczości zmysłowej jest nie tyle „wiernym” odtworzeniem „bezpośredniego” doświadczenia, ale jest systemem, który czyni takie doświadczenie czymś zrozumiałym: to racjonalna konstrukcja *reasoning* pozwala na odseparowanie od siebie poszczególnych władz (zmysłów, pamięci, wyobraźni), które choć pełnią w doświadczeniu różne funkcje, wzajemnie się uzupełniają. Podobnie „opracowana” przez rozum jest teoria *minima sensibilia*.

W analogiczny sposób Hume udowadnia, że do sprzeczności prowadzi teoria „nieskończonej ilości realnych cząstek czasu”, zauważając nawet, że jej „niedorzeczność” „wydaje się stawać, jeśli to w ogóle możliwe, jeszcze bardziej wyrazista”⁴. Czas nie jest miarą spoczynku, ale ruchu, „możemy jednak zauważyć, pisze Hume, że w naszym umyśle wciąż kolejno następują po sobie percepcje, tak,

¹ Por. D. Jacquette, *Hume on Indefinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles*, „Journal of the History of Philosophy” 1996, vol. XXXIV, no. 1.

² *TNL*, I, II, 4., s. 63.

³ *TNL*, I, I, 5, s. 30.

⁴ *BR*, XII, s. 191.

iz idea czasu wciąż jest w nim obecna”¹. W jaki sposób? Nawet jeśli „patrzmy na rzecz niezmienną o godzinie piątej, a następnie o szóstej, to *skłonni jesteśmy* stosować do rzeczy tę ideę, w ten sam sposób, jak gdyby każdą chwilę wyróżniało inne położenie lub zmiana jakościowa tej rzeczy”². Poczucie czasu wynika w tym przypadku z faktu, że następstwo czasowe obejmuje nie tylko impresje i idee zmysłowe, ale także refleksywne. Zjawisko ruchu łączy ze sobą czas i przestrzeń: skończona podzielność przestrzeni domaga się równie skończonej podzielności czasu. Poniżej pewnego „horyzontu czasowego” percepcje znikają: wyobraźnia nie jest w stanie wyodrębnić poszczególnych percepcji. „Gdy bardzo szybko obracamy na sznurku żarzący się węgiel, to daje on zmysłom obraz ognistego kręgu: nie będzie się nam wydawało, że jest jakiś odstęp czasu między jego obrotami po prostu dlatego, iż nasze percepcje nie mogą następować po sobie z taką szybkością, w jaką można wprawiać rzeczy zewnętrzne.”³ Podobnie jak w przypadku powiększenia obrazu przedmiotu za pomocą mikroskopu, spowolnienie ruchu (np. na taśmie filmowej) pozwala odkryć, że szybkość odbieranych wrażeń zawsze posiada wartość graniczną, powyżej której wyobraźnia nie zakresli granic pomiędzy poszczególnymi impresjami i ideami. W związku z tym kolejno: nie zostanie wyodrębniona idea, na podstawie zasady pochodzenia idei od impresji oraz zgodnie z teorią minimów umysł nie może odkryć impresji odpowiadającej idei, w konsekwencji zarówno *understanding*, jak i *reasoning* nie będą posiadać materiału dla stworzenia wiedzy, pojęcie opisujące percepcje poniżej zauważalnej granicy czasu (tak jak i przestrzeni) pozostanie dla *reason* jedynie hipotezą.

Odkąd Immanuel Kant zinterpretował stanowisko Hume’a w kwestii sądów matematycznych przypisując szkockiemu filozofowi tezę o ich analitycznym charakterze⁴, trwa spór o właściwe odczytanie tego fragmentu jego filozofii⁵. Należy przy tym wziąć pod uwagę przynajmniej dwie oczywiste okoliczności. Po pierwsze Hume nie może posługiwać się odkrytym dopiero przez Kanta podziałem na sądy analityczne i syntetyczne, a zatem podział sądów na sądy dotyczące faktów i związków między ideami nie musi stanowić odpowiednika podziału Kantowskiego. Po drugie, jak również wiadomo, Kant nie znał *Traktatu*, lecz niemieckie tłumaczenie *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Uwagi na temat matematyki zawarte w *BR* ograniczają się w zasadzie do pojedynczego stwierdzenia. Hume przyznaje w nim sądom matematycznym konieczność („jasność i określoność”⁶) ze względu na możliwość ścisłego definiowania pojęć, ale jednocześnie stwierdza, że definicje te z kolei są możliwe dlatego, że „umysł (...) może uzmysłwić sobie sam przedmiot i dzięki temu ująć go w sposób jasny i trwały”⁷. Ponieważ *BR* pomijają dokładniejszą analizę idei czasu i przestrzeni oraz związaną z nią

¹ *TNL*, I, II, 5, s. 92.

² Tamże, podkr. – A. G.

³ *TNL*, I, II, 3, s. 55.

⁴ Por. I. Kant, *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 27.

⁵ Zob. L. White Beck, *Analytic and Synthetic Judgments before Kant*, [w:] *Essays on Kant and Hume*, London 1978, s. 84 i nast.

⁶ *EHU*, VII, s. 60; w *BR* – „jasność i precyzyzność”.

⁷ *BR*, VII, s. 74.

teorię *minima sensibilia*, zaś kwestia punktów matematycznych przytoczona jest jedynie w kontekście niemożliwości wywiedzenia sądów metafizycznych z twierdzeń matematycznych, nie ma wystarczających podstaw, by poza pewną różnicą w rozumieniu geometrii¹ uważać, że oba dzieła zasadniczo różnią się w tym względzie.

Ponieważ cechą sądów *a priori* jest powszechność i konieczność², Kant nie mógł pogodzić wskazywanego przez Hume'a empirycznego źródła poznania matematycznego z apodyktycznością sądów matematyki. Twierdzenia geometrii i arytmetyki dlatego zawierają sądy syntetyczne *a priori*, że opierają się na czystej naoczności czasu i przestrzeni. Z kolei empirystyczne stanowisko Hume'a tak rozumianej naoczności nie dopuszcza, choć uznając, że idee czasu i przestrzeni muszą towarzyszyć zjawianiu się innych percepcji, Hume zbliża się do przyznania czasowości i przestrzenności charakteru apriorycznego.

Przypomnijmy, że cztery spośród siedmiu wyróżnionych przez Hume'a stosunków (podobieństwo, przeciwieństwo, stopień jakości oraz stosunki liczbowe) mogą być podstawą sądów pewnych. W przeciwieństwie do pozostałych stosunków (tożsamości, relacji czasowo-przestrzennych oraz przyczynowo-skutkowych) sądy wydawane na ich podstawie są pewne w sposób intuicyjny. Przeciwieństwo takiego sądu Hume określa jako sąd „sprzeczny” (*contradictory*), co jednak nie oznacza, że zawsze rozumie przez to pojęcie „sprzeczność formalną”³. „*Contradictory*” jest bowiem określeniem używanym zamiennie z *inconceivable* („niepojęty”)⁴, czyli nie dający się pojąć, uchwycić (*conceive*) wyobraźnią w postaci idei. Zatem Humowskie pojęcie „sprzeczności” odnosi się do danych wyobraźni, która nie może pojąć (*conceive*) pewnych idei.

Ponieważ przestrzeń (podobnie jak czas) to sposób, dzięki któremu umysłowi mogą być dane percepcje, prawa geometrii nie są ściśle, choć Hume przyznaje im walor konieczności. Umysł może co prawda operować pojęciem abstrakcyjnym, np. tysiącokąta, ale przełożenie pojęcia na wyobrażenie często przekracza zdolność wyobraźni. Sąd, zgodnie z którym nie istnieje punkt styczny pomiędzy dwiema prostymi jest wprawdzie pewny analitycznie, jako że wynika z definicji prostej, ale skonstruowane przez wyobraźnię unaoczniające przedstawienie prostych nigdy nie jest na tyle precyzyjne, by dorównać wyrażeniu abstrakcyjnemu. Abstrakcyjnie można założyć, że przy każdym powiększeniu równoległe linie proste nie mają wspólnego odcinka, ale naoczne wyobrażenie zawsze będzie tylko

¹ W *Traktacie* geometria jest nauką zmysłową (sztuką operowania przedstawieniach zmysłów i wyobraźni), natomiast w *Badaniach* geometria obejmuje również operacje abstrakcyjne, stąd Hume przyznaje jej dokładność taką samą jak sądom arytmetycznym.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. I, s. 63.

³ Zwraca na to uwagę w swym eseju R. F. Atkinson (*Hume on Mathematics*, „*Philosophical Quarterly*” vol. 10, no. 39, s. 128).

⁴ Por. np.: „(...) cokolwiek *wydaje się* niemożliwe i sprzeczne przy porównaniu tych idei, to musi być rzeczywiście niemożliwe i sprzeczne, i od tej konsekwencji nie można się obronić ani przed nią umknąć.” (*TNL*, I, II, 2., s. 48), „(...) if the thought exists in every part, it must also be extended, and separable, and divisible, as well as the body; which is utterly absurd and *contradictory*. For can any one *conceive* a passion of a yard in length, a foot in breadth, and an inch in thickness?”, *THN*, I, IV, 5, s. 283, podkr. – A. G. W ten sam sposób szybkość przedmiotu może być niepojęta, bo zbyt wielka, aby uchwycić ją wyobraźnią. (Por. np. *TNL*, I, IV, 6, s. 328.)

kolejnym przybliżeniem do idealnego pojęcia. Co więcej, podobnie jak przy określeniu wielkości, aby geometria przedstawiła naoczne potwierdzenie sądu o doskonałej równoległości prostych, musiałaby każdorazowo przedstawić nie tylko wyobrażenie pewnego powiększenia swego przedmiotu, ale także naoczne wyobrażenie stosunku wielkości kolejnych wyobrażeń. Geometria zatem, jako nauka empiryczna, czy, jak zostaje określone w *Traktacie, sztuka*, może co najwyżej przybliżać się w swej dokładności do arytmetyki, ale nigdy jej nie osiągnie. Porównanie wielkości figur nie może również odbywać się poprzez „zliczenie” kolejnych składających się na nie minimów – te bowiem jako nierozciągle są nieprzeliczalne, „tak drobne i tak stopione że sobą, iż umysł zgoła nie może ich zliczyć, przeto takie zliczanie nigdy nie może dać nam probierza, z którego pomocą moglibyśmy ocenić rozmiary tych figur”¹. W odróżnieniu od geometrii arytmetyka dysponuje „ścisłym probierzem, na którego podstawie możemy sądzić o równości i stosunkach między liczbami”². Innymi słowy: arytmetyka nie potrzebuje całego ciągu unaoczniających kolejnych przedstawień. „Liczba” jest pojęciem abstrakcyjnym powstałym poprzez porównywanie dwóch idei (niekoniecznie minimów) wyobrażonych jako obecnych jednocześnie: „Możemy je ujmować w jednej chwili; w tym przypadku dają nam one ideę liczby”³. Zliczanie bowiem może dotyczyć dowolnych idei zmysłowych.

Kryterium wiedzy pewnej jest intuicja. Konstruowany do tej pory model natury ludzkiej przypomina siedemnastowieczne konstrukcje racjonalistyczne, rozpoczynające się, podobnie jak czyni to Hume, od zakreślenia schematu pojęciowego. Przeprowadzona analiza czasu i przestrzeni odkrywa hipotetyczność takiego modelu i konieczność jego empirycznego potwierdzenia. „Jasność i wyraźność” idei, kryterium prawdziwości przyświecające europejskiej filozofii nowożytnej od czasów Kartezjusza, Hume odnajduje w jedynym dostępnym jego zdaniem oglądzie: w intuicji zmysłowej, źródle poznania matematycznego⁴. Odkrycie to wyznacza dalszy kierunek poszukiwań Hume’a – analiza kolejnych złożonych idei (związku przyczynowego oraz tożsamości – głównych zagadnień poruszanych w *TNL*, III i IV) ma doprowadzić do wskazania impresji stanowiących źródła tych idei. Stwierdzenie „mamy przecież ideę rozciągłości; bo inaczej dlaczegoż byśmy o niej mówili i rozumowali?”⁵ można w równej mierze zastosować do obu wspomnianych kolejnych analizowanych w *Traktacie* idei.

2. 10 Skłonności umysłu

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Opis funkcjonowania umysłu, będący wstępem do dalszego badania zasad kierujących ludzką naturą, pozwala wskazać na trzy jego składowe. Są to 1)

¹ *TNL*, I, II, 4, s. 68.

² *TNL*, I, III, 1, s. 98.

³ *TNL*, I, IV, 2, s. 263.

⁴ *BR*, VII, s. 74.

⁵ *TNL*, I, II, 2, s. 52.

„porcje doświadczenia” – percepcje i ich rodzaje oraz zachodzące między nimi relacje, 2) zasady, które wraz z poszczególnymi rodzajami percepcji pozwalają wyodrębnić poszczególne władze umysłu i 3) skłonności (*propensities*) i okoliczności (*circumstances*). Ponieważ podział percepcji został wcześniej przedstawiony, zbierzmy zasady, które odkryte zostały podczas dotychczasowych badań. Są nimi:

- ogólne zasady natury ludzkiej (zasada pochodzenia impresji od idei, zasada rozdzielenia przez wyobraźnię),
- czas i przestrzeń jako warunek odbiorczości zmysłowej ,
- zasady kojarzenia wyobraźni,
- zasada sprzeczności jako warunek funkcjonowania rozumowania.

Jaki jest stosunek pomiędzy wszystkimi tymi elementami? Jak pouczył rozbiór idei czasu i przestrzeni, doświadczenie, którego nie obejmowałyby zasady, nie jest dla umysłu „czymś” uchwytym. Hume pisze nawet o „całkowitym unicestwieniu” wrażeń zmysłowych, jeśli nie byłyby „zachowane jako idee”¹, będąc tym samym określone co do (przestrzennego bądź czasowego) sposobu, w jaki zjawiają się w umyśle. Można zatem uznać, że (przynajmniej w odniesieniu do zmysłów i pamięci) zasady i pojedyncze percepcje są ze sobą ściśle związane. Podobnie idee abstrakcyjne dane są jako wypadkowa zasad kojarzenia. W obu rozpatrywanych przykładach (pamięci oraz zmysłowości a także wyobraźni) wiązadłem łączącym zasady i percepcje jest *skłonność*. Zmysłowości i pamięci odpowiada skłonność do „rozpraszania się na rzeczy zewnętrzne” i wiązania „z nimi jakichś impresji wewnętrznych”² będąca wynikiem specyficznego sposobu (*manner*), w jaki umysłowi dane są impresje zmysłowe. Związek pomiędzy zasadami kojarzenia a percepcjami jest nieco inny: wyobraźni towarzyszy *skłonność* do łączenia idei zgodnie ze swoimi zasadami, albo inaczej: te połączenia, które dają się ująć w zasady określane jako podobieństwo, styczność w czasie i przestrzeni oraz przyczynowość, dane są umysłowi jako *skłonność*³. Gdy porównamy to, co Hume pisze na temat skłonności umysłu z uwagą, że „impresje refleksywne wywodzą się w znacznej mierze z naszych idei”⁴, staje się jasne, że, jak pisze G. Deleuze⁵, impresje refleksywne są skutkiem zasad (warunkujących zjawianie się idei). Impresje refleksywne (skłonności)¹ stanowią zwornik pomiędzy zasadami a percepcjami. Przypomnijmy dwie definicje „stosunku”. W znaczeniu potocznym „stosunek” to własność idei, natomiast określenie filozoficzne pozwala określić go jako „pewną szczególną okoliczność (*circumstance*), przy której możemy uważać za właściwe porównać dwie idee *nawet tam, gdzie one są dowolnie związane przez*

¹ *TNL*, I, II, 3, s. 59.

² *TNL*, I, III, 14, s. 220.

³ „Tu [w wyobraźni – A. G.] zachodzi pewnego rodzaju przyciąganie, które (...) w świecie duchowym ma takie same nadzwyczajne skutki jak i w świecie naturalnym i przejawia się w równie licznych i różnorodnych formach.” (*TNL*, I, I, 4, s. 27). Określenie tego „przyciągania” jako *skłonności* pojawia się podczas badania idei konieczności (*TNL*, I, II, 14, s. 218).

⁴ *TNL*, I, I, 2., s. 21.

⁵ G. Deleuze, dz. cyt., s. 171.

wyobraźnię.”² Co prawda wyobraźnia może związać dowolne idee, jednakże to „wiązanu”, które dokonuje się wedle zasad wyobraźni, towarzyszy skłonność – pewna „szczególna” okoliczność. Okoliczność – *circumstance* – można uznać za „refleksywne tło” zjawiania się percepcji zmysłowych, tym bardziej, że jak pisałem oba aspekty doświadczenia zawsze występują łącznie. Nie ma idei i impresji zmysłowych bez ich „tła”, (refleksywnych) okoliczności, w jakich się zjawiają. Wyjątkowość okoliczności, które towarzyszą wiązaniu percepcji poprzez stosunki, polega na tym, że w odróżnieniu od jakichkolwiek możliwych zestawień idei dokonywanych mocą wyobraźni, te zestawienia, które rozumowanie określa za pomocą pojęcia „stosunek” zbierając za pomocą *understanding* materiał wyobrażeniowy w sposób umożliwiający wydanie sądu i porządkując doświadczenie poprzez wskazanie siedmiu stosunków, które odnoszą się do zasad kojarzenia, dane są jako *skłonność*.

Świadomość nie jest dana inaczej niż jako impresja refleksywna towarzysząca innym percepcjom: „świadomość nie jest niczym innym niż myślą refleksywną czy percepcją”³. Wynik badania rozumu (*understanding*) przedstawia umysł za pomocą modelu „funkcjonalnego” – zasadza się on na pytaniu o taki opis doświadczenia, który je uzasadni i ukaże jako możliwe. Poszczególne składowe opisy (percepcje, zasady i skłonności) zyskują znaczenie poprzez wskazanie na funkcje, jakie pełnią w doświadczeniu. Można w związku z tym określić impresje refleksywne jako „skutek” zasad, ale tylko pod warunkiem, że przyznamy prawomocność idei przyczynowości. W przeciwnym razie przynajmniej do chwili, gdy znane będzie znaczenie idei przyczynowości, należy uznać, że przedstawiony opis jest próbą konstrukcji modelu doświadczenia w sposób zrozumiały (poprzez wskazanie na treści doświadczenia, które odpowiadają kolejnym elementom opisu, związane z nim dzięki rozumieniu), o którym dzięki rozumowaniu można wydawać sądy. Rozum, konstruujący ten opis, posługuje się taką siatką pojęć, aby doświadczenie uchwycić w jego przebiegu.

Skłonności umysłu nie tylko określają związek zasad i percepcji w jego obrębie, ale przede wszystkim określają odnośnienie się tego umysłu do świata i innych podmiotów oraz do wartości. Przedstawione do tej pory rozumowanie można uznać za niesprzeczny model ukazujący nie więcej jak pewien konstrukt. Jednak od konceptów wcześniejszej racjonalistycznej filozofii upatrującej w pewności intelektualnego wywodu gwarancji prawidłowości rozwiązań filozofię Hume’a ma odróżniać, zdaniem jej autora, jej eksperymentalny charakter. Zatem niemożliwa jest *racjonalna* odpowiedź na pytanie o to, dlaczego taki właśnie model jest właściwy. W zakończeniu pierwszego tomu *Traktatu* Hume pisze: „Nawet na podstawie moich najbardziej ścisłych rozumowań nie mogę wskazać racji, dlaczego miałbym obdarzyć uznaniem prawdę, i nie czuję nic więcej niż *silną skłonność*, by rozważać rzeczy *zdecydowanie* w tym świetle, w jakim się one mnie ukazują.”⁴ Umysł nie potrafi wskazać na racjonalny powód, dla którego takie a nie inne zasady są właściwe. Wiadomo jedynie, że jakiegokolwiek

¹TNL, I, III, 14, s. 18.

²TNL, I, I, 5, s. 28.

³TNL, *Dodatek*, s. 470.

⁴TNL, I, IV, 7, s. 343.

zasady nie konstytuowałyby umysłu, muszą być nieliczne – tylko wtedy możliwa będzie nauka o naturze umysłu¹. Funkcjonowanie zasad sprowadza się zarówno do stosowania względem materiału doświadczenia, jak i do wzbudzania impresji refleksywnych. Te ostatnie z kolei są „świadectwem”, czy też „skutkiem” relacji podmiotu do świata (dzięki przeświadczeniu), innych ludzi (poprzez oddźwięk uczuciowy) a także wartości (określanych przez uczucia łagodne).

Pozornie zatem mogło by się wydawać, że umysł jest pasywny, a percepcje (zwłaszcza impresje) stanowią odbicie świata. Hume nie godzi się na takie rozumienie pojęcia „impresji”, również porównanie umysłu do teatru, w którym wszystkie percepcje są w ciągłym ruchu, nie pozwala na takie rozumienie jego funkcjonowania. Same impresje zmysłowe nie tworzą poszczególnych zasad; wraz z ich pojawieniem się umysł zaczyna być aktywny: żywi „przeświadczenia”, jest „skłonny”. Jednocześnie następuje przyporządkowanie masy wrażeń zasadom, które w wyniku aktywności umysłu okazują się zasadami umysłu jako podmiotu odsyłającymi do tego, co niepodmiotowe: świata i innych ludzi. Wreszcie zwieńczeniem całego systemu jest dziedzina, która wykraczając poza działania rozumu, stanowi najlepszy wyraz ludzkiej aktywności – etyka, estetyka i polityka². Dotychczasowy opis przedstawia strukturę umysłu oraz uprawomocnia poznanie poprzez odwołanie się do pewności intuicji zmysłowej, zaś wyrażając potoczne doświadczenie w ścisłych terminach filozoficznych Hume przeprowadza rodzaj sprawdzianu. Empirystyczny rozbiór doświadczenia na proste elementy pozostawia „resztę” – skłonności i przeświadczenia, które dostępne są jedynie poprzez swój skutek (żywość percepcji). Pamiętajmy jednak, że sam Hume przeprowadzoną w pierwszej księdze *Traktatu* procedurę uważa za nienaturalną, precyzyjne cięcia przeprowadzone ostrym językiem wypracowywanym przez filozofię pozwalają na ujęcie umysłu w sposób statyczny, jakby zapominając o afektywnej warstwie doświadczenia. Tymczasem umysł nie jest podmiotem teoretycznym, ale również praktycznym, jest nie tyle poznający, co – przede wszystkim – działający, orientujący się w świecie i społeczności. Dzięki temu przyjęty model musi zostać „uprawdopodobniony”, przestając być czystym konceptem rozumu. Opis „możliwego” modelu zastąpi analiza doświadczenia potocznego: jego warunków (*TNL*, I, III-IV) i funkcjonowania (*TNL*, II-III). Zgodnie z pragnieniem Hume’a stworzenia „projektu pełnego systemu nauk” poprzez wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, podwaliny pod te części systemu, które mają dotyczyć etyki, estetyki i polityki stanowi logika określająca operacje władzy rozumowania (*reasoning faculty*). Do jurysdykcji tej władzy należy nie tylko rozumowanie demonstratywne określające związki pomiędzy ideami, ale również „prawdopodobne”, które funduje istnienie podmiotu i świata. Wyrażając to formułami zaczerpniętymi z *BR*: analiza „związków pomiędzy ideami” musi zostać uzupełniona przez analizę „faktów”. Inaczej: wskazane muszą być powody, dla których określone związki

¹ „A poza tym stwierdzamy w biegu zdarzeń natury, że choć skutki są wielorakie, niemniej zasady, z których się one wywodzą, są zazwyczaj nieliczne i proste; i że jest to znamieniem niewykształconego badacza natury, jeśli szuka swoistych własności, ażeby wyjaśnić każde swoiste działanie.” (*TNL* II, I, 3, s. 17.)

² Por. *BM*: „Choć jednak dobrze poinformowany i wyćwiczony rozum (*reason*) pouczyć nas potrafi o pożytecznych lub szkodliwych tendencjach poszczególnych cech i działań, sam przez się nie wystarcza jednak do tego, by spowodować moralne potępienie czy uznanie.” (*BM*, s. 141, *EM*, s. 286)

między ideami (czy, szerzej, między percepcjami, zasadami i skłonnościami jako elementami składowymi doświadczenia) mogą być dla umysłu faktem. Dlatego następnym krokiem jest ukazanie aktywności umysłu w jego „skłonności” tworzącej relacje do świata oraz konstytuującej jego własną podmiotowość.

Rozdział trzeci

Świat i osoba

3. 1. 1 Świat

Ustalmy, co Hume rozumie przez „świat”. W *Traktacie* czytamy: „Z tych impresji oraz idei tworzymy rodzaj systemu, który obejmuje wszystko, co, jak sobie przypominamy, było kiedyś dane bezpośrednio bądź naszej percepcji wewnętrznej, bądź naszym zmysłom; i każdy element składowy tego systemu łącznie z danymi aktualnie impresjami radzi jesteśmy nazywać rzeczą *realną*.”¹ Tak pojmowany świat tworzą przede wszystkim impresje zmysłów i pamięci. Dla rozumu (*understanding*) różnica pomiędzy ideami i impresjami przedstawia się jako różnica żywości, pojęcie „realności” obejmuje wszystko to, o czego niezależnym istnieniu umysł jest przeświadczony (*believes*). Oprócz bezpośrednich danych zmysłów i pamięci umysł może być przekonany o istnieniu innych przedmiotów: Nowego Jorku, Plutona, jak również może być przeświadczony, że dwa tysiące lat temu żył Juliusz Cezar². W codziennym doświadczeniu obie części „systemu” są połączone. Posłużmy się przykładem Hume’a: przeświadczony jestem o istnieniu stołu i listu, który aktualnie postrzegam przed sobą. Chcąc wyjaśnić, skąd się on wziął, muszę „rozwinąć w umyśle oraz całego morza, kontynentu, który leży między nami, muszę również przyjąć, że (zgodne z tym, co mi mówi pamięć i obserwacja), istnieją nieprzerwanie stacje pocztowe, promy, które spełniają swe funkcje”³. Świat dany jest zatem umysłowi jako system wzajemnie powiązanych faktów (percepcji, które, o czym jesteśmy przeświadczeni, odpowiadają niezależnym od nich rzeczom); „natura rzeczy mnie skłania – pisze Hume – abym uważał świat za coś realnego, trwałego, co zachowuje swe istnienie nawet wówczas, gdy już nie jest aktualnie dane mojej impresji”⁴. Pytanie, jakie powinniśmy sformułować, gdy chcemy opisać relację umysłu do świata, nie brzmi zatem „czy świat (jako system niezależnych od umysłu, wzajemnie powiązanych przedmiotów, których cechy oraz wzajemne oddziaływanie można ująć w prawa, a tym samym uczynić poznawalnym) istnieje”, bowiem zakładałoby ono wcześniej niezależne istnienie umysłu. Zamiast tego można zasadnie pytać o źródła przeświadczenia o istnieniu poszczególnych „składowych” tego systemu: przeświadczenia o tym, że bezpośrednio doświadczane żywsze percepcje są impresjami, a

¹ *TNL*, I, III, 9, s. 145.

² „Tak przez nawyk, lub jeśli chcecie, przez stosunek przyczyny i skutku, umysł przechodzi do rozważania tych idei, że zaś czuje on, iż jest w pewien w pewien sposób koniecznie wyznaczone, że musi on zwrócić się ku tym właśnie ideom i że nawyk czy stosunek, który to wyznacza, nie dopuszcza najmniejszej zmiany, przeto tworzy z nich nowy system, któremu podobnie daje dostojny tytuł *realności*.” (*TNL*, I, III, 9, s. 145.)

³ *TNL*, I, IV, 2., s. 257.

⁴ Tamże, s. 258.

więc „odciskami” czegoś niezależnego wobec umysłu, przeświadczenia współtworzącego wraz z percepcjami „system” posługujący się zasadą przyczynowości. Należy także spytać o źródła przeświadczenia o tożsamości tworzącej sam umysł, bowiem podstawowym problemem jest ukonstytuowanie się w polu doświadczenia obu jego biegunów: przedmiotowego (świata) oraz podmiotowego (umysłu)¹. Tak zarysowana perspektywa współkonstytuowania się obu biegunów doświadczenia (*TNL*, I) zostaje następnie (*TNL*, II) rozszerzona poprzez wskazanie na konieczność przekształcenia rozumienia podmiotowości. Pozwala ono przedstawić tworzenie jednostkowego „podmiotu” w jego relacji do „świata”, ale, poprzez dalsze sprobematyzowanie pojęcia „podmiotu”, ująć go w relacjach z innymi podmiotami oraz przedstawić go jako podmiot ocen moralnych. Niniejszy rozdział określa pierwszy ze sposobów ujmowania „świata” i podmiotu (jako „umysłu” i jako „ja”). Dopelnienie obrazu o relacje międzypodmiotowe staje się możliwe dopiero po przedstawieniu brakującego do tej pory bardziej szczegółowego opisu impresji refleksywnych i pojęcia oddźwięku uczuciowego; kwestia ta jest zawarta w rozdziale następnym.

3. 1. 2 Przeświadczenie o realności świadectwa zmysłów i pamięci

Eksplikacja polaryzacji pierwotnego pola doświadczenia i wyodrębniania bieguna podmiotowego i przedmiotowego rozpisana jest w teorii Hume’a na kilka części. Wstępna analiza idei przyczyny i skutku (*TNL*, I, III, 2-4) zostaje uzupełniona przez opis funkcjonowania przeświadczenia towarzyszącego impresjom zmysłów i pamięci (rozdz. 5-11 trzeciej części książki *O rozumie*) po to, by (w końcowych rozdziałach tej części) możliwe było dalsze określenie idei przyczynowości (kolejno: przez sprowadzenie jej do efektu nawykowego łączenia percepcji, wyodrębnienie idei powiązania koniecznego oraz odsłonięcie impresji leżącej u jej podstaw). Analizę „świata” rozpocznę od określenia pojęcia „przeświadczenia” towarzyszącego bezpośrednim danym zmysłów i pamięci, a następnie rozszerzę ją na wszystkie powiązane ze sobą fakty poprzez określenie źródeł relacji przyczynowo-skutkowej opisującej „świat”.

Tekst *Traktatu* definiuje przeświadczenie jako „moc, stałość, siłę czy żywość”², z jaką umysłowi dana jest percepcja. Zostaje ono określone także jako „to *je ne sçais quoi* czego niepodobna ani zdefiniować, ani opisać, lecz co każdy wystarczająco rozumie”¹. Wkrótce po opublikowaniu pierwszych dwóch ksiąg *Traktatu* Hume decyduje się uzupełnić dotychczasowe wyjaśnienia, czyni to zarówno w *Streszczeniu*, jak i *Dodatku*. Czytamy tam, że „przeświadczenie nie dodaje żadnej nowej idei

¹ Pojęciem „pola doświadczenia” posługuję się tu na oznaczenie płaszczyzny badań podjętych przez Hume’a z perspektywy warunków konstytuowania się podstawowych biegunów doświadczenia: podmiotu, świata przedmiotowego oraz innych podmiotów. Perspektywa ta odpowiada Hume’owskiemu rozbirowi doświadczenia na jego składowe, pozwalając sprobematyzować kwestię podmiotu (a także podmiotów tworzących społeczność) i przedmiotów tworzących świat. Z perspektywy opisu zdroworozsądkowego doświadczenie jest już „spolaryzowane”.

² *TNL*, I, III, 8, s. 143.

do przedstawienia pojęciowego, tylko zmienia sposób (*manner*) ujmowania pojęciowego; i różnica polega tutaj tylko na poczuciu czy odczuciu (*feeling*).² I dalej: „przeświadczenie jest czymś różnym od luźnego przedstawienia pojęciowego. Czuje on [tj. autor – A. G], jak się zdaje, że niepodobna opisać słowami tego poczucia, którego każdy człowiek musi doświadczyć we własnym wnętrzu. Nazywa on to poczucie czasem *silniejszym* przedstawieniem pojęciowym, czasem przedstawieniem *bardziej żywym, bardziej mocnym, czy też abrdziej intensywnym*. I w istocie bez względu na to, jaka nazwę dać możemy temu poczuciu, które tworzy przeświadczenie, w rozumieniu naszego autora jest rzeczą oczywistą, że ma ono bardziej silne działanie na nasz umysł, niż fikcja i proste przedstawienie pojęciowe. Autor dowodzi tego, wskazując na wpływ, jaki ma przeświadczenie na uczucia i na wyobraźnię, które porusza tylko prawda, albo to, co przyjmowane jest za prawdę.”³

Wcześniejsze, pochodzące z *TNL*, I określenia *belief* opisują je od strony „efektów” – większej żywości percepcji – natomiast uwagi zawarte w *Streszczeniu* kierują uwagę na sposób funkcjonowania przeświadczenia. W podobny sposób Hume powraca do tego tematu w *Dodatku*: przeświadczenie to „lepsze ujmowanie”, czy „lepsze ugruntowanie” pojęcia⁴, to sposób, w jaki impresja jest „ujmowana przez umysł”⁵, jest ono „swoistym uczuciem [odczuciem – *feeling*], różnym od prostego pojęcia”⁶.

Percepcje, którym towarzyszy przeświadczenie, jawią się jako „bardziej stałe i niezmiennie [i] uderzają nas z większą siłą; są dla nas bardziej aktualne; umysł ujmuje je z większą mocą i bardziej podlega ich działaniu”⁷. Przeświadczenie jest pewnym odczuciem (*feeling*), jest zatem umysłowi *dane* podobnie jak dane są niezależne od zasad kojarzenia i rozumowania czasowość i przestrzenność. Opis przeświadczenia przypomina opis sposobu odczuwania za pomocą zmysłów, który posługuje się tym samym pojęciem „odczucia” (*feeling*). Podobnie jak poznanie przyczyny pojawienia się impresji zmysłowych nie jest możliwe (wymagałoby przyjęcia rozstrzygnięć metafizycznych)⁸, tak też granicą poznania pozostaje opis funkcjonowania przeświadczenia towarzyszący przyjęciu metafizycznej tezy o istnieniu niezależnego od podmiotu świata przedmiotowego. Posłużenie się takim metafizycznym założeniem nie jest jednak ani rozumowo uzasadnione, ani, jak pisze Hume we fragmencie, w którym analizuje ideę związku przyczynowo-skutkowego, „istotne dla obecnego celu”⁹. Problem zatem nie w

¹ Tamże.

² *S*, s. 492. Dla zaprowadzenia porządku, *feel* i odczasownikową formę rzeczownikową *feeling* tłumaczę dalej jako „odczuwać”, „odczucie”, po to, aby nie wprowadzać dwuznaczności, jaka mogłaby powstać przy tłumaczeniu „uczucie”, które to pojęcie odpowiada Humowskiemu *passion*. W przekładzie *Traktatu* autorstwa Cz. Znamierowskiego czasownik *to feel*, gdy nie oznacza odczuwania wrażeń dotykowych (jak np. w *TNL*, I, II, 2, s. 81), bywa zwykle oddawany jako *czuć* (*TNL*, I, II, 5, s. 80; I, II, 6, s. 94; I, III, 2, s. 103, i in.), *doznawać* (np. *TNL*, I, II, 3, s. 57, *TNL*, I, III, 5, s. 117; *Dodatek*, s. 462), zaś *feeling* odpowiednio jako *doznanie uczuciowe*, tamże).

³ *S*, s. 492.

⁴ *TNL*, *Dodatek*, s. 460.

⁵ Tamże, s. 461.

⁶ Tamże, s. 456.

⁷ Tamże.

⁸ *TNL*, I, III, 4, s. 115.

⁹ Tamże.

tym, czy takie założenie metafizyczne jest rozumowo uzasadnione, czy nie, ale w pytaniu, dlaczego umysł jest w ogóle zmuszony do niego się odwoływać. Pytanie to, sformułowane przez Hume'a, brzmi następująco: „dlaczego umysł posiada naturalną skłonność, by beztrósco wierzyć w istnienie świata”¹. Jednakże odpowiedź na tak postawione pytanie nie może być rozumowa (odsyłając bądź do *understanding*, bądź do *reason*), bowiem rozumowanie może dotyczyć albo wiedzy pewnej intuicyjnie (istnienia bądź nieistnienia percepcji), albo wiedzy opartej na dowodach. Dlatego pytanie o przyczyny przeświadczenia należy zamienić na pytanie o funkcję, jaką przeświadczenie pełni w całości doświadczenia. Jest to również pytanie o przyczyny, dla których pewne percepcje dane są umysłowi jako żywsze (jako impresje) niż inne i dlaczego dochodzi do rozróżnienia pomiędzy dwiema klasami percepcji (a tym samym o racje, dla których umysł wprowadził to rozróżnienie na początku badań w *TNL*, I, I, I).

Czym innym jest jednak pytanie o to, dlaczego umysłowi pewne percepcje jawią się jako żywsze (dlaczego w ogóle żywi przekonanie), czym innym zaś pytanie o to, dlaczego umysł jest przekonany co do określonych faktów. Pojęcie „świata” obejmuje system doświadczenia budowany w pierwszej kolejności na podstawie świadectw zmysłów i wyobraźni, w drugiej poprzez odwołanie do idei związku przyczynowo-skutkowego wykraczając poza bezpośrednie doświadczenie zmysłowe, ale zawsze do niego odsyłając. Dalsza eksplikacja relacji umysłu do świata wymaga określenia zarówno podstaw uznawania danych zmysłów za świadectwo istnienia poza umysłem jakiegoś realnego świata, nie zaś za złudzenie (a więc ukazania roli przeświadczenia jako takiego), jak i warunków, na których świat jest *systemem* doświadczenia (czyli dlaczego umysł wiąże ze sobą konkretne fakty w pewien określony sposób).

Cały łańcuch rozumowania prawdopodobnego, wychodzącego poza świadectwo zmysłów i pamięci, musi zakotwiczać się w impresjach zmysłowych, które dostarczają ideom żywości²: „Gdy jakaś impresja staje się dla nas dana aktualnie, to nie tylko ona zwraca umysł ku takim ideom, jakie są z nią związane, lecz również udziela im pewnej dozy swej siły i żywości.”³ Łatwo dostrzec, że takie tłumaczenie operacji umysłu z góry przesądza, że są one oparte na związku przyczynowo-skutkowym. Jest ono koniecznym składnikiem opisu zdroworozsądkowego, skoro zgodnie z nim umysł pozostaje zależny od świata, zaś rozumowy opis relacji dających się odnaleźć w doświadczeniu, jak wkrótce zobaczymy, musi posługiwać się związkiem przyczynowo-skutkowym łączącym jego poszczególne elementy.

Dlaczego jednak doświadczenie zmysłowe jest nie tylko (subiektywnie) niepowątpiewalne, ale towarzyszy mu przeświadczenie pozwalające wydawać sądy o faktach? Nie jest ono wynikiem powta-

¹ *TNL*, I, IV, 7, s. 349.

² *TNL*, I, I, 3, s. 22.

³ *TNL*, I, III, 8, s. 133.

rzania doświadczeń i nawykowego kojarzenia współwystępujących zdarzeń¹. Kojarzenie idei wskazuje co najwyżej na konkretne zjawiska, które można połączyć w ciąg przyczynowo-skutkowy. Warunkiem nawykowego kojarzenia poszczególnych zjawisk jest przeświadczenie o realności przedstawień zmysłowych. Hume pisze: „Mieć przeświadczenie o czymś, to w tym przypadku doznawać bezpośredniej impresji zmysłów albo powtórzenia tej impresji w pamięci. Pierwszym aktem sądenia jest po prostu siła i żywość percepcji; i ten akt kładzie podstawę pod rozumowanie, które opiera się na nim, gdy ustalamy stosunek przyczyny i skutku.”² Przeświadczenie, jakim umysł obdarza zmysły, nie jest rozumowe: próbując odnaleźć przyczynę przeświadczenia, umysł musiałby odwołać się do związku nie przyczynowego, ale celowościowego bądź intencjonalnego (poprzez wykazanie rudymenarnego charakteru relacji ja-świat)³. Dlatego też w *BR* przeświadczenie o faktach i istnieniu zostaje określone jako „wyprawdane jedynie z pewnego przedmiotu danego pamięci lub zmysłom, i jako oparte na nawyku połączenie go z jakimś innym przedmiotem, (...) konieczny wynik umieszczenia umysłu w danych okolicznościach (*circumstances*) tak samo nieuniknione (*is the necessary result of placing the mind in such circumstances*), jak odezwanie się uczucia miłości, gdy doznajemy dobrodziejstw lub nienawiści, gdy spotyka nas krzywda. Wszystkie te działania są rodzajem wrodzonych (*natural*) instynktów, których żadne argumentowanie, żaden proces myślowy czy rozumowy nie może ani wytworzyć, ani usunąć”⁴. Pamiętając wcześniejsze uwagi Hume’a na temat „okoliczności” (*circumstances*), można by dodać, że umysł zawsze jest „pewnymi okolicznościami”: każdemu doświadczeniu zmysłowemu odpowiada pewna okoliczność – impresja refleksywna. Zwróćmy uwagę, że przykłady, do których odwołuje się Hume, dotyczą właśnie sfery uczuć, co staje się zrozumiałe w kontekście *TNL*, II, III, 1-2, poświęconemu pojęciu „woli”. Innymi słowy, umysł zawsze ma skłonność, by *pewne* doznania traktować jako „rzeczywiste”, tak samo, jak ma skłonność, by dzięki oddźwiękowi uczuciowemu odpowiadać na uczucia innych. Przeświadczenie będąc warunkiem określania realności i odniesienia umysłu do świata, jest „naturalne”, a jak pamiętamy, takie określenie Hume rezerwuje dla tych własności umysłu, których działanie przejawia się „niezmiennie i stale”. Tak samo „naturalny i stały” jak funkcjonowanie przeświadczenia jest wpływ oddźwięku uczuciowego, określającego stosunek podmiotu do społeczności.

Opis aktu „przeświadczenia”, który „nigdy nie został wyjaśniony przez żadnego filozofa”⁵, pozwala zadać pytanie „na czym polega różnica między przeświadczeniem pozytywnym (*belief*) a negatywnym (*incredulity*)”⁶. Odpowiedź, jakiej udziela Hume, jest następująca: za „realne” są uważane (*considered*) te percepcje, które należą do impresji zmysłów bądź pamięci, albo też są to takie percep-

¹ „Z samego powtarzania jakiejś minionej impresji, choćby nawet do nieskończoności, nigdy nie powstaje żadna nowa idea pierwotna taka, jak idea koniecznego powiązania.” (*TNL*, I, III, 6, s. 120.)

² *TNL*, I, III, 5, s. 117.

³ O. Mounce, dz. cyt., s. 57.

⁴ *EHU*, s. 46.

⁵ *TNL*, I, III, 7, s. 130.

⁶ *TNL*, I, III, 7, s. 128, *THN*, s. 143.

cje, które dadzą się z nimi pogodzić (dzięki stosunkowi przyczyny i skutku)¹. „Absolutna i nie dająca się skontrolować konieczność”, z jaką natura sprawia, że umysł wydaje sądy², opierając się na przeświadczeniu stanowi dla umysłu kres dociekań, będąc „naturalnym i pierwotnym” składnikiem doświadczenia. Ale specyfika stanowiska Hume’a wiąże się z nową („niepodejmowaną dotychczas”) perspektywą polegającą na sprobematyzowaniu samej relacji przedmiotowo-podmiotowej, w której pewne percepcje są uważane za tworzące „świat”, inne zaś za subiektywne doznania umysłu. Umieszczenie zapytywania o przeświadczenie o istnieniu świata w perspektywie funkcji doświadczenia pozwala odwrócić jego potoczny opis. **Doświadczenie (i udział poszczególnych władz umysłu) nie jest „efektem” relacji ze światem**, ale na odwrót: relacja umysłu i świata powinna być filozoficznie opisana jako uwarunkowana dającymi się uchwycić funkcjami doświadczenia. Innymi słowy to nie „świat” warunkuje „doświadczenie”, ale możliwy jest taki opis doświadczenia, który wystarcza, by określić to, co jest umysłem (i jego władzami oraz przedmiotami), oraz rzeczami, do których umysł się odnosi.

„Przeświadczenie” jest pojęciem, które dla umysłu oznacza warunek jego odnoszenia się do świata, ale zarazem jest pojęciem, które może on zastosować do opisu „rozumu zwierząt”, bowiem w swej podstawowej funkcji przeświadczenie nie jest podstawą dla poznania świata, ale do interakcji z nim, do działania. Teoria poznania, która ma spełniać warunki wyznaczone przez Hume’a (sprostać wymogom wiedzy eksperymentalnej i nie odwoływać się do zdań metafizycznych), wraz z pojęciem przeświadczenia osiąga swój kres, i musi odwołać się do terminu, który jest dla niej pewnym *je ne sçais quoi*, co na zasadzie analogii do opisu świata zwierzęcego można określić jako nierozumny „instynkt”.

3. 1. 3 Świat rzeczy

Przeświadczenie będące „ślepyim instynktem”, należąc raczej do „sensytywnej strony naszej natury niż strony myślącej”³, warunkuje późniejsze „systematyczne” ujęcia świata przez rozum, pozwalające równie systematycznie opisać sam umysł. Ponieważ para umysł-świat musi przedstawiać się jako system, w którym poszczególne przedmioty połączone są zrozumiałymi relacjami, opis konstytuowania świata musi zawierać zarówno warunki syntezy przedmiotu w wyobraźni, jak i rozbiór idei związku przyczynowo-skutkowego (w tym jej wywodliwości z impresji). Hume zauważa, że idea ta nie daje się w żaden sposób wyprowadzić z impresji zmysłowej, co nie oznacza, że idei takiej nie ma, bądź że jest wewnętrznie sprzeczna: „Istotnie też nie ma takiej rzeczy, której by nie należało uważać bądź za przyczynę, bądź za skutek, choć jest rzeczą pewną, że nie takiej jednej własności, która by

¹ J. Laird, *Hume's Account of Sensitive Belief*, „Philosophical Quarterly”,s. 429.

² *TNL*, I, IV, 2, s. 240.

³ *TNL*, I, IV, 1, s. 241.

przynależała powszechnie wszystkim rzeczom istniejącym i dawała im tytuł do tej nazwy.”¹ Wszystkie przedmioty składające się na świat, tworzące systematyczną całość, powiązane są w sposób, który dla umysłu oznacza związek przyczynowo-skutkowy. Odkrycie Hume’a polega nie na odrzuceniu samej idei takiego związku, ale na wykazaniu błędu tradycyjnych poszukiwań jej źródła w zmysłowości bądź w rozumowaniu. Samo bowiem posługiwanie się tą ideą jest dla umysłu niezbędne, aby mógł on opisać relacje zachodzące pomiędzy przedmiotami, nie wyłączając spośród nich tych relacji, które opisują funkcjonowanie samego umysłu (por. np. opis powstawania impresji refleksywnych, czy procesu przepływu siły i żywości pomiędzy percepcjami).

Ponieważ percepcje dane są umysłowi bądź jako impresje (będąc nieokreślonym przepływem wrażeń, który może być dany umysłowi jedynie w zapośredniczeniu przez złożone idee czasu i przestrzeni), bądź w postaci idei podzielonych procesami kojarzenia wyobraźni, żadna percepcja nie posiada swoistej „cechy” „bycia przyczyną” innej percepcji, („cecha” taka musiałaby być wyznaczeniem wszystkich percepcji), umysł zaś nie odnajduje żadnej idei „realnego powiązania pomiędzy przyczynami i skutkami”². Tymczasem percepcja, która nie jest skojarzona z innymi w wyobraźni, może być dana jedynie jako impresja zmysłowa. Pojmowana w oderwaniu od zasad kojarzenia, percepcja musiałaby zarówno posiadać pewną treść zmysłową, jak i wyznaczenie „bycia przyczyną”, przez co byłaby dla wyobraźni percepcją złożoną. Doświadczenie poucza jednak, że zmysłowość dostarcza co najwyżej informacji o czasowym i przestrzennym charakterze zjawisk, których poza porządkiem zjawiania się nic nie łączy.

Procedura zastosowana przez Hume’a zarówno w *Traktacie*, jak i w *Badaniach* polega na wykazaniu niemożliwości racjonalnego uzasadnienia przyczynowości poprzez wyprowadzenie jej z operacji rozumowych. Jednocześnie, ponieważ „nie ma takiej rzeczy, istniejącej bądź zewnątrz, bądź wewnątrz, której by nie należało *uważać* bądź za przyczynę, bądź za skutek”³, Hume stara się wyjaśnić dwie kwestie: a) jaka jest natura idei przyczynowości (jako wyniku funkcji doświadczenia), oraz b) dlaczego w ogóle wszystkie rzeczy należy uważać za powiązane za pomocą ideą przyczyny i skutku. Ujmując ten problem inaczej należałoby zapytać, dlaczego nie można przyjąć, że rzeczy *są* tak powiązane, a jedynie należy je za takie *uważać*? Sąd mówiący, że rzeczy *są* powiązane ze sobą, musiałby pochodzić z sądu postrzeżeniowego albo być wynikiem czystej spekulacji rozumowej (*reason* rozważającego cztery stosunki pomiędzy ideami, które są w całości zależne od idei). Niemożliwe jest wskazanie na oczywistość doświadczenia zmysłowego: poucza ono zaledwie o następstwie pewnych percepcji: „Gdy rozważamy te rzeczy z największym napięciem uwagi, to stwierdzamy tylko, że jedno ciało zbliża się do drugiego i że jego ruch poprzedza ruch drugiego, lecz bez uchwytnej przerwy.”⁴ W drugim przypadku pewność sądu byłaby zagwarantowana sprzecznością sądu przeciwnego, głoszące-

¹ *TNL*, I, III, 2., s. 103.

² *TNL*, I, III, 14, s. 221.

³ *TNL*, I, III, 2, s. 103, podkr. – A. G.

⁴ *TNL*, I, III, 2, s. 106.

go, że rzeczy nie są ze sobą w ten sposób związane. Skoro jednak „przedmiotami” (*objects*) są nie rzeczy zewnętrzne, lecz percepcje (do ujęcia „rzeczy” potrzebny jest poszukiwany związek przyczynowy), mogą być one związane w wyobraźni w sposób dowolny zgodnie z zasadami kojarzenia. Przykładowo podane racjonalne dowodzenie konieczności istnienia związku przyczynowego przedstawione w *TNL*, I III, 3 z góry zakłada to, czego stara się dowodzić¹. Hume przyznałby, że idea przyczynowości jest konieczna w rozumowaniu, ale stanowi dla niego narzędzie, nie będąc efektem operacji *reasoning*.

Przedmioty nie są powiązane ze sobą jako przyczyny i skutki, a przecież Hobbes, Clarke czy Locke za takie je uważali. Konieczność rozważania (*consideration*) rzeczy jako powiązanych ze sobą jest warunkiem rozumowania. „Wszystkie rodzaje rozumowania polegają nie na czym innym niż na porównaniu i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie (...) Gdy obie rzeczy są dane bezpośrednio zmysłom wraz ze stosunkiem, nazywamy to raczej percepcją niż rozumowaniem. (...) To tylko przyczynowość tworzy takie powiązanie, iż to, że istnieje lub działa jakaś inna rzecz, daje nam pewność, iż po niej nastąpi albo ją poprzedzało istnienie lub działanie jakiejś innej rzeczy.”² Idea przyczynowości musi być wynikiem złożenia funkcji doświadczenia, nie zaś rozpatrywanych osobno zmysłowości, wyobraźni i rozumowania. „Wszystkie nasze argumenty, które dotyczą przyczyn i skutków, składają się zarówno z impresji pamięci lub zmysłów, jak i z idei tego istnienia, które przez ten przedmiot zostaje wytworzone.”³ Rozumowanie posługujące się pojęciem przyczyny, jak każda operacja rozumu, musi zyskać „potwierdzenie” poprzez określenie, do jakich idei i impresji się odnosi. Pojęcie „przyczynowości” dotyczy zatem przedmiotu (*object*) danego pierwotnie w postaci impresji (zmysłów lub pamięci), następnie ujęcia go jako idei przyczyny bądź skutku (w wyobraźni), wreszcie rozumowego określenia wymaga „natura i własności tej idei”⁴. W ten sposób „przyczyna” może być pojęciem dla rozumu.

Zarówno *Traktat*, jak i późniejsze *Badania* dostarczają dwojakiej definicji „przyczyny”. W przeciwieństwie do argumentacji Hobbesa, Clarke’a i Locke’a, definicje te pozbawione są usterki posługiwania się w określeniu terminami właściwymi samemu przedmiotowi definiowanemu. W *Traktacie* czytamy: przyczyną jest „rzecz (*an object*), która poprzedza i która jest styczna z inną rzeczą, przy tym wszystkie rzeczy, które są podobne do pierwszej, znajdują się w podobnych stosunkach poprzedzania i styczności do tych rzeczy, które podobne są do drugiej”⁵. Definicja ta zostaje zaraz

¹ Hume posługuje się trzema argumentami, które odnajduje w pismach Hobbesa, Clarke’a i Locke’a. Zgodnie z pierwszym, „rzecz nie mogłaby nigdy zacząć istnieć z braku czegoś, co wyznaczałoby jej początek” (s. 110), zgodnie z drugim, „każda rzecz (...) musi mieć przyczynę; i gdyby jakaś rzecz nie miała przyczyny, to musiałaby wytwarzać samą siebie, to znaczy: istnieć, nim zaczęła istnieć, co jest niemożliwe.” (tamże). Trzecia argumentacja przebiega podobnie: „Cokolwiek powstaje bez przyczyny, powstaje z niczego, czyli innymi słowy: ma nic za swą przyczynę. Lecz nic nie może nigdy być przyczyną tak samo, jak nic nie może być (...) czymś (...).” (s. 111).

² Tamże, s. 102.

³ *TNL*, I, III, 4, s. 115.

⁴ Tamże.

⁵ *TNL*, I, III, 14, s. 224.

uzupełniona: „przyczyna jest rzeczą, która poprzedza i jest styczna z inną rzeczą i tak z nią związana, że idea jednej z nich skłania (*determines*) umysł do tego, iż tworzy ideę drugiej rzeczy, i że impresja, jaką daje jedna, skłania umysł do tego, iż tworzy bardziej żywą ideę drugiej”¹. Prawidłowość definicji ma zapewnić rozum, bowiem nie jest ona warunkowana niczym więcej jak poprawnością użytych terminów, ten jednak wyraźnie rozróżnia pomiędzy poprzedzaniem i stycznością a przyczynowością; to, co je odróżnia, jest dane jako idea związku koniecznego. „Jakaś rzecz (*an object*) może być styczna i wcześniejsza w stosunku do innej, a może nie być uważana za jej przyczynę. Trzeba tu wziąć pod uwagę jakieś powiązanie konieczne; i ten stosunek ma znacznie większe znaczenie niż którykolwiek z dwóch powyżej wspomnianych.”² Dowolne dwa przedmioty (pojęcie *object* zarezerwowane jest wcześniej na oznaczenie nie rzeczy rozumianej jako należącej do świata, ale na określenie percepcji) mogą być wcześniejsze lub późniejsze w stosunku do siebie, gdyż warunkiem zjawiania się idei zmysłowych jest związana z nimi idea czasu. Następstwo i styczność są jednakże jedynie warunkami koniecznymi powstania idei związku przyczynowego, dopiero idea powiązania koniecznego jest warunkiem wystarczającym. Ale to nie przedmioty będą przyczynami i skutkami, lecz, czytamy, dopiero dzięki „jakiemuś powiązaniu koniecznemu” będą mogły za takie „być uważane (*considered*)”.

W *BR*, VII również podane są dwie definicje „przyczyny”: a) „przedmiot, po którym następuje przedmiot inny, przy czym po wszystkich przedmiotach podobnych do pierwszego następują przedmioty podobne do drugiego; albo innymi słowy: przy czym, gdyby nie było pierwszego, drugi nie mógłby być istnieć”³ b) przedmiot, „po którym następuje przedmiot inny, a którego pojawienie się naprowadza zawsze naszą myśl na ten inny przedmiot”⁴. Zgodnie z regułami definiowania zawartość definiens nie może zawierać tych samych terminów, co definiendum. Hume twierdzi, że obie definicje przedstawione w *Badaniach* spełniają ten warunek jako wyprowadzone z „okoliczności względem przyczyny obcych” nie wprowadzają wyrażen synonimicznych. Idea przyczynowości jako abstrakcyjna idea relacji oznaczającej związek dwóch przedmiotów musi zawierać ideę pary przedmiotów pozostających w pewnej określonej relacji oraz takich, że związane są one z pewnym terminem ogólnym⁵. Z kolei termin ogólny umysł nawykowo odnosi (poprzez funkcję rozumienia) do innych par przedmiotów pozostających w tej samej relacji. Tak definiowane pojęcie przyczynowości zawiera idee następstwa i styczności oraz ideę związku koniecznego („pojawienie się przedmiotu zawsze naprowadza naszą myśl na ten inny przedmiot”).

Definicja relacji „związku koniecznego” jest zbudowana inaczej: zgodnie z przyjętą zasadą pochodzenia idei od impresji, jeżeli idea związku przyczynowego ma posiadać jakiegokolwiek znaczenie, należy określić impresję (bądź impresje) będącą jej źródłem (a dokładnie: będącej podstawą ujęcia

¹ Tamże

² *TNL*, I, III, 2, s. 106.

³ *BR*, VII, s. 93.

⁴ Tamże, s. 94.

⁵ D. Garrett, dz. cyt., s. 96.

przedmiotu nie jako impresji, ale także jako idei związanej z ideą przyczyny). Dlatego wcześniejsze określenie mówiące, iż „dwa stosunki *styczności* i *następstwa* są istotne dla przyczyn i skutków”¹ zostaje uzupełnione przez odwołanie się do *idei* związku koniecznego. Nie „związku koniecznego”, ale jego „idei”: kolejnej idei, która zostaje wyodrębniona podczas rozbioru złożonej idei stosunku przyczynowości; porzucenie terminu „idea przyczyny” na rzecz „idei związku koniecznego” pozwala umysłowi zabezpieczyć się przed nieuprawnionym rozumieniem pojęcia, odwołującym się do nieznanych terminów, takich jak „siła”, które wprowadzałyby kolejny „dodatek” do opisu doświadczenia. Jednocześnie to właśnie opis pochodzenia idei związku koniecznego może przedstawić impresję będącą jej źródłem: „umysł z *konieczności* przedstawia sobie drugą rzecz, tamtej zazwyczaj towarzyszącą, i że przedstawia ją sobie w silniejszym świetle z tej racji, iż pozostaje ona w stosunku określonym do tej pierwszej rzeczy. Ta więc właśnie impresja czy to wyznaczenie przez nawyk daje mi ideę konieczności”². Druga definicja „przyczyny” (zarówno z *TNL*, jak i z *BR*) spełnia wymóg określenia impresji jako podstawy idei przyczynowości³. Co więcej, w przeciwieństwie do definicji wcześniejszej można ją uznać za „filozoficzną”, nie zaś „potoczną” definicję idei stosunku przyczynowości w znaczeniu wprowadzonym w *TNL*, I, I, 1. Podczas gdy definicja pierwsza określa pewien przedmiot wyobraźni (ideę) wraz z taką jej cechą, dzięki której łączy się on z innym przedmiotem (byłyby to cechy, dzięki którym można uznać dwie idee za podobne do siebie), definicja druga podaje „szczególną okoliczność”, przy której „możemy uważać za właściwe porównać dwie idee”⁴. Okolicznością tą jest „skłonność” umysłu do tego, by *współuj* tę ideę wraz z inną. Innymi słowy, dana idea może być uważana za przyczynę wtedy tylko, gdy towarzyszy jej skłonność („wyznaczenie” – *determination*) umysłu do przejścia od jednej idei do drugiej. Dalsze definiowanie prowadzi z konieczności do definicji ostensywnej. Poszukiwanie impresji, które umysł mógłby związać z ideą związku koniecznego zostaje uwieńczone sukcesem: „c.”¹

Powyższy fragment jest punktem zwrotnym całego *TNL*, I, III. Dotychczasowa analiza idei związku przyczynowego dokonywana była z niezmiennej perspektywy: umysł poszukiwał źródłowej impresji wśród treści percepcji zmysłowych (poprzez wydobywanie udziału zasad kojarzenia, na których oparta jest geneza idei przyczynowości). Tym razem musi on przyznać, że to nie obserwowane podobieństwo daje początek idei konieczności, ale sama *obserwacja* wytwarza nową impresję będącą „odczuciem” pewnej skłonności (*determination*) umysłu. Fakt, że próby określenia źródła idei przyczynowości były dotychczas nieudane, spowodowany był przyjęciem niewłaściwych założeń. Hume wykazuje, że przyczynowość nie określa oddziaływania dwóch przedmiotów, w taki sposób, że jeden z nich determinuje drugi. To nie ‘ja’ postrzega ową determinację, ale na odwrót: to umysł sam „jest”

¹ *BR*, VII, s. 93..

² *TNL*, I, III, 14, s. 206.

³ Por. W. L. Robison, *Hume's Causal Scepticism*, W: *David Hume. Bicentenary Papers*, ed. G. P. Morice, Edinburgh 1977, s. 157-8.

⁴ *TNL*, I, I, 5, s. 28.

tym, co z istoty swej wiąże ze sobą swe przedmioty. Owo „bycie zdeterminowanym” umysłu dane mu jest „bezpośrednio” jako odczucie (*feeling*). Pierwsza z przytoczonych wcześniej definicji musi być uznana za „wadliwą”, gdyż nie precyzuje dostatecznie „przyczyny”, próbując ująć ją tylko jako efekt pozostałych zasad kojarzenia (styczności w czasie i przestrzeni oraz podobieństwa).

Związek przyczynowo-skutkowy, będący sposobem porządkowania materiału empirycznego, zapewniającym funkcjonowanie umysłu, opartym na nawyku, a w konsekwencji na przeświadczeniu, jest jedynie sposobem funkcjonowania ludzkiej natury. W jednym z listów Hume pisze: „Nigdy nie wyrażałem tak absurdalnego twierdzenia (*preposition*), że *cokolwiek mogłoby powstać bez żadnej przyczyny*. Utrzymywałem tylko, że nasza pewność co do fałszywości tego twierdzenia nie bierze się ani z intuicji, ani z dowodu, ale z innego źródła. *Że Cezar istniał, że istnieje taka wyspa jak Sycylia* – o tych sądach, jak twierdzą, nie posiadamy ani demonstratywnych, ani intuicyjnych dowodów. Czy wnioskuję Pan, że zaprzeczam ich prawdziwości, a nawet ich pewności? *Istnieje wiele innych rodzajów pewności, a niektóre z nich są dla umysłu wystarczające (satisfactory), choć, być może nie są tak stałe (regular), jak te oparte na dowodzeniu.*”² Porównajmy to stwierdzenie z uwagą Hume’a zawartą w *THN*, I, IV, 2: „mówiąc dokładniej przeświadczenie jest aktem [a nie „stanem” czy „własnością” umysłu, ani też „percepcją” – A. G.] związanym w naszej naturze z doznawaniem (*sensitive part*), a nie poznaniem (*cogitative part*)”¹. Możemy ująć to inaczej: przeświadczenie jest samym (koniecznym i niesprowadzalnym do prostszych elementów) *aktem* doznawania zmysłowego, który można by odróżnić od pewnej treści postrzeżenia. Tę ostatnią można (dzięki funkcji wyobraźni) rozłożyć na elementy proste (aż do *minima sensibilia*), może ona stać się materiałem do dalszej (już rozumowej) „obróbki” w procesie poznawczym. Jakkolwiek relacja pomiędzy poszczególnymi ogniwami związku przyczynowo-skutkowego jawi się umysłowi jako *konieczna*, to jednak odwołanie się do idei przyczynowości nie może być w ten sam sposób *konieczne*, bowiem byłoby to równoznaczne z uznaniem, że związek przyczynowo-skutkowy nie jest jedynie sposobem porządkowania danych odkrywanych w filozofii eksperymentalnej, ale z góry warunkuje opis, jakiego filozofia ta dostarcza. Sposób wiązania poszczególnych zsyntezowanych przez wyobraźnię przedmiotów za pomocą związku przyczynowo-skutkowego należało by uznać za „wystarczający” (jak w przytoczonym fragmencie listu – *satisfactory*) sposób opisu funkcjonowania umysłu. Nie pomijajmy faktu, że w ten sposób idea ta jest jedynym sposobem, do którego Hume może się uciec, aby zgodnie z przyjętymi wcześniej założeniami opisać doświadczenie. Ale nie oznacza to, że poza „wystarczalnością”, domknięciem konstruowanego obrazu, odnajdziemy u Hume’a inne uzasadnienie konieczności posłużenia się ideą przyczynowości: widzieliśmy, że *w ramach przyjętego języka* opisu nie jest to możliwe. Nie bez przyczyny Hume zastrzeżę, że szuka doświadczenia mającego potwierdzić przyjęte definicje. Obserwacja wpływu relikwii, jakimi są rzeczy wykonane przez świętego, na pobudzenie religijnego zapału wiernych jest przykła-

¹ *TNL*, I, III, 14, s. 217 (podkr. – A. G.).

² *Letters*, wyd. cyt., I, s. 187.

dem zjawiska, które „dowodzi jasno, że impresja dana aktualnie wraz ze stosunkiem przyczynowości, może ożywić jakąś ideę i, co za tym idzie, wytworzyć przeświadczenie czy uznanie, zgodnie z powyższą podaną jego definicją”². Stosunek przyczynowości jest tu założony, nie zaś odkryty w doświadczeniu, zaś cała procedura poszukiwania prawomocności posługiwania się przez umysł kategorią przyczynowości musi respektować początkowo przyjęte definicje³. W chwili, gdy Hume stwierdza, że niemożliwe staje się dalsze definiowanie pojęć, inne niż poprzez wskazanie na impresję *towarzyszącą* rozumowaniu odwołującemu się do kategorii przyczynowości (odpowiednio: idei w wyobraźni i pojęcia w funkcji rozumowania), zmuszony jest przyznać, że nawet, gdy „myśli, że rozumie sprawę dokładnie” (tj. rozumienie podsuwa odpowiednią treść pod termin „przeświadczenie”), jest w kłopotcie, „w jakich terminach wyrazić to, co ma na myśli (*my meaning*)”⁴. Hume musi przyznać, że wprowadzone przezeń definicje (a pochodzący z *Dodatku* fragment zgodnie z życzeniem Hume’a ma być wstawiony bezpośrednio po definicji „przeświadczenia” jako „żywej idei, która powstaje dzięki stosunkowo do danej obecnie impresji”⁵) okazują się niewystarczające. Nie wyjaśnia on zatem natury przyczynowości, a raczej udowadnia, że pewność, jaka jej towarzyszy, nie zależy od znajomości owej natury, przekonując tym samym, że funkcja rozumowania nie jest dla operacji umysłu fundamentalna⁶, zaś rozumowe uporządkowanie doświadczenia jest „wystarczające”, ale nigdy nie ostateczne.

Należy jednak pamiętać, że w takim modelu natury ludzkiej jedynie związek przyczynowo-skutkowy rozszerza doświadczenie poza dane zmysłowości i pamięci, a nawet umożliwia zaistnienie „świata”. Aby w umyśle mogło powstać przeświadczenie o stałym istnieniu odrębnych od niego przedmiotów, które w funkcjach wyobraźni i rozumu łączy relacja przyczynowości, zmysły muszą odwołać się zarówno do pamięci, jak i do wyobraźni. Pamięć informuje o „istnieniu wielu rzeczy; lecz wówczas ta informacja nie rozciąga się poza ich minione istnienie i ani moje zmysły, ani moja pamięć nie daje żadnego świadectwa temu, iż istnieją one nieprzerwanie”⁷. Pamięć, zachowując porządek impresji prostych, zdaje tylko sprawozdanie z ich następstwa. Chcąc opisać jej operacje w oderwaniu od funkcji, jaką pełni w doświadczeniu wyobraźnia, należało by uznać, że stanowiąc chronologiczny zapis wrażeń, pamięć nie wykracza poza odtworzenie ich sekwencji nie przesądzając przy tym, czy zapamiętane obrazy przedstawiają ten sam przedmiot. Nim jednak impresje zmysłowe zostaną zapamiętane, łączone są w syntezie wyobraźni. Wspomnienia, jakimi dysponuje umysł, nie są przecież oderwanymi impresjami, ale obrazami „tego stołu”, czy „tamtej kartki”. Zapis takiego doświadczenia mógłby wyglądać następująco: „Gdy więc oto tak siedzę i gdy tak snują się moje myśli, słyszę nagle szmer *jak gdyby drzwi*, które się obracają na swoich zawiasach, a wkrótce widzę posłańca [a nie np.

¹ *THN*, I, IV, 1, s. 241.

² *TNL*, I, III, 8, s. 136.

³ Por. *TNL*, I, III, 14, s. 226.

⁴ *TNL*, *Dodatek*, s. 462.

⁵ *TNL*, I, III, 7, s. 132.

⁶ Por. O. Mounce dz. cyt., s. 36.

⁷ *TNL*, I, IV, 2, s. 256-7.

barwną plamę – A. G.], który zbliża się do mnie.”¹ Przedmiotowa synteza wrażeń jednocześnie rozdziela „przedmiot poznania zmysłowego” od „impresji”, będąc kumulacją dotychczasowych wrażeń i ich wzajemnego odnoszenia się do siebie. Przeświadczenie o istnieniu rzeczy niezależnych od umysłu wymaga większej spójności pomiędzy wrażeniami niż ta, którą może zapewnić pamięć².

Wspomniany na początku rozdziału opis „użyczenia” czy „przelewania” siły lub żywości przez impresję (proces ten umożliwia tworzenie systematycznego powiązania percepcji przedstawiający się umysłowi jako zespół faktów powiązanych ideą przyczynowości podobnie jak zmysłowość dana jest poprzez powiązanie ideą czasu i przestrzeni), sam posługuje się pojęciem siły, efektu, wykorzystując ideę związku przyczynowego. Pamiętajmy jednak, że przedstawiony opis jest *jednocześnie* opisem doświadczenia, którego jednym z biegunów jest sam umysł wraz z jego rozumowym porządkowaniem tegoż doświadczenia, *jednocześnie* więc odsłanianie kolejnych warstw doświadczenia, jeśli ma dać w efekcie racjonalny model rekonstruujący to doświadczenie, musi być dokonaniem tego samego rozumu. Problem w tym, że tylko stosunek przyczyny i skutku spośród siedmiu wymienionych w *TNL*, I, I, 5 może służyć za dobre narzędzie opisu. Cztery stosunki, które gwarantowałyby wiedzę pewną, ale tautologiczną, opartą jedynie na zasadzie sprzeczności (podobieństwo, przeciwieństwo, stopnie jakości i stosunki ilościowe lub liczbowe³), nie mogą być w tym przypadku pomocne. Oznaczałoby to, że co prawda konstruowany model natury ludzkiej jest niesprzeczny, ale nie mówiłby nic o jego realności. Z pozostałych trzech stosunków: położenia w czasie i przestrzeni, tożsamości oraz przyczynowości, pierwszy określa tylko warunek zjawiania się percepcji i nie jest wystarczający do opisu świata rzeczy. Dopiero dwa pozostałe są konieczne zarówno do określenia spójności „systemu” świata, jak i rozumnego rozważenia (*consideration*) pojęcia „umysł”.

Do tej pory prześledziliśmy sposób, w jaki Hume opisuje konieczność posłużenia się ideą przyczyny, jednak zdroworozsądkowe przedstawienie doświadczenia wymaga jeszcze, aby związek przyczynowo-skutkowy łączył nie dwa przedmioty (*objects*) umysłu (percepcje), ale rzeczy (*things*) konstytuujące świat. Naturalne przeświadczenie co do świadectwa zmysłów (przedstawiania przez nie percepcji jako reprezentacji pozaumysłowych rzeczy) zostaje uzupełnione przeświadczeniem o niezależnym, nieprzerwanym istnieniu niezależnych ciał, których poznanie doprowadzić musi do stworzenia spójnego systemu. Kolejne władze umysłu, takie jak zmysłowość, pamięć, wyobraźnia, rozum (zarówno jako rozumowanie, jak i rozumienie) nie działają oddzielnie, ale stanowią różne funkcje tego samego, jednego doświadczenia. Więcej nawet: idea związku przyczynowego oznacza dla Hume’a taką ideę wyobraźni, której towarzyszy przeświadczenie, będące pewnym odczuciem i która jest dla

¹ Tamże, s. 267.

² Por.: „(...) skoro żadna rzecz nigdy naprawdę nie jest aktualnie obecna dla umysłu poza jego własnymi percepcjami, to nie tylko jest niemożliwe, iżby można było zdobyć jakiś nawyk inaczej niż dzięki prawidłowemu następstwu tych percepcji, lecz również niemożliwe jest, by jakiś nawyk wykraczał poza ten stopień prawidłowości.” (*TNL*, I, IV, 2, s. 258). A zatem przeświadczenie nie jest wynikiem nawyku, ale go umożliwia sprawiając, że nawyk może wiązać ze sobą określone przedmioty wyobraźni.

³ *TNL*, I, III, 1, s. 96-7.

umysłu warunkiem budowy systemu faktów jako całości zrozumiałej i spójnej. W ten sposób związek przyczyny i skutku okazuje się narzędziem wiązania wszystkich funkcji doświadczenia: zmysłowości (wymagając odniesienia umysłu do bezpośrednich danych pamięci i zmysłowości), wyobraźni (warunkującej zjawianie się przedmiotów zmysłów w przestrzeni i czasie oraz syntezującej rzeczy) a przy tym zadowalającej dla rozumu, który domaga się spójnej siatki pojęć, których znaczenia, niesprzecznie odnoszące się do siebie, pozwolą mu satysfakcjonująco zrozumieć pojęcie świata.

Doświadczenie, które dane jest wyobraźni jako całość dzięki procesom kojarzenia, staje się zrozumiałe dzięki rozumowemu posłużeniu się narzędziem – ideą związku przyczynowo-skutkowego. Nie musi dziwić zatem procedura, którą posługuje się Hume chcąc stworzyć naukowy obraz ludzkiej natury. Używa przy tym kategorii przyczynowości, mając jednak świadomość, że pozostaje ona narzędziem rozumu, który, gdyby był go pozbawiony, musiałby zadowolić się opisem poszczególnych percepcji i ich współwystępowania. Na tej samej zasadzie, rezygnując z opisu odwołującego się do idei związku przyczynowo-skutkowego należałoby określić przeświadczenie nie tyle mianem „pierwszego aktu sądenia, po prostu siłę i żywość percepcji”, która „przelewa się” na idee tworzące ciąg rozumowania przyczynowego, ale jako doznanie, *towarzystwujące* tym operacjom umysłu, które zapewniają jego funkcjonowanie (poprzez tworzenie spójnego doświadczenia). Przedstawiona przez Hume’a analiza przeświadczenia ma za zadanie określić nie *przyczyny* posługiwania się ideą związku przyczynowo-skutkowego, ale poprzez poszukiwanie impresji, z którą można by powiązać tę ideę, ma ona domknąć tworzony system pojęć, który z kolei powstał jako próba ujęcia działania człowieka w świecie.

Problem prezentowania racji, skłaniających umysł do tego, aby uznał on realność „świata”, rozpoczyna Hume (w *TNL*, I, IV, 2) od sugestii, by rozdzielić dwa zagadnienia: przeświadczenia o nieprzerwanym istnieniu przedmiotów (gdą nie są aktualnie dane zmysłom) oraz przeświadczenia o ich istnieniu niezależnym i odrębnym od umysłu. Druga z tych kwestii wymaga wcześniejszego określenia (dokonywanego w *TNL*, I, IV, 5-6) czym jest umysł.

Potoczne doświadczenie uczy, że zmysły przekazują wrażenia będące odbiciem jakości ciał zewnętrznych. Doświadczenie to możliwe jest jako wypadkowa poszczególnych władz umysłu i jest „produktem finalnym”, który należy rozłożyć, aby dokładnie określić udział poszczególnych funkcji doświadczenia. Impresje zmysłowe są doświadczane bezpośrednio, tożsamość przedmiotu w czasie konstituuje się poza samą sferą zmysłowości. Zmysłowość może dostarczyć jedynie idei jedności bądź wielości doznań, ale nie ich nieprzerwanego istnienia, która nie daje się do nich sprowadzić¹. Zmysły nie mogą dostarczyć materiału dla wytworzenia idei ciągłości, ale w pewnym sensie przedstawiają przedmioty jako niezależne od podmiotu. Owa pozorna „niezależność” nie jest jednak niczym więcej niż postrzegalną zmysłowo zewnętrżnością w stosunku do również danego zmysłowo ludzkiego ciała. Dlatego Hume zauważa, że, po pierwsze, określenie „zewnętrżności”, a tym samym wytwo-

¹ N. K. Smith, dz. cyt., s. 465-6.

zenie impresji w przestrzeni wymaga rozumowania i doświadczenia¹ (konieczne jest zarówno odwołanie do wyobraźni jako warunku doświadczenia przestrzenności, jak i do rozumowania „korygującego” wyobrażenie, choćby wtedy, gdy jest to konieczne przy określaniu wielkości przedmiotu w zależności od odległości, w jakiej się znajduje). Przestrzenność nie jest niczym innym jak pewnym sposobem organizacji wrażeń zmysłowych, zaś umysł musi umieć interpretować doznania dostarczane przez zmysły. Uważniejsze przyjrzenie się doświadczeniu potocznemu utwierdza nas w przekonaniu o omyłności popularnego sądu, zgodnie z którym niektóre doświadczone jakości zmysłowe przynależą samym przedmiotom, inne zaś powstają jako zależne wyłącznie od narządów zmysłów. „Zmysły dają nam impresje trzech różnych rodzajów – czytamy w *TNL*, I, IV, 2 – Pierwsze to impresje kształtu, objętości, ruchu i stałości ciał. Drugie, to impresje barw, smaków, zapachów, dźwięków, ciepła i chłodu. Trzecie, to przykrości i przyjemności, jakie powstają stąd, że różne rzeczy stykają się z naszymi ciałami, jak na przykład wówczas, gdy stał kraje nasze ciało lub w przypadkach podobnych”². Potoczna prezentacja doświadczenia zgadza się z filozoficzną co do trzeciego rodzaju impresji, uznając, że przedstawiają one jedynie doświadczenie subiektywne. Podobnie filozofowie, twierdzi Hume, zgadzają się na opis potoczny w kwestii niezależnego od umysłu charakteru („istnienia odrębnego i ciągłego”) impresji pierwszego rodzaju. Jednakże to, co Locke uznałby za idee cech pierwotnych, a co Hume określa jako swoiste impresje zmysłowe, jest tej samej natury co „ból, jaki wywołuje cięcie nożem, i co przyjemność, jaką daje ognisko”³.

Przyczyną uznania stałości i odrębności rzeczy zmysłowych (a więc już nie impresji) nie może być też rozum (w węższym znaczeniu *reason* jedynie porównuje idee i wyprowadza wnioski oraz buduje dowody), gdyż zmysły nie dają żadnych podstaw do rozumowania na temat tożsamości przedmiotów – musiałyby ujmować rzeczy zarazem jako (wewnętrzne) impresje umysłu i jako cechy niezależnych rzeczy. Tylko w tym przypadku umysł mógłby oba rodzaje danych zestawić i porównać i dowodzić istnienia przedmiotów. Konkluzja Hume’a jest następująca: percepcje „zjawiają się w świadomości w sposób przerywany”⁴, zaś uzasadnienie rozumowe istnienia ciał jest niemożliwe; pozostaje jedynie wyobraźnia jako ta władza, w obrębie której dokonywana jest synteza poszczególnych wrażeń w taki sposób, że stają się one dla umysłu „rzeczą”. Różnicą pomiędzy „rzeczą, której przypisujemy istnienie” a impresją zmysłów jest tożsamość (ciągłość i niezmienność)⁵ rzeczy w czasie. Oczywiście sytuacja jest bardziej skomplikowana: umysł nie dlatego uznaje stałość rzeczy, ponieważ dane mu są stałe impresje zmysłowe (w odróżnieniu np. od zmiennych impresji refleksywnych), ale dlatego, że rzeczy w obrębie zmian, jakim podlegają, zachowują się spójnie: zasadami jednoczącymi poszczególne wrażenia są zasady kojarzenia wyobraźni. Zatem „rzeczą” dla umysłu jest pewien fragment jego

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 250.

² *TNL*, s. 252.

³ *TNL*, I, IV, 2., s. 252.

⁴ Tamże, s. 269.

⁵ C. V. Salmon, *The Central Problem of David Hume's Philosophy*, Halle 1929, s. 410.

doświadczenia, którego spójność zapewniona jest dzięki kojarzeniu wyobraźni. „Ta spójność więc w zmianach, czytamy w *Traktacie*, które zachodzą w rzeczach zewnętrznych, jest jednym z rysów charakterystycznych tych rzeczy na równi z ich stałością.”¹ Synteza wrażeń dokonująca się w wyobraźni prowadzi zarówno do połączenia treści poszczególnych zmysłów, jak i dookreślenia tożsamości rzeczy w czasie. Odrębność poszczególnych percepcji jest „maskowana” przeświadczeniem: wyobrażeniowy rozkład doświadczenia na elementy proste łączy się z niezależną od przeświadczenia funkcją wyobraźni dowolnie kojarzącej rozmaite fragmenty doświadczenia – np. na zasadzie podobieństwa. W przeciwieństwie do tej operacji wyobraźni, przeświadczenie nie jest „dowolne”, ale zawsze towarzyszy pewnym przedmiotom wyobraźni jako konieczne. Siła i żywość percepcji, towarzyszące przeświadczeniu, są umysłowi dane, nie zaś przezeń wytworzone. Próbując uczynić przeświadczenie o istnieniu rzeczy odrębnych od impresji czymś zrozumiałym, umysł odwołuje się do „protezy” w postaci przyjęcia założenia o „bycie realnym, którego nie postrzegamy”². Hume stara się wyjaśnić, dlaczego konieczne jest posłużenie się takim założeniem, dlaczego właściwe dla naturalnego nastawienia jest przyjęcie istnienia ciał, nie zaś np. przyjęcie hipotezy Berkeleya.

Prezentacja tego problemu pociąga za sobą konieczność odpowiedzi na cztery dalsze pytania:

- czym jest zasada tożsamości (*principium individuationis*), dzięki której pierwotny chaos doznań staje się zespołem poszczególnych jednostek (rzeczy) i ich relacji,
- jaki jest związek owej zasady z pojedynczymi, odrębnymi percepcjami zmysłów i wyobraźni,
- skąd bierze się skłonność do łączenia tych percepcji z zasadą tożsamości,
- skąd pochodzi żywość myśli, jaka wypływa z tej skłonności.³

Ad. 1 Idea tożsamości pochodzi ze współdziałania pamięci i wyobraźni. Wyobraźnia może przedstawić różne wspomnienia albo we właściwym im porządku chronologicznym, albo może jednocześnie przywołać dwie percepcje „niwelując” różnicę czasową, może „skleić” dwa wycinki doświadczenia dane wcześniej pamięci tak, że towarzyszy im nie idea czasu, ale idea liczby. Idea tożsamości powstaje dzięki nałożeniu obu działań wyobraźni, będąc „czymś pośrednim pomiędzy jednością a wielością”⁴. Idea tożsamości pozwala określić przedmiot jako ten sam – jest złożeniem pojedynczych percepcji pamięci. W ten sposób umysł pragnąc rozpoznać syntezę rzeczy w wyobraźni musi odwołać się do powiązania pojedynczych percepcji zasadami kojarzenia (styczności w czasie i podobieństwa).

Ad. 2 Od tej chwili, co zauważa Hume⁵, można już zamiennie stosować pojęcie „rzeczy” (*thing*) i „przedmiotu” (*object*) oraz „percepcji” (będącej, jak poucza potoczne do świadczenie, percepcją

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 256.

² Tamże, s. 261.

³ Tamże, s. 262.

⁴ Tamże, s. 263.

⁵ Tamże, s. 265.

pewnej rzeczy) bowiem opisana powyżej kojarzeniowa synteza „rzeczy z percepcji” ukazuje podstawy kształtowania się naturalnego nastawienia. Aby jednak powstało przeświadczenie o odrębności i substancjalności rzeczy, tożsamość (zachowywanie w czasie) musi zostać zastąpiona przez identyczność. Zgodnie z opisem przedstawionym przez Hume’a dochodzi do tego w akcie podwójnego kojarzenia idei. Łatwe przejście wyobraźni wzdłuż szeregu podobnych idei, które poza relacją podobieństwa pozostają względem siebie „odrębne i przerywane”, jest dyspozycją umysłu „niemal tożsamą z tą, w której rozważamy jedną stałą i nieprzerwaną percepcję. Jest więc rzeczą naturalną, że mylnie bierzemy jedną za drugą”¹. Wyobraźnia zastępuje wielość odrębnych percepcji jednością aktu jej ujmowania. „Możemy uznać za regułę ogólną, że gdy jakiejkolwiek idee dają umysłowi tę samą dyspozycję, lub też dyspozycje podobne, to bardzo łatwo je ze sobą pomieszać.”² Podobnie jak analiza idei przy czynowości ukazuje, że to nie przedmioty determinują się wzajemnie, ale umysł odczuwa skłonność, by wiązać ze sobą odrębne przedmioty, tak i tu tożsamość przedmiotu dana jest dzięki aktowi umysłu. „Nic łatwiej nie może sprawić, iżbyśmy błędnie wzięli jedną ideę za drugą niż jakkolwiek między nimi stosunek, który je sprzęga ze sobą w wyobraźni i który usposabia ją do tego, iż łatwo przechodzi ona od jednej idei do drugiej. Spośród wszystkich stosunków podobieństwo jest pod tym względem najbardziej wydajne; a to dlatego, iż ono nie tylko jest przyczyną tego, że kojarzą się ze sobą idee, lecz również tego, że sprzęgają się ze sobą dyspozycje; i dlatego, że ono sprawia, iż ujmujemy jedną ideę w akcie umysłu, który jest podobny do aktu, w jakim ujmujemy drugą.”³ Uznanie identyczności pewnego przedmiotu z samym sobą w różnych momentach czasu oznacza dla potocznego opisu doświadczenia przyznanie, że ten sam przedmiot był, jest i będzie taki sam. Ale tożsamość w czasie nie dotyczy poszczególnych zjawiających się kolejno percepcji, a jedynie przebiegu doświadczenia – nie jest tożsamością *postrzeganego przedmiotu*, ale *podobieństwem postrzegania* tego przedmiotu. Na czym polega jednak podobieństwo dwóch aktów umysłu? Hume pisze, że „umysł łatwo przechodzi od jednej do drugiej [idei] i nie spostrzega (*perceives*) zmiany, jeśli nie skupi na tym szczególnej uwagi, *do czego, ogólnie mówiąc, jest on całkowicie niezdolny*”⁴. Postrzeżenie zmiany musiałoby wiązać się z wyodrębnieniem poszczególnych (jakichkolwiek, np. impresji refleksywnych) percepcji. Ale postrzeżenie to nie doprowadziłoby wcale do powstania idei tożsamości, lecz pozwoliłoby jedynie ująć przepływ różnych percepcji. Postrzeżenie dwóch odrębnych percepcji nie może być tożsame ze sobą, bowiem „akt” umysłu jest w tym przypadku każdorazowym związaniem percepcji z zasadą kojarzenia, co najwyżej towarzyszy mu łatwość, z jaką „wyobraźnia przechodzi od jednej rzeczy do drugiej”⁵, przez co umysł postrzega tak duże podobieństwo obu aktów, że dane jest mu ono jako tożsamość tego samego jednego aktu w czasie. „Akt” należałoby rozpatrywać trojako: a) poprzez wskazanie na wią-

¹ Tamże, s. 268.

² Tamże, s. 266.

³ Tamże, s. 265.

⁴ Tamże, s. 266, podkr. – A. G.

⁵ Tamże, s. 267.

zane percepcje (pojedyncze zmysłowe idee), b) określenie stosunku między percepcjami (podobieństwo, styczność w czasie) i c) dyspozycję wyobraźni do „gładkiego” i „łatwego” przejścia pomiędzy związanymi percepcjami¹. Hume twierdzi, że zachodzi podobieństwo pomiędzy dwoma aktami umysłu: ujęciem „rzeczy (*object*), która zachowuje dokładną tożsamość”² i ujęciem ciągu percepcji, które dzięki podobieństwu „wywołuje dyspozycję podobną”³. Jedynym przedmiotem, który zachowuje „dokładną tożsamość” może być tylko pojedyncza percepcja. Hume jednak wyraźnie pisze o *zachowywaniu* przez percepcję tożsamości, a więc nie o tożsamości pojedynczej percepcji z samą sobą w jednym „momentalnym” akcie ujmowania jej przez umysł. Skoro jednak każda percepcja jest „istnieniem ginącym”, jak może być zachowywana jako tożsama z sobą? Odwołajmy się do tekstu, gdzie przedstawiony opis przystaje do zrekonstruowanego dotychczas fragmentu modelu natury ludzkiej. Hume pisze: „Władze umysłu mają, by tak rzec, tendencję do zachowywania spokoju i nie podejmują żadnego większego wysiłku w większej mierze niż to jest konieczne, by trwała nieprzerwanie ta idea, którą pierwotnie byliśmy posiadli i która trwa nadal bez zmiany i przerwy. Przejścia od jednej chwili do innej nie odczuwamy niemal wcale i nie zaznacza się ono żadną jakąś odrębną percepcją czy ideą, której ujęcie wymagałoby innego nastawienia umysłu.”⁴ Fragment ten poprzedza przypomnienie charakteru dokonywanych analiz: nie są one ani zapisem doświadczenia potocznego, ani też ściśle filozoficznym opisem elementów doświadczenia: pomiędzy tymi sposobami ujęcia rozpościera się obszar „wyjaśnienia poglądów i przeświadczeń potocznych”¹, opis przebiegu doświadczenia wraz z towarzyszącym mu przeświadczeniem. Co może oznaczać „zachowywanie” (ginącej) percepcji? Pisząc o „zachowywaniu spokoju” Hume nie precyzuje, o którą władzę umysłu chodzi, traktuje je wszystkie zbiorczo. Zachowywanie może dotyczyć nie tyle pojedynczej percepcji, ale całości władz umysłu powiązanych skłonnością do scalania funkcji doświadczenia. Umysł nigdy jednak nie ujmuje pojedynczej percepcji, sam zresztą jest ich zgromadzeniem. „Percepcja”, jak pamiętamy nie jest pasywnie doznany prostym elementem doznania, lecz wynikiem rozmaitych operacji różnych funkcji doświadczenia, pozostając przy tym zawsze również pojęciem, które dopiero rozumowo dane jest umysłowi. Wyznaczenie składników doświadczenia („percepcji”) dokonane w *TNL*, I, I, 1 było przecież dziełem rozumu, który się w zrozumiały sposób wypowiadał w imieniu wyobraźni, zmysłowości i pamięci. Percepcja zawsze oznacza fragment doświadczenia odsyłający do innych jego części. Z tego powodu nieznanne pozostaje znaczenie, jakie dla umysłu miałyby pojedyncza percepcja nie doświadczana z żadną inną. Aktywowanie umysłu pod wpływem przepływu doświadczenia polega na coraz głębszej jego refleksywności w poszczególnych funkcjach doświadczenia. Można domniemywać, że w przypadku pojedynczego doznania aktywność umysłu polegałaby jedynie na receptywności, zaś

¹ „Przejście między ideami powiązanymi jakimś stosunkiem jest więc tak gładkie i łatwe, iż wywołuje zmianę w umyśle i przedstawia się podobnie, jak trwanie tego samego aktu.” (*TNL*, I, IV, 2, s. 267.)

² Tamże, s. 266.

³ Tamże, s. 266.

⁴ Tamże.

nastawienie umysłu nie mogłoby ulec zmianie. Dopiero przepływ percepcji powoduje porządkowanie percypowanych treści w czasie i wzbudzanie refleksji.

Czym dla umysłu są podobieństwo i tożsamość obu aktów? Jak mogliśmy zauważyć w rozdziale poprzednim, sposobem, w jaki oba akty są dostępne, jest dyspozycja, skłonność umysłu towarzysząca ujmowaniu percepcji zapośredniczonych ideą stosunku. Analizując zmysłową stronę doświadczenia umysł musi zgodzić się, że wiązane są różne percepcje, ale od strony afektywnej nie postrzega on żadnej zmiany pomiędzy „myślami refleksywnymi”, gdy „myśl ślizga się po linii następstwa z równą łatwością, jak gdyby rozważała tylko jedną rzecz”². Ujmijmy to inaczej. Nawet „filozoficzny” opis doświadczenia rozbijający je na elementarne składowe dokonywany jest przez umysł, który próbując je opisać w zrozumiałym dla siebie sposób, umieszcza doświadczenie w teoriopoznawczej relacji przedmiotowo-podmiotowej. Dlatego umysł jest „całkowicie niezdolny” do jednoczesnego uprzedmiotowienia zarówno percepcji, jak i samego aktu jej postrzegania. Dostrzegalna zmiana może dotyczyć tylko treści percepcji, nie zaś faktu ujmowania jej przez umysł. W ten sposób związane stają się jedność przedmiotu doświadczenia i jedność doświadczenia przedmiotu. Warto dodać: związane zostają w sposób konieczny dla funkcjonowania umysłu.

Ad. 3 Aby rozumowo pogodzić pojęcie „percepcji” (które określa swój przedmiot jako istnienie ginące i zależne od umysłu) z pojęciem identyczności, które stosowane jest zarówno w odniesieniu do aktu percypowania, jak i przedmiotu percypowanego, umysł wprowadza kolejną „protezę” w postaci pojęcia „substancji”. Pozwala ona z jednej strony na zgodę rozumu na to, że jakości dane jako percepcje nie „znikają” oraz, że są niezależne od faktu postrzegania ich przez umysł. Pojęcie substancji okazuje się ucieczką umysłu przed sprzecznością, która doprowadziłaby go do „uczucia niepewności”³. Przeciwnieństwo dwóch pojęć: identyczności i różnicy, jakimi posługuje się umysł określając rzecz i tworzące ją percepcje powoduje, że niemożliwe jest należyte funkcjonowanie umysłu. „Musi [on] czuć się nieswojo i będzie całkiem naturalnie szukać wyzwolenia z tego uczucia”⁴, łączenie pojedynczych percepcji i odnoszących się nich zasad dane jest umysłowi jako skłonność, a ta z kolei jest źródłem „wyraźnej przyjemności”⁵. Sprzeczność obu pojęć zawieszona funkcjonowanie umysłu, który nie może zdecydować, do której zasady się odwołać (jednoczącej funkcji tożsamości aktu percepcji, czy różnicy dostrzeganej w percypowanych treściach), gdy chce opisać doświadczenie w sposób zaspokajający oczekiwania rozumu. Opisany przez Hume’a stan niepewności i zawieszenia sądu dokładnie odpowiada całkowitemu sceptycyzmowi, który aby nie podkopywać sam siebie musi zawiesić akt sądenia. Ale sytuacja ta w pewnym stopniu dotyczy także wyabstrahowanej funkcji poznawczej umysłu będącej treścią księgi *O rozumie*. Rozum (*understanding*) nie jest w pełni usatysfakcjonowany

¹ Tamże, s. 264.

² Tamże.

³ Tamże, s. 269.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

odpowiedziami, jakie uzyskał (wystarczy wspomnieć zakończenie księgi). Skłonności umysłu umożliwiają jego funkcjonowanie, ale samemu umysłowi dane są jako *zastane* i konieczne, jako skłonności naturalne, pierwotne i dalej nieeksplikowalne na drodze analizy filozoficznej.

Ad. 4 Aby uzasadnić nieuchronność przeświadczenia, Hume powołuje się na wprowadzoną wcześniej zasadę (będącą podstawą funkcjonowania wyobraźni), zgodnie z którą „gdy jakaś impresja staje się dla nas dana aktualnie, to nie tylko ona zwraca umysł ku takim ideom, jakie są z nią związane, lecz również udziela im pewnej dozy siły i żywości”¹. Pierwotnym źródłem skłonności jest „żywość impresji naszej pamięci, która daje żywość tej fikcji; innymi słowy sprawia, że wierzymy w nieprzerwane istnienie ciał.”² Skłonność do przypisywania ciągłowi podobnych do siebie percepcji tożsamości, a nawet określenie identyczności ich przedmiotu wynika z żywości danych zmysłów i pamięci. Spróbujmy jednak ująć rzecz dokładniej: opis funkcjonowania umysłu, który ma sprostać wymogom rozumu, musi wiązać poszczególne elementy, stąd wzmianka o „udzielaniu żywości” ideom przez impresje. To odwołanie do związku przyczynowego ukazuje jednak kolejny problem. Impresje nie mogą *nie* udzielać żywości podobnym ideom, bowiem oznaczałoby to zawieszenie działania umysłu. Skłonność (wyznaczenie umysłu – *determination*) dana jest jako połączenie pierwotnego, instynktownego przeświadczenia (danego jako „żywość” doznań zmysłowych) z koniecznym dla umysłu poszukiwaniem „systematyczności” w obrębie doświadczenia, która warunkuje doświadczenie i sankcjonuje jego człon przedmiotowy, będąc jednocześnie konieczna dla umysłu. „Byt”, „substancja”, „substrat” jako pojęcia o metafizycznym rodowodzie zgodnie z założeniami filozofii eksperymentalnej są dla rozumu „fikcjami”, pod które nie można podstawić żadnej treści empirycznej, ale, jak musi przyznać Hume, są fikcjami funkcjonalnie użytecznymi.

Pogodzenie zasady wyobraźni przyznającej istnienie przedmiotom oraz zasady rozumu, uznającego odrębność poszczególnych percepcji, może prowadzić również do zrodzenia „monstrualnego potomstwa”: przyznania, że percepcje i rzeczy mają odrębne istnienie³. Zdaniem Hume’a pogląd taki wynika z niewłaściwego ujęcia doświadczenia posiadającego zarówno aspekt zmysłowy, jak i afektywny. Błąd leżący u podstaw rozumowania Locke’a bierze się z niewłaściwego ujęcia istnienia przedmiotów: nie jest ono dane inaczej, jak dzięki przeświadczeniu. Mogłoby ono stać się przedmiotem dla rozumu, gdyby można je wyprowadzić z naoczności zmysłowej. Tak jednak nie jest, bowiem wszelka podstawa sądów egzystencjalnych jest nieracjonalna.

N. K. Smith następująco podsumowuje rozbieżność zasad wyobraźni i rozumu: „Gdybyśmy byli w pełni przekonani do potocznego poglądu, nigdy byśmy nie doszli do uznania podwójnego istnienia [percepcji i tego, co percypowane – A. G.]. Gdybyśmy byli w pełni przekonani, że nasze percepcje są zależne, przerywane, różne [od siebie – A. G.], oderwałoby to nas tak dalece od potocznej opinii, że

¹ *TNL*, I, III, 8, s. 132.

² *TNL*, I, IV, 2, s. 273.

³ *TNL*, I, IV, 2, s. 281.

nie moglibyśmy nawet pomyśleć o jakiegokolwiek możliwej stałości.”¹ Wyobraźnia opiera się na przekonaniu, że percepcje mają istnienie nieprzerwane i stałe (ad. 3). Rozum, który rozpoznaje „ulotny” i zależny charakter percepcji, posługuje się hipostazą, uznając istnienie substancji jako podłoża zjawisk, ale w ostatecznym rozrachunku musi oprzeć się na idei związku przyczynowo-skutkowego, aby wyjaśnić relację pomiędzy niezależnie istniejącymi przedmiotami (i ich mniej czy bardziej stałymi jakościami) a ginącymi impresjami. Tymczasem jedynym prawomocnym (zrozumiałym) zastosowaniem idei przyczynowości jest opis relacji pomiędzy percepcjami, nie zaś relacja przedmiotu i percepcji. Okazuje się więc, że konflikt nie rozgrywa się tak naprawdę pomiędzy wyobraźnią a rozumem, ale pomiędzy dwiema operacjami wyobraźni, dwoma (koniecznymi i naturalnymi) przeświadczeniami: przeświadczeniem o realności świadectwa doznań zmysłowych oraz przeświadczeniem o istnieniu przedmiotów niezależnych od umysłu. Konflikt ten jest nieusuwalnym źródłem prób racjonalizacji doświadczenia potocznego, które muszą zakończyć się niepowodzeniem, ilekroć rozum wykracza poza teren własnej jurysdykcji i stara się podporządkować sobie sferę właściwą przeświadczeniu, afektywności i działaniu.

„Pamięć, zmysły i rozum są więc wszystkie oparte na wyobraźni – czytamy w *Traktacie* – czyli żywości naszych idei. Nic więc dziwnego, że zasada tak niestała i zawodna może nas wprowadzić w błąd, gdy za nią z konieczności idziemy we wszystkich jej odmianach i przypadkach. Ta to właśnie zasada każe nam wnioskować z przyczyn i skutków; i ta sama zasada przekonuje nas, iż istnieją nieprzerwanie rzeczy zewnętrzne, gdy są nieobecne dla naszych zmysłów. Lecz chociaż te dwie operacje myślowe są równie naturalne i konieczne dla umysłu ludzkiego, to przecież w pewnych okolicznościach są one wręcz sobie przeciwne.”²

Czy oznacza to zanegowanie roli rozumu? Nie do końca. To właśnie rozum poucza nie tylko o konieczności oddania pola nieracjonalnemu przeświadczeniu, ale również jest konieczny dla rozeznania się umysłu w świecie. Pierwotne, instynktowne przeświadczenie, pouczające, że zmysłowości odpowiada to, co niezależne od umysłu jest, „nierozumne”. Nie każde doświadczenie zmysłowe brane jest przez umysł „na serio”: materiał zmysłowy poddawany jest dalszej obróbce, aby można odróżnić rzeczywistość od złudy wyobraźni. Spójność obrazu świata, założona jako warunek odnoszenia się do niego rozumu zabezpieczona zostaje dodatkowo wprowadzonymi regułami, dzięki którym można odróżnić „okoliczności przypadkowe od przyczyn sprawczych”¹. Odwołanie do reguł ogólnych wnioskowania opartego na idei przyczyny i skutku pozwala również zbudować „system praw przyrody”. Jak pisze Hume, „cud jest zakłóceniem praw przyrody, a ponieważ prawa te opierają się na niewzru-

¹ N. K. Smith, dz. cyt., s. 491.

² *TNL*, I, IV, 7, s. 344. Por. także zakończenie *TNL*, I, IV, 4: „Tak więc między naszym rozumem (*reason*) a naszymi zmysłami zachodzi bezpośrednie i całkowite przeciwstawienie; albo, mówiąc bardziej ściśle, zachodzi ono między wnioskami, jakie wyprowadzamy z przyczyny i skutku a tymi, które nas przekonują o ciągłym i niezależnym istnieniu ciał. Gdy wnioskujemy z przyczyny i skutku ,to wyprowadzamy wniosek, iż ani barwa, ani dźwięk, ani smak, ani zapach nie mają istnienia ciągłego i niezależnego. Gdy wyłączymy te jakości zmysłowe, to we wszechświecie nie pozostaje nic, co by miało takie istnienie” (s. 301).

szonym i niezmiennym doświadczeniu, przeto dowód, jakiego przeciw cudowi dostarcza sama natura faktu, jest tak pełny, jak tylko można sobie w ogóle wyobrazić jakiś dowód z doświadczenia. (...) Nie uważa się za cud niczego, co się zdarza w granicach zwykłego porządku przyrody.² Wprowadzenie ogólnych reguł „sądzenia o przyczynach i skutkach” (*TNL*, I, III, 15)³ ma za zadanie regulować sądy tak, aby powstrzymać nieuprawnione nawykowe wiązanie idei w wyobraźni operujące związkiem podobieństwa i styczności w czasie i przestrzeni. Nawyk jest podstawą „reguły ogólnej”, wiążącej w „bardziej stały i bardziej rozciągly”⁴ sposób poszczególne przedmioty. Przeciwwstawienie nawykowej reguły łączenia regułom ogólnym wyznaczonym przez rozum zostaje poddane rygorystycznej procedurze sprawdzenia przez rozum⁵. W *Traktacie* czytamy: „Gdy jednak przyjrzymy się temu aktowi umysłu [tj. nawykowemu łączeniu percepcji – A. G.] i porównamy go z operacjami rozumu (*understanding*) bardziej ogólnymi i bardziej dla niego istotnymi i charakterystycznymi, to znajdujemy, iż wykracza on poza zwykłe reguły i narusza wszelkie najmocniej ustalone zasady rozumowania (*reasoning*): to jest właśnie przyczyna, dla której go odrzucamy.”⁶

3. 1. 4 Umysł w świecie i rola rozumu

Związki pomiędzy pojęciami, wyznaczone przez *understanding*, stanowią ostateczny werdykt uznający odpowiedniość rozumowego modelu opisującego świat⁷. Ponieważ jednak ani rozum, ani zmysłowość nie uzasadniają relacji pomiędzy umysłem i jego pojęciami a światem rzeczy, to jedynym sprawdzianem jest mniejsze bądź większe przeświadczenie – określane przez Hume’a mianem „prawdopodobieństwa tego, co przypadkowe” i mianem „prawdopodobieństwa przyczyn”. Pierwsze jest w zasadzie zaprzeczeniem przyczyny: ciąg zdarzeń przypadkowych⁸ nie układa się w żadną spójną, zro-

¹ *TNL*, I, III, 13, s. 198.

² *BR*, X, s. 138.

³ Reguł tych jest osiem, w skrócie przedstawiają się one następująco:

1. „Przyczyna i skutek muszą być styczne w czasie.(...)”
2. Przyczyna musi być wcześniejsza od skutku. (...)
3. Musi zachodzić stała łączność między przyczyną i skutkiem (...).
4. Ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek i ten sam skutek może powstać tylko dzięki tej samej przyczynie. (...)
5. Gdzie kilka lub wiele różnych przedmiotów wywołuje ten sam skutek, to musi się to dziać dzięki własności, która okazuje się wspólna dla nich wszystkich.(...)
6. Różnica w skutkach dwóch rzeczy podobnych musi wynikać z tej szczególnej okoliczności, co do której one się różnią. (...)
7. Zmiana skutków wraz ze zmianami przyczyn muszą być skutkiem złożonym. (...)
8. Rzecz, która istnieje przez pewien czas w całej swej pełni, nie wywołując skutku, nie jest wyłączną przyczyną tego skutku, lecz wymaga, by z nią współdziałała jakaś inna zasada.” (*TNL*, I, III, 15, s. 228-230)

⁴ *TNL*, I, III, 13, s. 198.

⁵ Zob. Th. K. Kearns w „*General Rules*” in *Hume’s Treatise*, „*Journal of the History of Philosophy*” 1970, no. 8, s. 412.

⁶ *TNL*, I, III, 13, s. 198-199, *THN*, s. 201.

⁷ Por. opis roli reguł ogólnych w rozumowaniu przedstawiony przez M. Martin w: *The Rational Warrant for Hume’s General Rules*, „*Journal of the History of Philosophy*” 1993, vol. 31, no. 2.

⁸ *TNL*, I, III, 11, s. 168.

zumiałą całość, przez co nie towarzyszy mu żadne przeświadczenie („stwarza całkowitą obojętność w umyśle”¹). Sądy oparte na dającej się zaobserwować regularności występowania zjawisk, chociaż wywodzą się z nawyku i doświadczenia², są „uprawdopodobniane”. Sam nawyk, mimo że „jest podstawą wszelkich naszych sądów, to przecież czasem ma on wpływ na wyobraźnię wbrew władzy sądenia i wytwarza w naszych uczuciach przeciwieństwo w odniesieniu do jednej i tej samej rzeczy.”³ Sądy, którym towarzyszy korekta rozumu, zgodnie z naturalną skłonnością umysłu do wiązania relacji i odkrywania jedności praw opisujących doświadczenie⁴ są dlań najbardziej wiarygodne, towarzyszy im największy stopień przeświadczenia.

Zwróćmy uwagę, że wprowadzone przez Hume’a reguły sądenia odpowiadają regułom zawartym w filozofii Newtona zawartym w trzeciej księdze *Principia Mathematica*:

„Reguła I: Przedmiotom naturalnym nie należy przypisywać więcej przyczyn ponad te, które są zarówno prawdziwe, jak i wystarczające do wytłumaczenia sposobu, w jaki się zjawiają. (...)”

Reguła II: Z tego powodu tym samym naturalnym skutkom należy, o ile to możliwe, przypisać te same przyczyny. (...)”

Reguła III: Te jakości ciał, które nie dopuszczają ani zwiększenia, ani zmniejszenia stopnia, i które, odkrywane są we wszystkich ciałach objętych badaniami (*experiments*), należy uważać za powszechne jakości wszystkich ciał w ogóle. (...)”

Reguła IV: W filozofii eksperymentalnej powinniśmy te twierdzenia wyprowadzane ze zjawisk za pomocą indukcji uważać za prawdziwe albo całkowicie, albo w najwyższym stopniu, nie zważając na wszelkie przeciwne hipotezy, jakie można sobie wyobrazić, do czasu, gdy pojawią się inne zjawiska, które albo doprecyzują owe określenia, albo objaśnią dotychczasowe wyjątki.”⁵

Podobieństwo obu zestawów reguł jest znaczne. Pierwsze trzy reguły przedstawione przez Hume’a odnoszą się do związku przyczynowego będąc wynikiem poprzedzających je analiz dotyczących stosunków podobieństwa, styczności w czasie i przestrzeni oraz idei powiązania koniecznego. Reguła czwarta gwarantuje spójność rozumowego obrazu świata rozwijając treść drugiej reguły przedstawionej przez Newtona. Czwarta reguła autora *Principia Mathematica* stanowi punkt wyjścia metody eksperymentalnej podjętej przez Hume’a. Zatrzymajmy się jednak chwilę przy regule trzeciej, odnoszącej się do jakości pierwotnych takich jak „rozciągłość, twardość, nieprzenikliwość, ruch i bezwładność”⁶. Mówi ona, że tego rodzaju jakości są poznawane poprzez zmysły, jeśli jednak dające się określić matematycznie stopnie jakości są niezmiennie we wszystkich ciałach będących przedmiotami eksperymentu, na podstawie analogii można jakości te rozciągnąć na wszystkie ciała w ogóle.

¹ Tamże.

² *TNL*, I, III, 13, s. 195.

³ Tamże, s. 196.

⁴ „Umysł ma naturalną skłonność wiązać ze sobą stosunki, zwłaszcza podobne, i że znajduje, iż takie powiązanie najbardziej mu odpowiada przez to, że wprowadza pewną jednolitość” (*TNL*, III, II, 3, s. 311).

⁵ Cyt. za: J. Noxon, *Hume's Philosophical Development. A Study of his Methods*, Oxford 1973, s. 47-8.

⁶ Tamże.

W teorii Hume'a reguły ogólne służą innym celom niż w przyrodoznawstwie Newtona. O ile dla ojca nowożytnej fizyki reguły pozwalały określić zasady określające harmonię praw przyrody danej w badaniu, o tyle dla Hume'a oznaczają one nie zasady doświadczanego świata, ale (rozumowe) zasady doświadczania świata. Posłużenie się nimi pozwala odróżnić prawdopodobieństwo „niefilozoficzne” od praw wyprowadzonych w rozumowaniu opartym na prawdopodobieństwie „filozoficznym”, będącym wynikiem rozumowania nieregularnego. Ogólne reguły sączenia odnoszą się nie tylko do systemu świata, ale – w równym stopniu – pozwalają regulować sferę uczuć. Stanowią one zestaw reguł, które umożliwiają zaistnienie zrozumiałego opisu świata, ale przecież w nastawieniu naturalnym osoba (wraz z cechami charakteru, a także żywionymi uczuciami) jest częścią świata.

Terenem operacji *reason* są stosunki pomiędzy ideami – ale wtedy pewność, jaką zdobywa, dotyczy jedynie opisu percepcji i stosunków pomiędzy nimi. W znaczeniu szerszym, jak pamiętamy, operacje rozumowania opisują fakty, zaś to, co potocznie mogłoby wydawać się dziedziną rozumu – okazuje się sferą nieracjonalną w tym sensie, że wiedza o faktach, opis uczuć, czy też sądy aksjologiczne ugruntowane są na przeświadczeniu oraz oddźwięku uczuciowym. Rozum pełni w tych dziedzinach rolę pomocniczą: pozwala usystematyzować obraz świata, oparty na przeświadczeniu o jego istnieniu, umożliwia zrozumiały opis ludzkiej afektywności, która zasadza się na oddźwięku uczuciowym. W szczególny sposób rola rozumu widoczna jest zwłaszcza w Hume'owskiej teorii moralnej: wybór celu postępowania dokonywany przez osobę ma charakter nieracjonalny, zaś domniemana walka rozumu i uczuć rozgrywa się w obrębie różnych uczuciowych motywacji do działania, rozum określa jedynie skuteczne środki wiodące do realizacji obranych celów. Również właściwa ocena moralna oraz estetyczna możliwe dzięki uczuciom łagodnym wymagają określenia przez rozum warunków właściwego (adekwatnego) sądu poprzez ocenę okoliczności, w jakich sąd ten miałby być wydawany¹. Dziedziną znajdującą się pod całkowitą jurysdykcją rozumu pozostaje tylko matematyka i sądy analityczne. Przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy leżą u podstaw aktów umysłu, które są „rodzajem wrodzonych instynktów, których żadne argumentowanie, żaden proces myślowy czy rozumowy nie może ani wytworzyć, ani usunąć”².

To właśnie w znaczeniu szerszym, właściwym pojmowaniu potocznemu, rozum można przypisać zwierzętom³. Skoro jednak pierwotny akt sączenia właściwy jest równie dobrze człowiekowi, jak i zwierzętom, skoro oddźwięk uczuciowy człowiek dzieli wraz z nimi, zasadnie można pytać o granice ludzkiej natury, której opisem ma zajmować się *Traktat*. Zarówno księga *O rozumie*, jak i pierwsze dwie części księgi poświęconej uczuciom kończą się rozdziałami poświęconymi obserwacjami świata

¹ Por. rozdz. piąty niniejszej pracy

² *BR*, V, s. 59.

³ „Działanie umysłu, dzięki któremu z podobnych przyczyn wnosimy o podobnych skutkach i *vice versa*, jest tak nieodzownym warunkiem utrzymania się przy życiu każdej istoty ludzkiej, iż jest nieprawdopodobne, aby mogło zostać powierzone zwodniczym dedukcjom rozumu, który pracuje tak powoli. (...) Odpowiada to lepiej zwykłej mądrości przyrody, jeśli tak konieczny akt umysłu powierzyła jakiemuś instynktowi czy mechanicznej skłonno-

zwierzęcego. Gdy Hume pisze o nawykowych podstawach doświadczenia, które przesłanką do posługiwania się przez człowieka kategorią przyczynowości¹, albo gdy wspomina o analogicznym do ludzkiego odczuwaniu przez zwierzęta dumy, pokory oraz miłości i nienawiści, stara się zwrócić uwagę na instynktowne i nieracjonalne (w sensie węższym) źródła sądów egzystencjalnych i funkcjonowania uczuć. Analogia ta znika wraz z podjęciem tematyki moralnej (od prezentacji znaczenia pojęcia wolności i konieczności w *TNL*, II, III).

ści, która może działać nieomylnie, może zjawiać się razem z pojawieniem się życia i myślenia, i funkcjonować zupełnie niezależnie od mozolnych dedukcji rozumu.” (*BR*, V, s. 69.)

¹ *TNL*, I, III, 16, s. 233.

3. 2. 1 Podmiotowość: „umysł”, „ja”, „osoba”

Część *Traktatu* poświęcona zagadnieniom podmiotowości (w szczególności tożsamości osobowej) (*TNL*, I, IV, 5-6) kończy wątki podjęte w całej księdze *O rozumie*. Punkt wyjścia rozważań stanowi empirystyczna destrukcja tradycyjnej metafizyki z jej naczelną kategorią „substancji” pojmowanej jako stałe podłoże zjawisk, warunkujące tożsamość przedmiotu: jego ciągłość (*continuity*) oraz numeryczną jedność (*unity*). Hume proponuje własne „pozytywne” rozwiązanie problemu tożsamości osobowej wskazując na powody, dla których pojęcie podmiotu jako jednostkowej, nieziennej i prostej substancji jest nieusuwalną fikcją zdroworozsądkowego opisu doświadczenia. Wszystkie trzy zadania, które stawia przed sobą w omawianym fragmencie, odpowiadają trzem ogólnym celom *Traktatu*: destrukcji tradycyjnej metafizyki substancji, określeniu naukowych (empirystycznych) podstaw nauki o naturze ludzkiej, a także badaniu podłoża naturalnego (potocznego) obrazu świata.

Zagadnienie tożsamości osobowej do pewnego stopnia odpowiada zagadnieniu tożsamości, przypisywanej przez umysł rzeczom konstytuującym świat¹. Analogia ta nie może być dokładna: analiza „rzeczy” prowadzona zawsze jest z perspektywy poznającego podmiotu, którego władze budują doświadczenie. W tym przypadku „dodatkowe, swoiste tej sprawie”² trudności dotyczą konieczności porzucenia tej perspektywy: określenie „umysłu” jest zwieńczeniem pierwszej księgi *Traktatu* również dlatego, że przedmiot badania stanowi tu podmiotowa strona doświadczenia, która dla wcześniejszych badań była z góry założona. Znaczenie pojęcia „umysłu” w *TNL*, I, IV, 5-6 przestaje być dane jedynie na mocy codziennego (potocznego) opisu doświadczenia i intuicji pochodzących z języka naturalnego.

Określając podmiotową stronę doświadczenia, Hume posługuje się trzema podstawowymi pojęciami, które przynależą nie tylko do różnych poziomów opisu doświadczenia, ale także do różnych części nauki o naturze ludzkiej: pojęciami „osoby” („*person*”), „umysłu” („*mind*”) i „ja” („*self*”). Pierwsze z nich przynależy do opisu zdroworozsądkowego, niemal zawsze też stosowane bywa w odniesieniu do ludzkich działań i uczuć³, usposobienia i charakteru⁴; uogólniając: „osoba” zawsze jest elementem opisów relacji człowieka w społeczności. W *TNL*, I pojęcia to stosowane jest w obserwacjach codziennego życia będących materiałem do dalszego objaśnienia bądź służących za przykłady omawianych właśnie kwestii, pozostając terminem najmniej filozoficznie „przeanalizowanym”. Zostaje ono właściwie omówione dopiero w księdze poświęconej uczuciom. Termin „umysł” wprowadzony na samym początku *Traktatu*, jak widzieliśmy, oznacza całość władz poznawczych konstytutywnych dla podmiotu poznającego, bądź – z nieco innej perspektywy – określających poszczególne funkcje doświadczenia w aspekcie teoriopoznawczym. Takie rozumienie tego terminu napotykamy już we

¹ *TNL*, I, IV, 5, s. 302.

² *TNL*, I, IV, 5, s. 302

³ *THN*, I, III, 13, s. 203.

⁴ *THN*, I, III, 10, s. 169; I, III, 13, s. 201.

Wstępie, gdzie Hume stwierdza, że „równie jest nam nieznana natura umysłu, jak rzeczy fizycznych”¹ i jest ono następnie podtrzymywane w *TNL*, I, IV, 5. Hume pisze więc o „umysle, czyli substancji myślącej”², posługując się tradycyjną kartezjańską terminologią. Dokładniejszy rozbiór pojęcia „umysł” (dokonany podczas analizy „tożsamości, którą przypisujemy umysłowi”³) odwołuje się do pojęcia „ja” („*self*”). Wynik badań przeprowadzonych w piątym rozdziale *TNL*, IV ukazuje niemożliwość utrzymania pojęcia podmiotu jako podłoża percepcji i konieczność wskazania treści doświadczenia (percepcji – jednej bądź wielu), które składają się na „umysł”. „Ja” jest pojęciem wyznaczającym formalnie wzajemne odnoszenie się tych percepcji, które w potocznym opisie *understanding* może uznać za właściwy odpowiednik „umysłu”. Przechodząc od krytyki koncepcji usiłujących uznać podmiot za substancję prostą stanowiącą „scenę”, na której mogłyby zjawiać się percepcje, do określenia podmiotu *pośród* percepcji, Hume precyzuje dokładnie miejsce w konstrukcji wyводу, do którego należy ten problem: „Cóż więc daje nam tak wielką skłonność do tego, żeby przypisywać identyczność tym kolejnym percepcjom i żeby przyjmować, iż posiadamy istnienie niezmiennie i nieprzerwane w ciągu całego toku naszego życia? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozróżnić tożsamość osobistą, co się tyczy naszej myśli czy wyobraźni i tożsamość [osobistą – A. G.]⁴, co się tyczy naszych wzruszeń czy naszych zainteresowań mmmm naszym ja. Pierwsze jest sprawą, która nas interesuje obecnie.(...)”⁵. Ustalenia, które odnajdujemy w końcowych fragmentach *TNL*, I są zatem tymczasowe, chociaż pozostają ważne zarówno dla „umysłu”, jak i „osoby” – ich uzupełnienie odnajdziemy w obu następnych księgach *Traktatu*, dokonując eksplikacji „osoby” za pośrednictwem „oddzwięku osobowego”. Rozpatrywanie tożsamości osobistej na płaszczyźnie „myśli czy(li) (*or*) wyobraźni” wynika z konieczności umiejscowienia podjętej tematyki *po* badaniu władz poznawczych i wpisuje się w całość problematyki *understanding* podjętej w pierwszej księdze dzieła. Zawieszenie części rozważań i odłożenie drugiego wątku (który „tyczy się naszych wzruszeń i zainteresowań naszym ja”) nie oznacza, że rezultaty, do których Hume dochodzi pod koniec *TNL*, I, IV, 6, ważne są tylko w obrębie księgi pierwszej. „Ja” jest filozoficznym pojęciem podstawionym nie tylko dla wykazania tożsamości podmiotu poszczególnych aktów poznawczych, ale również podmiotu jako osoby (gdy brana jest pod uwagę sfera emocjonalna podmiotu). Hume przyznaje, że choć oba terminy należą do różnych porządków opisu (naturalnego i filozoficznego), to posiadają ten sam desygnat, zaś „ja” staje się (dostarczonym przez analizę filozoficzną) odpowiednikiem „osoby”¹.

3. 2. 2 Krytyka metafizyki podmiotu

¹ *TNL*, *Wstęp*, s. 7.

² *TNL*, s. 318.

³ *TNL*, I, IV, 6, s. 335.

⁴ Dokładniej w *THN*: „Musimy rozróżnić tożsamość osobistą, która dotyczy naszej myśli czy wyobraźni oraz która dotyczy naszych uczuć [*passions*] czy zainteresowania, jakim obdarzamy nasze ja [*the concern we take in ourselves*]” (s. 301).

⁵ *TNL*, I, IV, 6, s. 328.

Dokładny rozbiór pojęcia „rzeczy” poprzez wskazanie dokonującej się w wyobraźni syntezy percepcji oraz (posłużmy się wyrażeniem samego Hume’a) „nieregularnego” rozumowania – odwołanie do nieracjonalnego przeświadczenia, instynktownej skłonności umysłu do „rozpraszenia się na rzeczy zewnętrzne” - zmienia całkowicie zakres znaczenia „substancji”. Niemożliwość wyodrębnienia w doświadczeniu impresji, która mogłaby być źródłem idei substancji pojmowanej jako podłoże atrybutów² każe porzucić tę definicję substancji jako „nieuchwytną myślą chimery”³, na rzecz definicji Kartezjańskiej zgodnie z którą substancją jest „coś, co może istnieć samo przez się”⁴. „Substancją” czyli tym, co może samo istnieć, może być bez zmiany znaczenia użytego terminu każda percepcja. „Substancją” nie może być domniemane podłoże doświadczanych właściwości: co najwyżej za ideę substancji może służyć idea złożona obejmująca szereg powiązanych ze sobą percepcji. W tym sensie można mówić o pewnej substancji, którą określamy nazwą „złoto”, jako o złożeniu percepcji „żółtej barwy, ciężkości, kowalności, topliwości”, oraz podatności na działanie *aqua regia*⁵. Dlatego należy odrzucić dotychczasowe rozumienie umysłu jako samoistnej substancji posiadającej pewne określone cechy. „Umysł” należy do języka potocznego, jest „czymś”, co można dalej określać wymieniając poszczególne atrybuty. Tymczasem „ja” („*self*”) jest pojęciem „neutralnym”: zwraca jedynie uwagę na wzajemny stosunek poszczególnych percepcji, bez precyzowania nawet, jakie percepcje współtworzą owo „ja”.

Jeszcze jednego pojęcia Hume używa zamiennie z „umysłem” i „osobą”: jest nim „dusza” („*soul*”). Należy ono również do języka potocznego i posiada dość szerokie spektrum znaczeń. Hume pisze o „wzruszeniach (*emotions*) duszy”⁶, o „wykonywaniu przez duszę jakiegoś działania i ujmowaniu myślowym (*conception*) [przez nią – A. G.] jakiejś rzeczy”⁷, o władzach (*faculties*) duszy⁸. Pojęcie to równoznaczne jest z pojęciem umysłu (podmiotu teoretycznego, poznającego) rozumianego jako podmiot posiadający swe przymioty – władze i percepcje⁹, ogarniając swym znaczeniem również sferę afektywną. Konotacje religijne tego pojęcia wiążą się w jego codziennym rozumieniu z kwestią nieśmiertelności duszy, hipotezą rozważaną przez Platoników z Cambridge czy Berkeleya, ale odnotowaną także przez Hume’a¹⁰. Oba wątki – ściśle filozoficzny (związany z tożsamością osoby) oraz religijny - bardzo wyraźnie splatają się w myśli Berkeleya, z którego teorią polemizuje Hume.

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 326, 329.

² *TNL*, I, I, 6, s. 30-1.

³ *TNL*, I, IV, 3, s. 290.

⁴ *TNL*, I, IV, 5, s. 303, Por. też R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, wyd. cyt., t. I, s. 58.

⁵ *TNL*, I, I, 6, s. 31.

⁶ *TNL*, I, IV, 1, s. 243, *THN*, s. 236.

⁷ *TNL*, II, III, 5, s. 198, *THN*, s. 470.

⁸ *TNL*, I, III, 1, s. 100, *THN*, s. 120.

⁹ Por. fragm. *TNL*, I, IV, 5: „[tradycyjna] definicja substancji nie posłuży (...) do tego, iżby odróżnić substancję od accidensu, a duszę od jej percepcji” (s. 303).

¹⁰ *TNL*, I, III, 9,

„Lecz obok całej tej różnaitości idei, czyli przedmiotów poznania - czytamy w *Traktacie o zasadach poznania* - istnieje również coś, co je poznaje lub postrzega i w związku z nimi dokonuje różnych czynności, takich jak chcenia, wyobrażania sobie, przypominania. Ten oto postrzegający, czynny byt (*perceiving, active Being*) nazywam umysłem, duchem, duszą lub mną samym (*Mind, Spirit, Soul or my Self*). Słowami tymi nie oznaczam żadnej z moich idei, lecz rzecz całkowicie od nich różną, w której one istnieją lub, co na jedno wychodzi, która je postrzega: bo istnienie idei polega na tym, że jest ona postrzegana.”¹ W świetle krytyki metafizyki przedstawionej przez Hume’a, analiza doświadczenia została przeprowadzona przez Berkeleya połowicznie. Gdy bowiem Berkeley realizuje zamierzone gruntowne przebadanie przeświadczenia, leżącego u podstaw uznania materialności rzeczy², nie zauważa, że to samo przeświadczenie decyduje o uznaniu trwałego, tożsamego ze sobą podłoża elementów doświadczenia również przy określaniu podmiotu. Duch (*spirit*) jest dla niego warunkiem zjawiania się idei. Istnienie idei jest tylko intelligibilne, nie zaś rzeczywiste, czy wyrażając problem w kategoriach scholastycznych, stosowanych jeszcze przez Descartesa³, idee istnieją tylko „obiektywnie” (jako przedmioty myśli), muszą jednak posiadać podstawę aktualną, którą jest duch – „byt prosty, niepodzielny, czynny; nazywamy go rozumem, gdy postrzega idee, wolą zaś, gdy je wytwarza lub w jakikolwiek inny sposób na nie wpływa”⁴. Duch dany jest dzięki wewnętrznemu odczuciu lub refleksji⁵.

Hume stwierdziłby, że pojęcie „refleksji”, którym posługują się Locke i Berkeley, może odwoływać się jedynie do impresji refleksywnej towarzyszącej percepcji zmysłowej, uznałby również, że Berkeleyowskie rozróżnienie *percipi/percipere* da się opisać tylko jako przeciwstawienie percepcji zmysłowej i impresji refleksywnej, a oba człony tej relacji są nierozzerwalnie splecione. Nie można zatem mówić o refleksji, jeżeli nie byłaby to refleksja „czegoś”, refleksja „nad czymś”. Niemniej można zasadnie przypuszczać, że rozwiązanie to staje się możliwe dla Hume’a dzięki zwróceniu (przez Berkeleya) uwagi na rolę języka w strukturze tworzonego modelu natury ludzkiej. Berkeley zauważa mianowicie, że struktura języka jest co prawda narzucona w sposób konieczny każdemu opisowi rzeczywistości, jednak konstrukt języka nie musi stanowić jej w pełni adekwatnego obrazu rzeczywistości pozajęzykowej. Podstawowy zarzut Berkeleya dotyczy reifikowania przedmiotów doświadczenia. Język nie tylko wprowadza rozum w błąd dając przekonanie o możliwości istnienia idei abstrakcyjnych poprzez to, że pojęcia ogólne mogą stanowić podmiot sądów, ale – na co Berkeley kładzie szczególną uwagę – powoduje przeświadczenie, że sądy wydawane są o czymś, o rzeczach, które są różne od idei. Rola języka sprowadza się do wskazywania klas idei szczegółowych za pomocą

¹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, wyd. cyt., s. 36, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, [w:] *Philosophical Works*, ed. M. R. Ayers, London 1998, s. 89.

² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, wyd. cyt., s. 37.

³ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Medytacja trzecia, wyd. cyt., s. 54.

⁴ G. Berkeley, *Traktat*, wyd. cyt., s. 53.

⁵ G. Berkeley, *Treatise*, wyd. cyt., s. 124.

nawykowego wiązanie idei¹, podmiotowo-orzecznikowa struktura sądu właściwa jest tylko językowi: pojęcie (tak jak później u Hume'a) ma stanowić dla rozumu „skróconą drogę” poprzez symbolizowanie pewnych skojarzonych idei.

Berkeley uznaje, że przyczyną pojawienia się w umyśle idei nie może być domniemana materia, bowiem a) abstrakcyjne pojęcie „materii” jest puste, b) pojęcie to zakładałoby istnienie materii w ruchu, jako przyczyny sprawczej. W odróżnieniu od wcześniejszej teorii Hobbesa, który rozważał „ciała w ruchu”², Berkeley odwołuje się do innego czynnika sprawczego: przyczyn celowych, „woli” (*willing*)³. Przeciwwstawienie celowości sprawczej i celowej staje się dla Berkeleygo opozycją pomiędzy ateistycznym materializmem, sprowadzającym całość świata do mechanistycznego związku poszczególnych ciał w ruchu, a celowościowo zorganizowanym światem kierowanym Bożą Opatrznością. Cele przyświecające Berkeleyowi najlepiej wyraża pełny tytuł jego najbardziej znanego dzieła: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego, w którym przebadane zostają główne przyczyny błędów i trudności w naukach, włączając w to podstawy sceptycyzmu, ateizmu i niereligijności*.

Ten sam zarzut, który prowadzi Berkeleygo w kierunku immaterializmu, Hume wysuwa również wobec pojęcia podmiotu. Zgadza się on, że pojęcia abstrakcyjne odnoszą się do klas idei, ale to z kolei prowadzi go do zniesienia rozdzielenia *percipi* a *percipere*: nie ma żadnego danego w doświadczeniu desygnatu pojęcia „dusza”, oznaczającego domniemaną substancję, której zbawienie tak leżało na sercu Berkeleyowi. „Dusza” może być albo pojęciem pustym, a wtedy rozważania nad jej naturą, nieśmiertelnością, jednością należy uznać za spory czysto językowe⁴, albo też należy wskazać znaczenie, które może być temu pojęciu nadane poprzez określenie danych doświadczenia (percepcji i związków pomiędzy nimi). Z pewnością niezrozumiałe dla Hume musi być pojęcie ducha jako, jak czytaliśmy, czegoś całkowicie różnego od danych. Z drugiej zaś strony określenie ducha jako przedmiotu refleksji domaga się zdaniem Hume'a dalszej wyjaśnienia. Wraz z „korektą” znaczenia pojęcia „refleksji” możliwe jest tylko pośrednie określenie umysłu. „Duch” i „dusza” są terminami, których użycie musi ograniczać się do języka potocznego (wraz z jego zdroworozsądkowym nastawieniem do świata), bowiem filozoficzne badanie wyłuskuje z nich metafizyczne założenie, to samo, któremu, gdy stosowane w odniesieniu do rzeczy, tak ostro sprzeciwiał się Berkeley.

3. 2. 3 „Ja” jako podstawa „umysłu” – „pozytywny” projekt Hume'a

¹ „Skoro więc słowa mogą tak łatwo wprowadzić rozum w błąd, będę się starał, jakiegokolwiek idee miałbym rozważać, wprowadzać je w krąg mego myślenia czyste i nagie, nie dopuszczając, o ile tylko zdołam, do swych myśli tych nazw, które się z nimi tak ściśle wiązały w długim i stałym użyciu.” (*Traktat*, wyd. cyt., s. 30.)

² Th. Hobbes, *Zasady filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, t. I, s. 22 nn.

³ Por. R. L. Armstrong, *Berkeley's Theory of Signification*, „Journal of the History of Ideas” 1969, vol. VII, no. 2, 169 nn.

⁴ *TNL*, I, IV, 6, s. 340.

Fragment poświęcony tożsamości osobowej odwołuje się *explicite* do trzech innych miejsc w *Traktacie*: do wyróżnienia substancji i *modi* (*TNL*, I, I, 6), do analizy idei tożsamości (*TNL*, I, IV, o 1-2) i do określenia dumy i pokory, których przedmiotem jest własne ja (*TNL*, II, I). Wcześniejsze zrównanie idei istnienia i idei istnienia zewnętrznego oraz odkrycie, że jedynymi możliwymi desygnatami pojęcia „substancji” jest pojedyncza percepcja bądź ich zbiór, ukazuje potrzebę dalszej analizy doświadczenia. Aby była ona kompletna, należy wskazać nie tylko na syntezę przedmiotu jako jednego bieguna procesu poznawczego, ale także wykazać, w jaki sposób konstytuuje się przeciwległa strona tego procesu: podmiotowość.

Właściwa eksplikacja pojęcia „umysłu” musi być z konieczności kilkietapowa. Dopóki umysł określa podstawy uznawania tożsamości przedmiotów zewnętrznych, jego istnienie jest już założone: umysł jest tym, wobec czego przedmioty są niezależne, w stosunku do czego są „zewnętrzne”. Rozbiór zdroworozsądkowego doświadczenia prowadzący do pytania o świat przedmiotowy wskazuje na udział poszczególnych funkcji doświadczenia w kształtowaniu obrazu świata. Jednakże umysł, rozpoznający własne władze, posługuje się potocznym rozumieniem podmiotowości: umysł pozostaje substancją, tym, w czym „inherują” percepcje określające władze poznawcze. Jak jednak można mówić o tożsamości osobowej człowieka, skoro, jak wykazuje Hume, w żaden sposób doświadczenie nie umożliwi dotarcia do „substancji” określanej jako podłoże zjawisk? Wspomniałem już, że analiza „umysłu” ustępuje miejsca analizie „ja” – drugie z tych pojęć oznacza już nie substancję istniejącą niezależnie od percepcji, ale proces konstytuowania się podmiotu *pośród* percepcji. Dlatego pojęcie to zostaje wprowadzone dopiero w *TNL*, I, IV, 6, po przygotowaniu właściwego rozumienia tożsamości rzeczy na początku tej części *Traktatu*. Tożsamość osobowa jest uświadamianiem sobie powiązania poszczególnych percepcji.

Taką intuicję Hume odnajduje już u Locke’a. W jego *Rozważaniach* czytamy, że „jedynie samowiedza może połączyć odległe w czasie od siebie istnienia w jedną i tę samą osobę”¹. Przez samowiedzę należy rozumieć zdolność istoty myślącej i inteligentnej, obdarzonej rozumem i zdolnością refleksji do „ujmowania siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”². Podobnie jak później Hume, Locke twierdzi, że tożsamość „rzeczy myślącej” można wyprowadzić jedynie z aktywności podmiotu, nie zaś zakładając jedność domniemanej substancji podmiotu³. Tożsamość osobowa może być jedynie tożsamością refleksji istoty myślącej, zdolnej „odtworzyć ideę czynności minionej z tą samą świadomością, jaką miała pierwotnie i jaką ma co się tyczy czynności obecnej”⁴. Zwróćmy jednak uwagę, że dla Hume’a Locke’owska „refleksja” okazuje się pojęciem pustym – autor *Rozważań* uniezależnia co prawda zagadnienie tożsamości osobowej od pojęcia „substancji” czy „niematerialnej duszy”, ale nie wyciąga wniosków, że poszczególne

¹ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. 2, s. 486.

² Tamże, s. 471.

³ Por. tamże, s. 481.

⁴ Tamże, s. 473.

„świadomości” nie muszą być ze sobą tożsame. „Refleksja” oznacza dla Locke’a świadomość jednostkowego podmiotu, nawet jeśli *explicite* odrzuca on powiązanie zagadnień tożsamości osobowej i substancjalnego podmiotu¹.

Tymczasem należałoby uznać za Butlerem, że Locke’owskie sprowadzenie tożsamości osobowej do powiązanych ze sobą wszystkich aktów samowiedzy nie rozwiązuje problemu: akty te nie muszą wcale być ze sobą tożsame. Przypomniane przeszłe zdarzenia są zawsze zdarzeniami wspomnianymi, nie zaś tymi samymi, które były pierwotnie doświadczane. „Podstawa wątpliwości czy ta sama osoba jest tą samą substancją – komentuje teorię Locke’a Butler – jest następująca. Otóż świadomość naszego własnego istnienia w młodości i w wieku późniejszym, albo w jakichkolwiek dwóch następujących po sobie momentach czasu, nie jest ‘tym samym pojedynczym aktem’, tj. nie jest tą samą świadomością, lecz różnymi następującymi po sobie świadomościami.”² Wskazany przez Butlera błąd rozumowania Locke’a polega na bezpodstawnym przyjęciu tożsamości dwóch aktów świadomości w różnych momentach czasu. Na „ja” doświadczane w różnych momentach czasu składają się różne doświadczenia³. Dlatego też, argumentuje Butler, tożsamość osobowa musi mieć podstawę w podmiocie, bowiem „choćby kolejne akty świadomości, którymi ogarniamy nasze istnienie, nie są tożsame, to jednak są aktami jednej i tej samej rzeczy czy przedmiotu; tej samej osoby, ja, czy zasady życiowej (*living agent*). Osoba ta, której istnienie dane jest w tej chwili świadomości (*of whose existence the consciousness is felt now*), które dane było godzinę czy rok temu, jest postrzegane (*discerned*) nie jako dwie osoby, ale jako jedna i ta sama osoba, i dlatego jest ona tożsama ze sobą (*is one and the same*)”⁴.

Początek *TNL*, I, IV, 6 skierowany jest przeciwko koncepcji Butlera, zgodnie z którą tożsamość własnej osoby może być bezpośrednio dana w jakimś akcie świadomości, a także przeciwko koncepcjom Platoników z Cambridge i Berkeleya. Celem *TNL*, I, IV, 6 jest sprawdzenie, czy w obrębie „filozofii eksperymentalnej” da się utrzymać rozumienie podmiotu, dzięki któremu można określić trzy konstytutywne dlań cechy: dostępność w jakimś akcie świadomości, identyczność i prostota. „Są filozofowie, którzy sobie wyobrażają, iż w każdej chwili jesteśmy wewnątrznie świadomi tego, co nazywamy naszym ja, i że czujemy jego istnienie i ciągłość jego istnienia; mają też pewność, więcej oczywistą niż by to mógł sprawić dowód, zarówno co do jego całkowitej identyczności, jak i prostoty (*of its perfect identity and simplicity*).”¹

Hume wykazuje, że przy założeniu, iż doświadczenie nie zawiera żadnej impresji, która spełniałaby stawiane warunki: identyczności (tożsamości w czasie) i prostoty w ciągu całego życia, jedynym sposobem wykazania podstaw zakładanej idei ja, jest określenie sposobu jej utworzenia jako idei złożonej z innych percepcji pozostających w pewnych stosunkach.

¹ Zob. R. Martin, *Locke’s Psychology of Personal Identity*, “Journal of the History of Philosophy” 2000, vol. 38, no. 1.

² J. Butler, *The Analogy of Religion*. London-New York 1936, *App. I: Of Personal Identity*, s. 259.

³ Por. W. L. Robinson, *Hume on Personal Identity*, “Philosophical Quarterly” 1962,April, s. 183.

⁴ J. Butler, dz. cyt., s. 260.

„Musi być jakaś jedna impresja, która daje początek każdej realnej idei. Ale to ja czy osoba nie jest jakąś jedną impresją, lecz jest tym, do czego różne nasze impresje i idee pozostają, *jak się zakłada*, w pewnym stosunku.”² Te słowa Hume kieruje nadal pod adresem swoich adwersarzy, traktując pojęcie tożsamego ze sobą podmiotu jako czyste założenie. Ponieważ nie istnieje żadna pojedyncza impresja „ja”, która mogłaby być źródłem idei „ja”³, jedynym sposobem określenia tożsamości osobowej, jeśli zakłada się istnienie tożsamego ze sobą podmiotu, może być jedynie znalezienie podstaw scalania pewnych percepcji i przypisywania im tożsamości. Tym samym z trzech określeń podmiotu (dostępności w akcie świadomości, tożsamości i prostoty) niemożliwe okazuje się utrzymanie trzeciego z nich. Warto mieć w pamięci zastrzeżenie Hume’a mówiące o możliwości innego pojęcia (*notion*) podmiotu⁴. Zgodnie z tezami zarówno *Traktatu* jak i *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, niesprzeczność sądu oznacza jedynie możliwość zaistnienia opisywanego przez sąd zjawiska. Hume nie twierdzi też, że pojęcie „ja” prowadzi do sprzeczności w obrębie tworzonego systemu, lecz przeprowadza sprawdzian, który ma wykazać, czy na gruncie przyjętych założeń możliwe jest precyzyjne określenie znaczenia tego pojęcia w oparciu o doświadczenie (warunek pierwszy, jaki powinno spełniać pojęcie tożsamości to wywodliwość z doświadczenia). Kwestia odniesiona przez Hume’a dotyczy możliwości posłużenia się takim pojęciem „ja”, które *understanding* mógłby odnieść do pewnych impresji jako jego podstawy.

Porównanie dwóch sposobów opisu podmiotowości wygląda zatem następująco. Język potoczny dostarcza „nierozjaśnionej” wiedzy, zgodnie z którą podmiot jest prostą, niezmienną substancją. Filozoficzny rozbiór tego opisu ukazuje, że pojęcie substancji rozumianej jako podłoże zjawisk jest nie do utrzymania, zaś *understanding* potrafi co najwyżej wskazać na różnorodność percepcji tworzących doświadczenie. Hume musi stwierdzić: „nie mogę uchwycić żadnego mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcję”⁵, ukazując tym samym subiektywną podstawę wszystkich ustaleń zapośredniczonych materiałem doświadczenia dostępnemu pojedynczemu podmiotowi. Ale stwierdzenie to, sprowadzając istnienie podmiotu do wiązki percepcji, nie określa, jakie znaczenie mogłyby mieć pojęcia „osoby”, „ja”, ani – tym bardziej – „podmiotu”. Podobnie określenie ludzi jako „wiązki czy zbioru różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu”¹ nie jest taką odpowiedzią, ponieważ w analogiczny sposób można opisać całą płaszczyznę doświadczenia, obejmując wszystkie zjawiające się percepcje, konstytuujące zarówno podmiotową, jak i przedmiotową stronę doświadczenia, a więc nie tylko to, co potoczne określenie nazwałoby osobami i ich charakterami oraz uczuciami, lecz także

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 325, końcówka przekładu Znamierowskiego nieznacznie zmodyfikowana według *THN*, s. 299.

² Tamże, s. 326, podkr – A. G.

³ Tamże.

⁴ „Jeżeli ktoś zastanowiwszy się poważnie i bez uprzedzeń myśli, iż ma inne pojęcie swego ja, to, muszę wyznać, nie mogę dłużej z nim rozmawiać. Wszystko, co mu mogę przyznać, to to, że on może mieć słuszność równie dobrze, jak ja i że różnimy się w sposób zasadniczy w tej sprawie.” (Tamże, s. 327.)

⁵ Tamże, s. 327.

przedmiotami wraz z ich cechami. Wraz z określeniem umysłu za pomocą analogii do teatru, wiązki, strumienia percepcji następuje ostateczne przewyciężenie tradycyjnego orzekania o rzeczach i osobach jako o pewnych substancjach i ich jakościach. Widzieliśmy jednak, ile wysiłku Hume wkłada w ukazanie w swej nauce o naturze ludzkiej powstawania świata przedmiotowego. Jego zdaniem określenie sposobu konstytuowania się podmiotu możliwe jest w sposób podobny do tego, jaki prowadzi do określenia strony przedmiotowej doświadczenia. Dotychczasowe ustalenia dokonane w pierwszej części *Traktatu* dostarczają dwóch rozstrzygnięć: wstępnego, głoszącego, że rozumowo należałoby uznać, iż wszystkie percepcje są subiektywnymi doznaniem umysłu i dalszego, które w przeświadczeniu upatruje powodów uznawania niektórych percepcji za składające się na niezależne wobec umysłu przedmioty.

Hume stara się opisać skłonność umysłu do tego, „żeby przypisywać identyczność tym kolejnym percepcjom, i żeby przyjmować, iż posiadamy istnienie niezmiennie i nieprzerwane w ciągu całego toku naszego życia.”² Przywołanie „myśli i wyobraźni” określa płaszczyznę, na której możliwy jest opis procesu konstytuowania się tożsamości: chodzi o wykazanie tożsamości pośród percepcji władz przedstawiających: zmysłowości, pamięci i wyobraźni. Przypomnijmy, że „świat rzeczy” zapośredniczony jest w doświadczeniu ideą przestrzeni, natomiast doznania nie mające charakteru przestrzennego (jak smak czy zapach) uznawane są za subiektywne. Z drugiej strony umysł nie postrzega przestrzeni inaczej jak w postaci idei towarzyszącej impresjom zmysłowym wzroku i dotyku. Pozostają „nieprzestrzenne” doznania pozostałych zmysłów oraz impresje refleksywne: „Jeżeli zaś wzruszenia i uczucia, jak się wydaje, nie mają określonego miejsca, to mogą też one *istnieć* w ten sam sposób, jako że możliwe jest wszystko, cokolwiek możemy sobie w myśli przedstawić”.³

Jednym z warunków konstytuowania się w doświadczeniu „świata rzeczy” jest przestrzeń, zaś doznania, które nie mają charakteru przestrzennego (jak smak czy zapach) już podczas wstępnego rozjaśniania doświadczenia codziennego uznawane są za subiektywne. Dlatego „rzecz (*an object*) jakaś może istnieć, a przecież nie być w żadnym określonym miejscu.”⁴ Podobnie wzruszenia i uczucia (*passions and sentiments*) „wydają się nie posiadać żadnego określonego miejsca, równie dobrze mogą istnieć w taki sam sposób, bowiem wszystko, co ujmujemy, jest możliwe”⁵. Dlatego o ile dwie dane *jednocześnie* percepcje barwy i kształtu współtworzą ideę przestrzeni, o tyle inne impresje („zwłaszcza refleksywne”) mogą tylko następować po sobie – w przeciwnym wypadku stapiają się całkowicie „podobne barwom mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne uczucie ztraca się w całości, i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje jako

¹ Tamże, s. 327-8.

² Tamże, s. 328.

³ *TNL*, I, IV, 5, s. 307.

⁴ Tamże, s. 306.

⁵ *THN*, I, IV, 5, s. 285.

całość.”¹ Tylko niektóre percepcje daną są zapośredniczone ideą przestrzeni, natomiast wszystkie odnoszą się do idei czasu, dlatego Hume może napisać, że „nasze percepcje, które składają się na nasz umysł, zjawiają się tylko kolejno w czasie”². Warunkiem podmiotowym doświadczenia jest zjawianie się „w umyśle” następujących po sobie percepcji, niemniej owo „w umyśle”, scena, na której trwałych deskach, niczym w teatrze miałyby zjawiać się percepcje, jednolita refleksja tożsamej ze sobą w różnych momentach czasu świadomości, jeszcze suponowana przez Locke’a, do której konieczności przekonywał Butler – jest, jak odkrywa Hume, jedynie uczuciem, „myślą refleksywną” towarzyszącą następstwu percepcji. Warunkiem pojawienia się uczuć jest czasowość, nadająca porządek przepływającym percepcjom. Same impresje są „płynne”, dopiero dzięki *understanding* stają się percepcjami, kawałkami doświadczenia, tym, „poprzez co” doświadczenie może stać się „czymś”, przedmiotami (*objects*) dla umysłu, czymś zrozumiałym (por. wyznaczenie stosunków pomiędzy dumą, pokorą, miłością i nienawiścią w *TNL*, II, I-II).

Oto dlaczego prezentacja znaczenia pojęcia „tożsamości osobowej” musi spełniać przedstawione warunki (tożsamości w czasie i wywodliwości z doświadczenia). Dla adwersarzy Hume’a zanegowanie przezeń prostoty „podmiotu” (rozumianego jako „dusza”, „duch” czy też jako „umysł”) nie tylko stanowiło sprzeniewierzenie się religijnej wizji zbawienia człowieka, ale przynajmniej podważenie prawomocności oceny moralnej – nawet jeśli, jak Shaftesbury, uniezależniali ją od kwestii religijnych³. Czy jednak można rozdzielić dwa problemy: odnoszenia się wzajemnego percepcji (tworzących „ja”) i zachowywania tak „wytworzonego” stosunku w czasie? Wydaje się, że nie: dwa pozostałe warunki: dostępność w świadomości i tożsamość w czasie wzajemnie się uzupełniają. „Surowy” materiał wrażeń opisywany z wyłączeniem pozostałych funkcji doświadczenia, nie jest w ogóle w żaden sposób „dany”, pozostając dla umysłu tylko domniemaną „materią” doświadczenia, nie daje się odzielić od swej „formy”, zaś wyodrębnienie kolejnych funkcji doświadczenia ma za zadanie stworzenie jedynie funkcjonalnego modelu doświadczenia. Ale na tej podstawie należy uznać, że podobnie jak całość doświadczenia jest już zastana przez ukonstytuowany w polu doświadczenia podmiot, tak niemożliwy jest „statyczny” opis wzajemnego odnoszenia się percepcji do siebie bez uwzględnienia czasowości. Percepcje, które nie wywodzą się z impresji wzroku i dotyku, nie mają charakteru przestrzennego, są uznawane za jakości subiektywne w odróżnieniu od nieprzenikliwości i rozciągłości (zdaniem Hume’a będących pochodnymi tych właśnie dwóch rodzajów wrażeń). Następowanie po sobie, które może również stanowić – oprócz przestrzenności – porządek percepcji zmysłów dotyku i wzroku, dla pozostałych percepcji stanowi jedyny sposób zjawiania się na scenie umysłu. Szczególnie

¹ *TNL*, I, II, 6, s. 92.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 328.

³ Locke’owski projekt wyprowadzenia całości wiedzy z doświadczenia, kulminujący w teorii Hume’a, Shaftesbury kwituje w następujący sposób: „To pan Locke zachwiał wszelkimi fundamentami, wyrzucił ze świata porządek, cnotę i Boga, a same ich idee uczynił nienaturalnymi i pozbawił je oparcia w naszych duszach. (...) Wedle pana Locke’a nie ma innej miary, prawa czy zasady, jak moda i zwyczaj; moralność, sprawiedliwość, słusz-

wyraźnie widać to w opisie uczuć i wzruszeń (*passions i emotions*)¹, jaki znajdujemy w drugiej księdze *Traktatu*: następstwo uczuć, dla którego punktem wyjścia jest „nieostry” charakter uczuć, które zlewają się, a są uchwytne jedynie w swej dynamice.

Przyrównanie umysłu do teatru ukazuje niemożliwość odnalezienia jednej impresji bezpośredniego doświadczenia „ja”, która mogłaby być podstawą dla idei „ja”. Teatr impresji to jedynie materiał do procesów kojarzenia przez wyobraźnię następujących po sobie percepcji. Nie zapominajmy jednak, że problematyka ta pochodzi z książki *O rozumie*. Ilekroć umysł chce zrozumieć własną podmiotowość, tyle razy natrafia na fikcję wyobraźni i powiązane ze sobą percepcje. Dlatego tożsamość osobowa może być co najwyżej „rodzajowa”, a nie numeryczna (tę ostatnią można przypisać jedynie pojedynczej percepcji), powstała dzięki kojarzeniu przez wyobraźnię poszczególnych percepcji. Jest ona – twierdzi Hume – konieczną „fikcją”² wyobraźni. Orzekanie tożsamości osoby nie wynika z odkrycia realnego powiązania pomiędzy percepcjami (pozostają one całkowicie od siebie niezależne i, jakby powiedział Hume, nie „inherują” w żadnej prostej substancji), ale jest jedynie więzią „odczuwaną”, własnością przypisywaną percepcjom „dlatego, że ich idee wiążą się ze sobą w wyobraźni gdy je podajemy refleksji”³. Poszukując istoty relacji tożsamości Hume odwołuje się do dwóch spośród zasad kojarzenia: podobieństwa i przyczynowości, bowiem trzeci spośród stosunków, które nie zależą od samych idei, styczność, zgodnie z tym co powiedzieliśmy przed chwilą, jest relacją, która łączy wszystkie percepcje „zjawiające się w teatrze”. Podobieństwo towarzyszy obrazom pamięci przywołującej wspomnienia, władzy, dzięki której powstają w naszym umyśle *obrazy* percepcji minionych⁴

- funkcją pamięci nie jest zachowywanie percepcji, ale tworzenie jej obrazu – percepcja „zapamiętana” różni się od percepcji doznawanej po raz pierwszy. Pamięć „podwaja” percepcję, która jawi się jako swój „własny obraz” – umysł rozpoznaje, że to, co dane we wspomnieniu odsyła do przeszłego doświadczenia łącząc (obecny) obraz z (dawnym) wspomnieniem, które miałyby być jej pierwowzorem. Relacja pomiędzy dwoma przedstawieniami percepcji (zarówno jako „percepcji”, jak i jako jej „obrazu”) jest określana mianem podobieństwa. W ten sposób pamięć tworzy pomost pomiędzy dawnym i nowym doświadczeniem, choć podobieństwo nie dotyczy osobno „treści” obu percepcji, ale dwóch sposobów percypowania. To, co Butler ujmuje jako dwa akty świadomości, Hume określa jako zapoznanie nas przez pamięć z „zasięgiem i ciągłością percepcji”¹. Jednakże rola pamięci ogranicza się do przedstawienia ciągłości kolejnych percepcji, a dokładniej: podobieństwa ich ujmowania. Trudno byłoby bronić tezy, że jedynie to podobieństwo jest źródłem tożsamości osobowej chociażby dlatego, że pamięć nie zawiera wszystkich percepcji, do których odwoływałoby się pojęcie

ność zależą jedynie od prawa i wolnej woli.” (Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters Philosophical Regimen*, ed. B. Rand, London-New York 1900, s. 265..

¹ Na temat tłumaczenia poszczególnych terminów Hume’owskiego słownika ludzkiej afektywności, zob. początek rozdziału następnego.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 328.

³ Tamże, s. 337.

⁴ Tamże, s. 338.

tożsamości. Luki w pamięci uzupełniane są dzięki funkcji wyobraźni, zwłaszcza zaś przez stosunek przyczyny i skutku. Intencje Hume'a są następujące: ponieważ pamięć nie ogarnia całości doświadczenia, które umysłowi dane jest jako „bycie mną”, a jednocześnie towarzyszy im przeświadczenie o ciągłości percepcji powstałe dzięki podobieństwu, wyobraźnia, uzupełniając tworzony obraz, wiąże poszczególne elementy na zasadzie przyczynowości, dzięki której ciąg percepcji zostaje uzupełniony, bowiem wyobraźnia może łatwo przechodzić pomiędzy percepcjami związanymi na pewnej zasadzie². Zauważmy przy tym, że relacja przyczynowości nie służy niczemu innemu, jak przedstawieniu rozumowi ciągu doświadczenia, który byłby zrozumiały jako spójna („systematyczna”) całość.

W jakim zakresie rozstrzygnięcie o tożsamości podmiotu w oparciu o stosunek podobieństwa i przyczynowości można uznać za wystarczające, skoro, jak sugeruje Hume³, związanie konkretnych przedmiotów w ciąg przyczynowo-skutkowy wymaga spełnienia warunku stałości ich powiązania?

Jeden ze współczesnych badaczy Hume'a ujmuje ten problem następująco: „Jakikolwiek ciąg percepcji ABCDEGHIJKL musiałby być na przykład taki, że H jest spowodowana przez G (lub przez jakąkolwiek percepcję z tego zbioru, łącznie z G). Wedle teorii Hume'a, która to implikuje, istnieje pewne stałe powiązanie pomiędzy percepcjami takimi jak G (lub takimi jak ABCDEFG) i percepcjami takimi jak H. Tylko istnienie takiego powiązania doprowadziłoby nas do uznania, że obie one są przyczynowo powiązane. Jednak w rzeczywistości nasze doświadczenie nie wykazuje żadnych takich regularności. Nie jest prawdą, że naszym udziałem staje pewnego rodzaju doświadczenie tylko wtedy, gdy wcześniej mieliśmy doświadczenie pewnego innego rodzaju, ani że doświadczenia pierwszego rodzaju zawsze poprzedzają doświadczenia innego rodzaju. Nasze doświadczenie nie ukazuje takich regularności.”⁴ Jak zauważa inny komentator, związek przyczynowy nie może zatem służyć za sposób wyjaśnienia tożsamości osobowej¹, bowiem przedmioty, które miałyby być powiązane, nie układając się w stałe sekwencje, nie mogą skłonić wyobraźni do powiązania ich relacją przyczynowo-skutkową. Co najwyżej za pomocą tego związku można opisać relację impresja (przyczyna) - idea (skutek), pamiętając, że dla takiego opisu relacja ta jest założeniem (poczynionym przez Hume'a jeszcze w *TNL*, I, I, 2), natomiast trudno byłoby w ten sposób powiązać percepcje zmysłowe, takie jak chociażby kolejno dane umysłowi widok drzewa i następujący zapach kwiatu. Należy tu jednak dokonać pewnego rozróżnienia. Percepcja „zapachu kwiatu” i percepcja „widoku drzewa” mogą – jako percepcje zmysłowe (zatem nie tylko jako impresje, ale także jako idee) – być powiązane relacją przyczynowo-skutkową (choć w rzeczywistości łańcuch ciągu przyczynowego byłby w tym przypadku dłuższy) jako część szerszego doświadczenia tworząc spójny system wiedzy. Ale percepcje określane w ten sposób

¹ Tamże, s. 339.

² Tamże, s. 336.

³ *TNL*, I, III, 6, s. 120.

⁴ B. Strout, *Hume*, Boston 1997, s. 126. Szczegółowe omówienie tego argumentu można odnaleźć też w: R. J. Korngay, *Hume on the Ordinary Distinction Between Objective and Subjective Impressions*, “Canadian Journal of Philosophy” 1993, vol. 23, no. 2, s. 245 nn.

musiałyby wpierw ustanowić rzeczy, by te były wzajemnie powiązane tworząc fragment świata. Nie zapominajmy jednakże, że rozpatrywany jest problem tożsamości osobowej, nie zaś tożsamości rzeczy. Dlatego rozważając w tym kontekście przyczynowość, Hume kieruje naszą uwagę na refleksywny aspekt doświadczenia pisząc, „że słuszna jest nasza idea umysłu ludzkiego, gdy go rozważamy jako system różnych percepcji czy różnych istnień, które powiązane są ze sobą stosunkiem przyczyny i skutku (...). Nasze impresje dają początek ideom, które im odpowiadają; i te z kolei wytwarzają inne impresje”². Słowa te są wyraźnym przywołaniem opisu powstawania impresji refleksywnych zawartego w *TNL*, I, I, 2.

Stosunek przyczyny i skutku przy określaniu tożsamości osobowej ma dwojakie zastosowanie. Po pierwsze jest przyjętym przez Hume’a, Newtona filozofii moralnej, narzędziem opisu umysłu. Narzędziem poręcznym, można bowiem nawet wskazać na „skłonność” leżącą u podłoża sięgnięcia po nie. Ale o tyle tylko można uznać, że opisywana jest tożsamość osobowa, o ile przyznamy, że narzędzie to służy opisowi pola doświadczenia (jego poszczególnych składowych) w całości, nie tylko jego strony podmiotowej. Przecież cały dostarczony przez *TNL*, I, IV, 6 opis nie czyni nic innego, jak traktuje „umysł” i „ja” jako pewne „przedmioty” (*objects*) poznania, którym (my) przypisujemy tożsamość (*we ascribe identity*)³. Ale poza tym – to już wiemy - stosunek ten może opisać podmiotowość w pełni „ukonstytuowaną” – „osobę” wraz z jej uczuciami i przeświadczeniami, przedmiot opisywany w kolejnych księgach *TNL*. Zgodnie z potoczną i zdroworoządkowym opisem doświadczenia całość zdarzeń dotyczących osoby również musi tworzyć – jak czytaliśmy przed chwilą – *system* różnych percepcji, układać się w spójną całość.⁴ Dwa odrębne ciągi doświadczeń nie połączone pamięcią i oddzielone np. utratą przytomności, mogą zostać uzupełnione dzięki wiedzy na temat okoliczności, towarzyszących przerwaniu łańcucha wspomnień, stanowiąc zrozumiałą, tj. przyczynowo-skutkowy system faktów.

O różnicy pomiędzy całością zjawisk przyrody, które wyobraźnia łączy za pomocą związku przyczynowo-skutkowego, a całością doświadczeń wewnętrznych decydujących o tożsamości osobowej, decyduje także konieczność odwołania się do zasady celowości, analogicznej do tej, która łączy części żywego organizmu. „Jedna myśl goni drugą – pisze Hume – i ciągnie za sobą trzecią, która ją z kolei wypędma z umysłu. Pod tym względem nie mogę porównać duszy z żadną inną rzeczą niż z republiką czy wspólnotą, w której poszczególni członkowie związani są ze sobą wzajemnie więzami rządu i podporządkowania i dają początek innym osobom, które podtrzymują istnienie tej samej repu-

¹ R. J. Roth, *Hume and James on Personal Identity*, “American Catholic Philosophical Association” 1990, vol. LXIV, no. 2, s. 238.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 338.

³ *THN*, I, IV, 6, s. 303.

⁴ Opis funkcjonowania uczuć również dokonywany jest z tej właśnie perspektywy: „Musimy więc zrobić rozróżnienie między przyczyną a przedmiotem tych uczuć; między ideą, która je wywołuje, a ideą, ku której zwraca się ich wzrok, gdy zostaną wywołane” (*TNL*, II, I, 2, s. 13).

bliki wśród nieustannych zmian jej części.”¹ O tożsamości osoby decyduje płynność zmian treści doświadczenia – niektóre z nich zostają zapomniane, inne są początkowo zupełnie nowe, zaś wymiana zbyt wielu percepcji spowodowałaby przerwanie tożsamości osobowej, chociaż precyzyjne ustalenie granicy, po przekroczeniu której tożsamość zostaje zatracona, nie jest możliwe². Oba stosunki: podobieństwa i przyczynowości mają wyjaśniać te działania wyobraźni, które powodują, że, ujmując rzecz obrazowo, teatr staje się republiką, że przepływ percepcji staje się by tak rzec „skoncentrowany” na „ja” – co wyraźniej widać w języku oryginału: na „*self*” (od łac. *se*). Obie zasady wyobraźni opisują ledwie sam proces nie stanowiąc jego źródła. Co zatem sprawia, że – skoro nie istnieje żadne „realne” wiązadło” pomiędzy percepcjami – „czujemy (*we feel*) więź między ideami, jakie sobie tworzymy o tych percepcjach”³?

„Odczuwanie” (*feeling*) wiąże się ze sposobem, w jaki percepcje ukazują się umysłowi: tak samo, jak podczas określania wiązki percepcji danych jako rzecz. Odczucie związane jest z nieanalizowalnym w kategoriach, którymi posługuje się Hume, pojęciem „przeświadczenia”. Co najwyżej przeświadczenie może być opisywane pośrednio: dla *understanding* (rozumu) jest to warunek doświadczenia, ale zapośredniczony percepcjami, które w pewien *sposób* zjawiają się umysłowi, wyobraźni jako władzy uczuć – przeświadczenie jest instynktownym (nieeksklowalnym na gruncie przyjętych założeń nauki o ludzkiej naturze) sposobem odnoszenia się do świata. „Odczucie” więzi, czy skłonność do wiązania percepcji ustanawia relację pomiędzy percepcją a zasadą: w tym przypadku pomiędzy percepcjami składającymi się na „ja” a zasadami kojarzenia wyobraźni (związek przyczynowo-skutkowy) i zasadą funkcjonowania pamięci (podobieństwo).

Przypatrzmy się opisowi działania wyobraźni oraz *understanding*. „Idee tożsamości oraz powiązanych ze sobą stosunkami rzeczy (*objects*) są, same w sobie wzięte, tak doskonale różne i odrębne, a nawet przeciwne, to przecież jest pewne, że w naszym potocznym sposobie myślenia mieszają się one ogólnie ze sobą. Ten akt wyobraźni, w którym przedstawiamy sobie rzecz nieprzerwanie istniejącą i niezmienną, i ten, dzięki któremu refleksją obejmujemy to następstwo rzeczy powiązanych ze sobą stosunkami – te wpływy wyobraźni działają *niemal jednakowo na uczucie* i w tym ostatnim przypadku nie potrzeba wiele większego wysiłku myśli (*effort of thought*) niż w pierwszym.”⁴ To, co myślenie

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 338.

² Tamże, s. 340.

³ Tamże, s. 336.

⁴ *TNL*, I, IV, 6, s. 329. Występujące tu wyrażenie „obejmujemy refleksją” nie odnosi się do refleksywności w dotychczasowym znaczeniu (jako afektywności). Hume posługuje się bowiem dwoma określeniami rozumowania: jak pisze D. F. Norton, jedno z nich można ująć jako rozumowanie refleksywne (*reflexive*), drugie jako refleksyjne (*reflective*). Przykładem pierwszego z nich może być rozumowanie odwołujące się do przyczynowości. „Jest ono bezpośrednie i instynktowne, lub, jak my byśmy to ujęli, niewolicjonalne i niezależne od woli. W przeciwieństwie do niego rozumowanie refleksyjne charakteryzuje się rozmyślnością czy też wolicjonalną, zależną od woli aktywnością, czy, jak pisze Hume, ‘wysiłkiem myśli’ [*effort of thought* – podobnie też w *THN*, I, IV, 1, s. 236; I, IV, 6, s. 330, odpowiednio: *TNL*, s. 243, 302 - A. G.]. W przeciwieństwie do automatycznego czy naturalnego charakteru rozumowania refleksywnego, rozumowanie refleksyjne jest ‘wymuszone i nienaturalne.’” (D. F. Norton, dz. cyt., s. 209, por. *THN*, tamże, *TNL*, tamże.) Rozumowanie refleksywne przynależy do tego, co określam tu jako zdroworozsądkowy opis doświadczenia, natomiast refleksyjne – do dokonywanej przez

filozoficzne rozkłada na powiązane ze sobą percepcje, dla potocznego opisu myślenia dane jest jako efekt funkcjonowania umysłu wiążącego poszczególne władze poznawcze. Dalszy rozbiór wskazuje na łącznik pomiędzy percepcjami i zasadami – skłonność (*propension*). Umysł jest *skłonny* przypisywać tożsamość przedmiotom (zarówno osobom, jak i rzeczom należącym do świata) na tej samej zasadzie, na której tożsamość może być pojedyncza percepcja, lecz takie określenie tożsamości nie bierze pod uwagę następstwa czasowego: domniemana tożsamość mogłaby dotyczyć jedynie pojedynczej percepcji w jednym momencie czasu, w przeciwnym wypadku może być jedynie skutkiem niewłaściwej oceny przedmiotu przez umysł wprowadzony w błąd zmianami „stopniowymi i niepostrzeżonymi”¹. Umysł doświadcza *podobnego* odczucia (*feeling*) jak przy percepcji przedmiotu niezmiennego. Odczucie to nie może być to samo, bowiem zawsze musi mieć swój przedmiot, ten zaś jawi się (choć tylko relatywnie) jako tożsamy. Jawi się ono relatywnie, gdyż przy bliższym badaniu umysł może dostrzec zmiany w obrębie przedmiotu (pojmowanego jako zespół (*composition*) percepcji). Tożsamość rzeczy nie jest dana bezpośrednio w ujęciu myślowym (*conception*), ale wiąże się z podobieństwem dwóch aktów postrzegania danego jako podobne odczucie (*feeling*), a także jako podobna impresja refleksywna zgodnie z określeniem świadomości („myśli refleksywnej”) zawartym w *Dodatku*. Ten sposób opisu tożsamości jest tylko względny, bowiem w końcu napotyka na niemożność wyznaczenia ścisłej granicy pomiędzy tożsamością, a jej brakiem.

Jak pamiętamy, poszukiwanie filozoficznego objaśnienia naturalnej skłonności przypisywania tożsamości rzeczom, wymaga odwołania się do związku przyczynowo-skutkowego: rzecz da się wpisać w zespół zrozumiałych faktów, o ile *reasoning* potrafi ująć ją jako element obejmujących świat relacji przyczynowych. Jednakże w odniesieniu do przyrody ożywionej konieczne staje się posłużenie pojęciem celu, które umysł wprowadza po to, by opisać „tę tożsamość, którą przypisujemy roślinom i zwierzętom”², a także przez analogię „tożsamość naszego ja czy naszej osoby”³. Brak ścisłej tożsamości zbioru percepcji składających się na organizm żywy zostaje przez umysł uzupełniony za pomocą „sztucznego chwytu”, „sztuczki” (*artifice*), ustalenia „stosunków wzajemnych pomiędzy częściami i wiązanie ich dla pewnego wspólnego celu”⁴. Na czym polega *sztućność* tego zabiegu? Określenie związku celowego obejmującego zjawiska nie jest ani wynikiem bezpośredniego doznania (z którego wyobraźnia może wyodrębnić elementy proste i niepowiązane „realnie” ze sobą – percepcje), nie należy też do stosunków, według których następuje kojarzenie wyobraźni.

Wywodzenie zasady określającej celowościowy związek części ze związku celowego i „współzależności części do ich wspólnego celu”⁵ ma przed Hume’em w filozofii brytyjskiej dość długą tradycję

Hume’a analizy filozoficznej. Przytoczony powyżej fragment dokładnie odpowiada temu, co Norton nazywa rozumowaniem refleksyjnym.

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 333.

² Tamże, s. 328.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 333.

⁵ Tamże.

cję, począwszy od myśli Platoników w Cambridge (Lorda Herberta z Cherbury, H. More'a, R. Cudwortha i in.) koncepcji twórczej natury (*Plastic Nature*) Cudwortha, poprzez myśl Shaftesbury'ego oraz Locke'a i – bezpośrednio przed Hume'em – filozofię Hutchesona i Berkeleya. Dość przypomnieć, że w pismach Shaftesbury'ego i Locke'a odnajdujemy nawet ten sam co u Hume'a przykład dębu, który jako żywy organizm zachowuje tożsamość pomimo wymiany cząstek materii, z których jest zbudowany¹. Dla platonizujących filozofów z Cambridge, podobnie jak później dla Berkeleya, odwołanie się do zasady celowej organizującej ogół zjawisk natury jest doskonałym orężem, po który sięgają broniąc religii chrześcijańskiej przed ateizmem, wyłaniającym się ich zdaniem z mechanicznej i materialistycznej doktryny Hobbesa². Z kolei dla platonika-teisty Shaftesbury'ego providencjalizm jest koncepcją, za pomocą której stara się on przekonać czytelników *Characteristics* do idealnego, niezmysłowego charakteru rzeczywistości i obiektywnego statusu wartości.

Zarówno dla Platoników z Cambridge, jak i dla Shaftesbury'ego „przyczyna celowa” pozwala wyjaśnić zjawisko życia. „Gdybyśmy nie przyjęli czegoś takiego jak twórcza natura (*Plastic nature*) – pisze Cudworth w *The True Intellectual System of the Universe* – która działa *ενεκα του*, ze względu na coś, i w sposób celowy (*in order to Ends*), uporządkowany (*Regularly*), zamierzony (*Artificially*) i metodyczny, to wydaje się, że należałoby wnioskować, że ma miejsce jedna z dwóch sytuacji. Mianowicie albo w ukształtowaniu ciał zwierząt, podobnie jak i w innych zjawiskach, wszystko dzieje się przypadkowo i bez nadzoru czy też kierownictwa jakiegokolwiek ducha (*Mind*) czy rozumu (*Understanding*); albo też, że sam Bóg czyni wszystko w sposób bezpośredni kształtując ciało każdego komara i muchy, owada i innego drobiazgu (*Mite*).”³ Cudworth, a potem Shaftesbury wskazują, że fakt powstania zjawiska życia wymagałby przejścia od stanu, w którym wszystkie związki pomiędzy rzeczami tworzącymi świat mają charakter oddziaływania mechanicznego, do stanu, w którym przynajmniej niektóre zjawiska wymagają założenia istnienia związku celowego. Ponieważ jednak przeskok taki dla umysłu jest czymś niepojmowalnym, celowość uznana zostaje przez nich sposób zorganizowania całości natury.

Przywołajmy dwa fragmenty *Moralistów*. Teokles, *alter ego* Shaftesbury'ego, mówi w rozmowie z Filoklesem: „Uważam, że tak, jak istnieje jedna powszechna masa, jedno ogólne ciało, tak to ciało ma swój porządek, a ten porządek zaś – ducha (*Mind*); uważam, że w stosunku do tego powszechnego ducha wszystko musi pozostawać w relacji, będąc tej samej co on substancji (o ile możemy zrozumieć, co to jest substancja, podobnie zawiadując ciałem musi być czymś pierwotnym wobec ruchu i porządku, podobnie prostym, niezłożonym, indywidualnym, o podobnej energii, skutkach i działaniu (*energy, effect and operation*)). Tym większe między nimi pokrewieństwo, że współdziała z

¹ Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., t. 1, s. 462, Shaftesbury, *The Moralists*, [w:] *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, vol. 2, s. 289.

² E. Cassirer, *Platonic Renaissance in England*, trans. J. P. Pettegrove, Edinburgh 1953, s. 129.

³ R. Cudworth, *The Digression concerning the Plastick Life of nature, or an Artificial, Orderly and Methodical Nature*, W: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London: Edward Arnold, 1969, s. 288.

nim mając na celu wspólne dobro, i posiada najlepszą wolę. Z pewnością należy uważać za naturalne, że pojedynczy duch powinien poszukiwać swego szczęścia w zgodzie z duchem powszechnym, usiłując upodobnić się do niego w jego najwyższej prostocie i wspaniałości.”¹

„Gdziekolwiek istniałoby takie współgranie części, jakie widzimy tutaj, w tym realnym drzewie, gdziekolwiek byłoby takie oczywiste nakierowanie na jeden wspólny cel, współdziałania, wzrostu i rozmnożenia się tak pięknej formy, jaką ono jest, tam nie moglibyśmy się mylić, twierdząc, że istnieje właściwa tej formie *indywidualna natura (peculiar nature)*, przynależna jej wraz z innymi tego rodzaju. Dzięki niej nasze drzewo jest prawdziwym drzewem, żyje, kwitnie i jest zawsze jedno i to samo, nawet wtedy, gdy w trakcie wegetacji i wymiany substancji ani jedna cząsteczka nie pozostaje ta sama.”²

Pojęciem związku celowego posługuje się Shaftesbury opisując zjawisko życia, a także tożsamość cechującą pojedynczy żywy organizm. Przyjmując pierwotność tego związku wobec relacji przyczynowej (cechującej przyrodę nieożywioną), autor *Moralistów* przyznaje, że cała natura jest tworem celowym, w którym obserwujemy „wzajemne powiązanie wszystkich rzeczy na świecie”³. Celowość jest jak najbardziej „naturalna”.

Przywołanie Shaftesburiańskiej wizji świata pozwala z całą wyrazistością dostrzec szczególny rys filozofii Hume’a. Po pierwsze, Hume zauważa, że nie ma żadnej racjonalnej przesłanki dla przyjęcia hipotezy religijnej, opartej na argumentie teleologicznym. Co prawda w filozofii Shaftesbury’ego również trudno dopatrzeć się w pełni rozwiniętej konstrukcji racjonalistycznej, bowiem tezie teistycznej ostatecznego oparcia dostarcza zaledwie jednostkowy sąd zmysłowy płynący z kontemplacji piękna przyrody. Ale Hume dodatkowo wyraźnie stwierdza, że oba rodzaje związków pomiędzy faktami: celowościowy i przyczynowo-skutkowy, nie są zastaną przez poznający podmiot cechą rzeczy, ale sposobem, w jaki umysł porządkuje materiał zmysłowy, aby uczynić zeń „system”. Dociekania Hume’a mają charakter już nie metafizyczny (jak u filozofów z Cambridge), ale ściśle teoriopoznawczy⁴. Wzajemne odnoszenie się części do wspólnego celu jest „zaledwie” wytworem wyobraźni. Przywoływaną przez komentatorów myśli Hume’a naturalistyczną składową jego nauki o naturze ludzkiej można by uznać za spadek po tradycyjnym ujmowaniu natury jako tworu celowego. Odnoszenie się umysłu do świata poprzez przeświadczenie, otwierające relację podmiotowo-przedmiotową, nie jest bezpośrednio uchwytnie w doświadczeniu, którego opis zostaje sprowadzony do quasimechanistycznego oddziaływania pomiędzy percepcjami wyrażonego w pojęciach „siły i żywości”. Zadowolająca odpowiedź na pytanie o to, *dlaczego* umysł żywi przeświadczenie, wykracza poza tworzony system i możliwa staje się tylko wtedy, gdy podmiot ujmuje się w sposób *naturalny*, ukazując istnienie osoby jako

¹ Shaftesbury, *The Moralists*, wyd. cyt., s. 297–298.

² Tamże, podkr. – AG.

³ Tamże, s. 237.

⁴ W ten sposób można interpretować również teorię Shaftesbury’ego. Zob. na ten temat pracę J.–P. Larthomasa *Shaftesbury à Kant*, Lille 1985.

istoty biologicznej działającej w świecie i społeczności, który to obraz przedstawiany jest w następujących księgach *Traktatu*.

Dlaczego zatem Hume uznaje za sztuczny chwyt posłużenie się przez umysł kategorią celowości? Dlaczego nie uznaje stosunku, wyznaczonego przez celowość za jeden ze stosunków, podług których wyobraźnia kojarzy idee, tym bardziej, że cel, nawet jeżeli pozostaje fikcją, to jest to fikcja wytworzona przez tę właśnie władzę umysłu?

Zacznijmy od tego, że Hume wcale nie uznaje, że fikcji tej można uniknąć, podobnie jak nie twierdzi, że Shaftesbury myli się opierając zręby swej wizji świata na związku celowym. Prekursor brytyjskiej estetyki jest – jak czytamy w *Traktacie* – „wielkim geniuszem” podlegającym „wpływowi tych *pozornie trywialnych* zasad wyobraźni”¹. To nie są słowa potępienia² – Shaftesbury daje się zwieść, podobnie jak każdy inny, pewną wynikającą ze skłonności umysłu operacją wyobraźni „wytworządzającą” stosunek celowy. Wyjaśnienie owej skłonności jest następujące. Chcąc sprostać zadaniu zbudowania spójnego obrazu świata, umysł musi pogodzić sposoby własnego działania: przerywane rejestrowanie percepcji składających się na obraz żywego organizmu i skłonność do uznania jego (organizmu) tożsamości. Wynikiem jest wprowadzenie przez wyobraźnię „czegoś nieznanego i tajemniczego, co by je [percepcje – A. G.] wiązało dodatkowo”³. „Dodatkim” nie może być współzależność przedmiotów powiązanych stosunkami⁴, skoro zaraz po tych słowach Hume dowodzi, że identyczność przedmiotów, które nie są niezmiennie i ciągle (a przedmioty – *objects* – takie być nie mogą, co zostało dowiedzione wcześniej), należy sprowadzić do „następstwa rzeczy powiązanych ze sobą jakimś stosunkiem”⁵.

„Fikcją” nie jest wynikające ze skłonności umysłu wiązanie przedmiotów stosunkami, ale przypisywanie pozaumysłowych desygnatów pojęciom, które, chcąc zaspokoić roszczenia rozumu, dodajemy do tych przedmiotów, „dodatkowo” je wiążąc – takimi pojęciami mogą być: „substancja”, „dusza”, „jaźń”¹. Hume wyraźnie stwierdza, że spór o tożsamość nie jest nie dającym się odnieść do doświadczenia racjonalistycznym konceptem: jak związek przyczynowo-skutkowy prowadzi do nieuprawnionego użycia rozumu, tak celowość „konstruowana” przez wyobraźnię pozostaje jedynie sposobem rozumienia pewnych rzeczy w świecie, chociaż nieuprawnione pozostaje przypisywanie celowościowego charakteru całości świata – jak czyni Shaftesbury.

„Tak więc spór o tożsamość nie jest tylko dysputą o słowa. Gdy bowiem przypisujemy tożsamość, w sensie niewłaściwym, rzeczom zmiennym czy nieciągłym, to nasz błąd nie ogranicza się do tego wyrażenia, lecz zazwyczaj towarzyszy mu fikcja, że istnieje bądź jakaś rzecz niezmienna i ciągła,

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 330, podkr. – A. G.

² Zauważa to S. Grean w: *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio 1967, s. x.

³ *TNL*, I, IV, 6, s. 330.

⁴ Sugestię taką można spotkać w: J. Laird, dz. cyt., s. 160.

⁵ *TNL*, IV, 6, s. 331.

bądź też tajemnicza i nie dająca się wyjaśnić; a co najmniej towarzyszy temu skłonność do takich fikcji.”²

Skąd zatem „sztuczność” określenia tożsamości przedmiotu za pomocą pojęcia celowości? Na to pytanie można wskazać przynajmniej trzy uzupełniające się odpowiedzi. Pierwsza z nich sformułowana jest w duchu odczytania filozofii Hume’a przez N. K. Smitha: nauka o naturze ludzkiej, zwłaszcza *logika* tworzona systemu, jest na tyle zmechanicyzowana w myśl założeń Newtonowskiego przyrodoznawstwa, że jedynymi realnymi związkami pomiędzy częstkami doświadczenia (niczym pomiędzy cząsteczkami materii), jest związek przyczynowo-skutkowy, zaś na związek celowy nie ma w niej miejsca. Właściwa odpowiedź wydaje się jednak bardziej zasadnicza. Nauka o naturze ludzkiej, odwołując się do związku celowego, przypomina pod tym względem nauki opisujące zjawiska przyrodnicze (także dotyczące np. fizjologii organizmów żywych). Nauka ta, chcąc opisać oddziaływanie części organizmu, posługuje się w szczególności związkiem przyczynowym, zaś celowość cechująca żywy organizm pozostaje domniemanym, choć koniecznym założeniem, jeśli można posłużyć się takim wyrażeniem, „sztucznym horyzontem” zakreślającym granice tej nauki. W ten sposób np. zmiany ewolucyjne organizmów, jakkolwiek będące efektem dokonywanych „na ślepo” mutacji mających swe przypadkowe, ale jednak „mechaniczne” (przyczynowo-skutkowe) podstawy, tłumaczone są jako wynik lepszego dostosowania się żywego organizmu do środowiska, a więc z perspektywy teleologicznej. Na tej samej zasadzie nauka o umyśle jako część nauki o naturze ludzkiej, musi opisywać umysł w całości na podobieństwo „system różnych percepcji czy różnych istnień, które powiązane są ze sobą stosunkiem przyczyny i skutku i wzajemnie wytwarzają się, niszczą, wpływają na siebie i modyfikują”³. Sztuczność odwołania do celowości wiązałaby się z niemożnością odnalezienia w doświadczeniu treści, które można by odnieść do związku celowego.

Wreszcie, po trzecie, zauważmy, że skłonność wyobraźni do przypisywania tożsamości przedmiotowi umysłu jest *naturalna*, zaś *szuczne* jest jedynie przypisywanie pozaumysłowych desygnatów pojęciom symbolizującym substancjalny podmiot rozumiany jako podstawa zmieniających się jakości. Dopóki związek celowościowy pozostaje tylko narzędziem opisu doświadczenia, dopóty pozostaje *naturalną* (konieczną) fikcją (gdyż nie odpowiada mu żaden spośród czterech z siedmiu stosunków opisanych w *TNL*, I, I, 4). W momencie, gdy rozum próbuje dowodzić, że celowość jest cechą rzeczy (*things*), nie zaś jego przedmiotów (*objects*) związanych stosunkami, fikcja ta staje się nienaturalna.

3. 2. 4 Wątpliwości związane z określeniem tożsamości osobowej

¹ Cz. Znamierowski trafnie odczytał intencje Hume’a tłumacząc w tym miejscu (*TNL*, I, IV, 6, s. 330) „*self*” nie jako „ja”, ale właśnie jako „jaźń”, kładąc nacisk na fakt, że w tym przypadku desygnatem pojęcia ma nie być związek percepcji, ale substancja jako „nieznane i tajemnicze” ich podłoże.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 331.

³ Tamże, s. 338.

Tymczasowe określenie znaczenia pojęcia tożsamości osobowej zostaje tym samym zakończone. Protokół zamknięcia nie wypada jednak zadowalająco. Ukazanie udziału asocjacji w tworzeniu „fikcji” tożsamości osobowej pozwala na odkrycie w tym procesie udziału poszczególnych funkcji doświadczenia, przez co opis przypomina prezentację konstytuowania się świata przedmiotowego. Naturalna fikcja tożsamości przedmiotu w czasie okazuje się wynikiem związku pomiędzy aktami wyobraźni (*ujmowania* percepcji, a nie *samych percepcji*): zatem to aktywność podmiotu jest źródłem określenia tożsamości rzeczy jako przedmiotu doświadczenia. Z drugiej strony, prezentacja *danego umysłowi* sposobu, w jaki może on wyjaśnić tożsamość osobową, również odwołuje się do aktywności tegoż umysłu, dla którego „dwa wpływy wyobraźni [przedstawiającej rzecz (*object*) nieprzerwanie istniejącą i niezmienną oraz obejmującą następstwo rzeczy (*objects*) powiązanych stosunkami] działają niemal jednakowo”¹. Analogia pomiędzy uznaniem przez umysł tożsamości przedmiotu oraz tożsamości osobowej jest tym większa, że za każdym razem tożsamość okazuje się być tożsamością tego, co należy do *przedmiotowego* bieguna doświadczenia (choć jej źródłem jest *podmiotowe* wiązanie treści doświadczenia). Stąd owemu „następstwu powiązanemu stosunkami (...) [my (*we*) – A. G.] *przypisujemy tożsamość*”², a stosunki, które odkrywane są w przedstawieniu konstytuowania tożsamości osobowej „powodują to nieprzerwane przesuwanie się *naszej* myśli”³. Czy jednak możliwy jest taki opis, który nie uprzedmiotawiałby tego, co podmiotowe? Kłopoty sprawia sam język, którego składnia domaga się poprawnej budowy zdania zawierającego podmiot, orzeczenie, dopełnienie. W *Traktacie* odnajdziemy przynajmniej próbę takiego określenia podmiotu „jako podmiotu” właśnie, nie zaś jako kolejnego przedmiotu, o którym orzekałby podmiot-umysł. „Tylko myśl zmuszona jest przejść od jednej rzeczy do innej. Stąd wynika, że tylko myśl może ustalić identyczność osobową, obejmując refleksją szereg percepcji minionych, z których składa się umysł: wtedy czuje on, że idee tych percepcji są związane ze sobą i że całkiem naturalnie jedna pociąga za sobą inne.”⁴ Polski przekład Znamierowskiego respektuje wymogi języka polskiego, natomiast składnia tego fragmentu *THN* jest – z konieczności – nieco skomplikowana: „tylko myśl odnajduje tożsamość osobową, podczas refleksji nad przepływem minionych percepcji, które składają się na umysł, idee tych percepcji *odczuwa się* (*are felt*) jako wzajemnie powiązane i w naturalny sposób wprowadzają one jedna drugą”⁵. A więc już nie „my odczuwamy (*we feel*) powiązanie i skłonność (*determination*) myśli”⁶, lecz w obrębie myśli (percepcji powiązanych zasadami) odkrywana jest tożsamość osobowa. Oczywiście tego typu językowy zabieg jest całkowicie sztuczny i ukazuje jedynie, że tożsamość wymaga określenia na podstawie doświadczenia, które możliwe jest dzięki zasadniczemu rozbiciu percepcji na dwa bieguny;

¹ Tamże, s. 329

² Tamże, podkr. – A. G.

³ Tamże, s. 337, podkr. A. G.

⁴ *TNL*, *Dodatek*, s. 470.

⁵ “*The thought alone finds personal identity, when reflecting on the train of past perceptions, that compose a mind, the ideas of them are felt to be connected together, and naturally introduce each other.*” (*THN*, s. 677.)

⁶ Tamże.

przedmiotowy i podmiotowy. Sztuczność – nie tylko językowa – wynika stąd, że podstawowy poziom opisu jest zawsze naturalny, dokonywany z perspektywy już ukonstytuowanego podmiotu i, jak zauważa Hume, „choć wciąż poprawiamy się dzięki refleksji (*by reflection*) i choć powracamy do bardziej ścisłej metody myślenia, to przecież nie możemy długo trzymać się tej naszej filozofii i wyzwolić z tego uprzedzenia naszą wyobraźnię. Ostateczną naszą ucieczką jest ustąpić wobec tej skłonności i twierdzić odważnie, że te różne, a powiązane ze sobą stosunkami rzeczy (*objects*) są w rzeczywistości tym samym, choćby nie wiedzieć jak były przerywane i zmienne.”¹

Dokonana przez Hume’a prezentacja problemu tożsamości osobowej zawiera przynajmniej dwa momenty domagające się dalszego wytłumaczenia. Pierwszy z nich to uwaga samego Hume’a, określająca badania prowadzone w pierwszej księdze *Traktatu* za niewystarczające, drugi to pochodzący z drugiej księgi urywek zdający się przeczyć treści pierwszej księgi dzieła. Zajrzyjmy do tekstu. W *Dodatk*u Hume zauważa: „Ale przeglądając bardziej dokładnie rozdział o tożsamości osobowej, znajduję, że uwikłałem się w taki labirynt, iż, muszę przyznać, nie wiem, jak skorygować moje dawniejsze poglądy, ani też, jak je wewnętrznie uzgodnić. (...) Krótko mówiąc, są tu dwie zasady, których nie mogę pogodzić ze sobą; a jednocześnie nie jest w mojej mocy ich się wyrzec. Są to mianowicie zasady, że wszelkie nasze percepcje odrębne od innych są odrębnymi istnieniami, oraz że umysł nigdy nie postrzega żadnego realnego związku między odrębnymi istnieniami.”² Wyznanie to o tyle zaskakujące, że obie tezy wcale nie są ze sobą sprzeczne, a nawet druga wynika bezpośrednio z pierwszej³, dzięki odwołaniu się do przypominanej nieco wcześniej zasady, zgodnie z którą „cokolwiek jest różne, jest też rozróżnialne; co jest rozróżnialne, to da się oddzielić w myśli czy w wyobraźni. Każda percepcja jest odrębna od innych”⁴. Niezadowolenie Hume’a musi budzić raczej co innego: obie przytoczone wcześniej zasady nie zgadzają się z wnioskami płynącymi z jakiegoś innego fragmentu przedstawionej przezeń teorii.

TNL, I, IV, 6 wprowadza rozróżnienie pomiędzy dwoma aspektami tożsamości osobowej: związanym z „naszą myślą czy wyobraźnią” oraz odnoszącym się do naszych „wzruszeń (*passions*) czy zainteresowań naszym ja (*the concern we take in ourselves*)”.¹ Zgodnie z deklaracją Hume’a, przedmiotem księgi pierwszej jest pierwszy z obu aspektów. Problem „skłonności czy zainteresowania naszym ja” pozostaje otwarty do czasu przeprowadzenia w *TNL*, II analizy afektywnej strony doświadczenia i jest rozwijany poprzez odkrycie relacji pomiędzy uczuciami miłości i nienawiści (których przedmiotem są inne osoby) oraz dumy i pokory (przedmiotem ich jest własne ja).

Rozpatrując wpływ, jaki na kojarzenie idei ma odległość czasowa i przestrzenna ich przedmiotów, Hume uzależnia od nich „siłę ujęcia” poszczególnych percepcji związanych z własnym ja, zau-

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 330, *THN*, s. 302. Por. przyp. 160.

² *TNL*, *Dodatek*, s. 468-471. W oryginale: “*there are two principles, which I cannot render consistent*” (*THN*, s. 678).

³ N. K. Smith, dz. cyt., s. 558.

⁴ *TNL*, *Dodatek*, s. 468.

ważając, że „nasze ja jest nam aktualnie dane w sposób intymny i cokolwiek pozostaje w związku z tym ja, musi również dzielić z nim tę cechę”². Jak rozumieć niekonsekwencję Hume’a: czy faktycznie treść książki pierwszej *Traktatu*, w której Hume zapewnia, że nie istnieje impresja własnego ja i treść książki drugiej, z której pochodzi właśnie zacytowany fragment, nie dają się wzajemnie pogodzić? N. K. Smith przyczyny niespójności upatruje w rozwoju myśli Hume’a: *TNL*, II miałyby powstać wcześniej, gdy filozof znajdował się pod znaczącym wpływem Hutchesona i jego doktryny moralnej, natomiast *TNL*, I miałyby być późniejsza i powstawać wtedy, gdy największy wpływ na autora *Traktatu* wywarło przyrodoznawstwo Newtona. Jeśli nawet zakwestionujemy za Mijuscovicem tezę Smitha o kolejności powstawania poszczególnych części *Traktatu*³, należy przyznać za autorem *Philosophy of David Hume*, że różnica pomiędzy sceptyczną teorią pierwszej książki a pozytywną teorią drugiej powstała „częściowo jako konsekwencja próby Hume’a, aby do tego, co skrywa się *pod* naturalnymi przeświadczeniami i uczuciami pośrednimi, dotrzeć za pomocą statyki i dynamiki ujmujących percepcje jako coś prostego i odróżnialnego na sposób fizycznych atomów, i dla których ‘zasady jedności i spójności’, tj. prawa asocjacji pojmowane jako ‘pewne przyciąganie’ są jedynymi dopuszczalnymi czynnikami, do których można się odwołać. Newtonowski, nie mniej niż hutchesonowski sposób, w jak Hume podchodzi do problemów, prowadzi do rozpoznania, że przeświadczenie o istnieniu własnego ja i ja innych, przeświadczenie o istnieniu rzeczy (*bodies*), i przeświadczenie o związku przyczynowym pomiędzy tymi rzeczami i pomiędzy nimi a przedstawieniami naszego umysłu, są przeświadczeniami, które są ‘jawne’ (*manifest*) w doświadczeniu i które dzięki temu są pewniejsze - przypominając pod tym względem grawitację – niż jakakolwiek teoria, za pomocą której można by je wyjaśnić.”⁴

Jak sądzę, rozwiązania problemu należy poszukiwać nie tyle w szczegółach historii powstawania *Traktatu*, ile w odmienności zadań, jakie Hume stawiał przed poszczególnymi częściami swego dzieła, należy także wziąć pod uwagę dwa poziomy opisy doświadczenia. Pamiętajmy, że *TNL*, I zawiera tylko jeden sposób określenia tożsamości osobowej: wyprowadzony na podstawie „myśli czy wyobraźni”, natomiast niejasny pozostaje wpływ, jaki na określenie tożsamości osobowej mają „wzruszenia czy zainteresowania naszym ja”. O ile pierwszy sposób określenia tożsamości nie przynosi zadowalających wyników, a jedynie „pomyślnie widoki”⁵, o tyle określenie tożsamości osobowej konieczne jest także – jeśli nie przede wszystkim – na gruncie filozofii praktycznej. Sceptyczne określenie „ja” jako wiązki powiązanych ze sobą percepcji nie tylko nie musi być zatem sprzeczne z treścią pozostałych części filozofii Hume’a, ale wręcz je umożliwia. Pod koniec *TNL*, I, IV, 6 czytamy, że „każda odrębna percepcja, która wchodzi w skład umysłu (*enters into the composition of mind*), jest istnieniem odrębnym i jest różna, odróżnialna i da się oddzielić od każdej innej percepcji, czy to

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 301.

² *TNL*, II, III, 7, s. 204.

³ B. Mijuscovic, *Hume and Shaftesbury on the Self*, „Philosophical Quarterly” 1971, vol. 21, s. 335-6.

⁴ N. K. Smith, dz. cyt., s. 75-6.

⁵ *TNL*, *Dodatek*, s. 470.

współczesnej, czy późniejszej”¹. „Wejść w skład umysłu” może nie tylko „nowodoświadczana” impresja zmysłowa, ale także idea, jaką tworzy umysł oraz impresja refleksywna. „Luźne”, „nieregularne” określenie tożsamości pomyślane jest tak, aby możliwe było zaprojektowanie możliwości oddźwięku uczuciowego, dzięki któremu idea czyjś stanu uczuciowego dzięki impresji ja „danej bezpośrednio i aktualnie” zyskuje żywość na tyle dużą, że idea uczucia staje się samym uczuciem (impresją refleksywną).

Podkreślenia wymaga również fakt następujący. Zgodnie z proponowaną tu interpretacją mówiącą, że w teorii Hume’a doświadczenie jest dwuaspektowe (zmysłowo-refleksywne), przeświadczenie (polaryzujące doświadczenie w warstwie zmysłowej) musi posiadać odpowiednik w refleksywnej warstwie doświadczenia – jest nim oddźwięk uczuciowy. Dzięki niemu możliwa jest relacja nie tylko podmiot-świat, ale także relacja pomiędzy podmiotami współtworzącymi społeczność. Przeświadczenie nie tylko „łączy” podmiot i przedmiot, ale także określa granicę pomiędzy nimi. Podobnie oddźwięk uczuciowy pozwala osobie doświadczać cudzych stanów uczuciowych, jednak czyni to tylko pośrednio: to nie samo czyjeś uczucie jest doświadczone, ale jego oddźwięk. Wykorzystując polskie tłumaczenie *sympathy* odwołajmy się do następującej analogii: udziałem osoby staje się *oddźwięk* uczuć innych, nigdy tylko „dźwięk” uczuć własnych, uczucie jest *współdoznawane* (z gr. *sym – pathēin*) przez osobę wraz z innymi. Oddźwięk uczuciowy, umożliwiając zaistnienie relacji pomiędzy osobami, dookreśla zarazem każdą z nich.

Wskazówkę, by tożsamość osobową rozpatrywać w perspektywie uczuć odnajdujemy również u cytowanego już Butlera. „Jeśli ja czy osoba dzisiejsza i jutrzejsza nie są ze sobą tożsame – pisze on – a jedynie są podobne, to osoba dzisiejsza nie bardziej jest zainteresowana tym, co przydarzy się osobie jutrzejszej, niż tym, co przydarzy się jakiegokolwiek innej osobie. (...) To nie żadna idea ani żadne abstrakcyjne pojęcie czy jakość, ale sam byt zdolny jest do życia, działania, do szczęścia czy nieszczęścia”². Zdaniem Hume’a określenie tożsamości osobowej w filozofii eksperymentalnej nie jest *zadowolające*, bowiem oparte jest na rozumowaniu nieregularnym (posiłkującym się pojęciem „przeświadczenia”), ale jest *wystarczające* na tyle, by zbudować teorię moralną. Fikcja, jaką umysł zmuszony jest posłużyć się wobec problemu tożsamości, pozostaje fikcją, i na ile przyjmowana jest w dociekaniu teoriopoznawczym mającym odnaleźć ostateczne zasady natury ludzkiej, jest błędem. Natomiast ta sama fikcja jednostkowego podmiotu okazuje się koniecznym, wyznaczonym przez przeświadczenie warunkiem odróżnienia istnień osób w świecie i społeczności.

Z tego punktu widzenia należy ocenić wynik dociekań Butlera. Zdaniem Hume’a łączy on w nieuprawniony sposób dwa porządki: logiczny i praktyczny. Prawdłowo budowana (oparta na doświadczeniu i systematyczna) *logika* (jako część nauki o naturze ludzkiej) nie pozwala określić tożsamości osobowej inaczej niż na podstawie „rozumowania nieregularnego”, opartego na *przeświadcze-*

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 336, *THN*, s. 307.

² J. Butler, dz. cyt., s. 261.

niu nie dającym się ująć w kategoriach *logiki* (jako części nauki o ludzkiej naturze). Z drugiej jednak strony na gruncie filozofii moralnej, opisywanej w języku potocznym, podmiot jest dookreślany w procesie oddźwięku uczuciowego.

Wróćmy jeszcze raz do fragmentów będących tematem sporu. Hume pisze: „Nasze ja jest nam aktualnie dane w sposób intymny, i cokolwiek pozostaje w związku z tym ja, musi również dzielić z nim tę cechę.”¹ W tym miejscu nie ma mowy ani o idei ja, ani o impresji ja (jak w *TNL*, I, IV, 6), ale o posiadającym pewne cechy „fikcyjnym” ja, pozostającym w związkach z rzeczami w świecie oraz z innymi osobami – cały fragment opisuje „ja” dane w naturalnym nastawieniu. Drugi fragment w ściślejszy sposób odnosi się do zawartości księgi pierwszej: „Jest rzeczą oczywistą, że idea, czy raczej impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie i że nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o naszej własnej osobie, iż nie podobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższać.”² Różnica pomiędzy „impresją ja” i „ideą ja” jako „czegoś prostego i istniejącego nieprzerwanie”³, których nie postrzegamy (*THN*, I), a „ideą czy raczej impresją naszego ja” (*THN*, II) polega również na tym, że owa „idea czy raczej impresja” wcale nie musi być prosta i istniejąca nieprzerwanie zgodnie z określeniami z księgi wcześniejszej. Stałe pozostaje co innego: warunkowany oddźwiękiem uczuciowym przepływ uczuć i wzruszeń (impresji refleksywnych). A więc niekoniecznie należy dopatrywać się w tym przypadku niekonsekwencji, czy ewolucji poglądów autora *Traktatu*. Przywołany fragment z *TNL*, II, I, 11, w którym Hume określa impresję naszego ja jako zawsze daną „bezpośrednio i aktualnie”, jest bezpośrednio poprzedzony (pierwszą w tym dziele) wzmianką na temat oddźwięku uczuciowego. Wcześniej, już *po* wprowadzeniu podziału percepcji uwzględniającego szczegółowe różnice pomiędzy uczuciami pośrednimi i bezpośrednimi oraz łagodnymi i gwałtownymi, ale zarówno *przed* ich szczegółowym omówieniem, jak i *przed* wprowadzeniem pojęcia oddźwięku uczuciowego, w *TNL*, II, I, 2, nawiązując jeszcze do *TNL*, I, Hume pisze, że przedmiotem dumy i pokory (należącymi do podstawowych uczuć gwałtownych), jest ja, czyli „owo następstwo powiązanych ze sobą stosunkami idei i impresji, które dane są bezpośrednio naszej pamięci i świadomości”⁴. Wreszcie najważniejsza różnica pomiędzy „sceptycznym” „ja” księgi pierwszej, a dającym się określić „ja” księgi drugiej, polega na odmiennych rolach, jakie pełnią te pojęcia. „Ja” teoretyczne, opisane za pomocą pojęć odsyłających do „myśli i wyobraźni” można by określić jako „obserwatora” (kierującego uwagę na przepływające percepcje), natomiast „ja” praktyczne jest zawsze ja „działającym”¹, czy też ja „społecznym” i „moralnym”. Dalsza eksplikacja pojęcia tożsamości dodatkowo odwołuje się do gwałtownych uczuć dumy i pokory, miłości i nienawiści, a także do uczuć łagodnych określających funkcjonowanie osoby jako podmiotu ocen moralnych.

¹ *TNL*, II, III, 7, s. 204.

² *TNL*, II, I, 11, s. 64.

³ *THN*, I, IV, 6, s. 327.

⁴ *TNL*, II, I, 2, s. 10.

¹ A. O. Rorty, *'Pride Produces The Idea of Self': Hume on Moral Agency*, "Australasian Journal of Philosophy" 1990, vol. 68, no. 3, s. 255-6.

3. 3 Złożoność opisu doświadczenia

Na zakończenie tego rozdziału dodajmy kilka słów podsumowania. Opis obrazu doświadczenia, jaki uzyskuje umysł, jest nałożeniem kilku „warstw”, czy też „płaszczyzn” dyskursu. Wyodrębnienie każdej kolejnej „warstwy” wiąże się z coraz dokładniejszym rozbiorem doświadczenia. Warstwie pierwszej towarzyszy przeświadczenie o istnieniu świata przedmiotów i pozostającego do niego w opozycji podmiotu. Ponieważ jednak opis doświadczenia nie jest dokonywany „z zewnątrz” doświadczenia, ale jest dziełem umysłu, będącego również częścią doświadczenia, opis ten nie może ograniczać się do przedstawienia samej zmysłowości. Musi jednocześnie zaspokoić roszczenia rozumu (*reason*) starającego się opis ten pojęciowo uzasadnić, co prowadzi do zdroworozsądkowej eksplikacji doświadczenia w oparciu o błędnie rozpoznaną rolę, jaką pełni w nim rozum. To, co dane jest tylko jako przeświadczenie i „sposób ujęcia” impresji zmysłowych, w opisie potocznym zostaje niewłaściwie zaklasyfikowane jako pewne pojęcie, którego ważność wskutek wcześniejszego błędu nie może określona poprzez wskazanie na operacje *understanding* i odwołanie się do treści zmysłowych, które przedstawiłaby impresję odpowiadającą temu pojęciu.

Druga warstwa jest efektem próby rozumowego określenia całości doświadczenia. Rozum określając związki pomiędzy ideami wykazuje nieprawomocność założeń poprzedniego opisu, porządkuje wszystkie elementy określając ich funkcje w całości doświadczenia. Jednakże dwuaspektowy charakter doświadczenia (zmysłowy, a zarazem refleksywny) sprawia, że jak niemożliwy jest opis pomijający udział rozumowania i rozumienia w doświadczeniu, tak i opis sporządzony tylko przez rozum i starający się ograniczyć do obszaru, który, jak mogłoby się wydawać jest mu właściwy (operacje na ideach) pozostaje modelem nieadekwatnym. Podobnie też, jak w opisie poprzednim funkcjonowanie umysłu sprowadzone było do jego najniższej funkcji, tak opis drugi całkowicie pomija całą sferę uczuć i związku przeświadczenia z uczuciami. Podmiot nie jest dany w doświadczeniu jako czysty podmiot poznający. Próby takiego ujęcia tylko pozornie prowadzą do precyzyjnego udziału poszczególnych funkcji, ale zaburzając naturalne funkcjonowanie umysłu, prowadzą do „melancholii”. Pamiętamy, jakimi wyznacznikami kończy się pierwsza księga *Traktatu*: „Nędzna kondycja, słabość i rozprężnięcie władz – zwierza się Hume – które muszę wprowadzić w grę w mych badaniach, jeszcze bardziej powiększają moje obawy. To zaś, że niepodobna poprawić czy skorygować tych władz, doprowadza mnie niemal do rozpacz i skłania mnie do tego, że decyduję się raczej zginąć na gołej skale, na której się teraz znajduję, niż zaryzykować i znaleźć się na bezgranicznym oceanie, który wybiega gdzieś w nieskończoność.”¹

Trzecia, najgłębsza warstwa opisu dociera do granic racjonalnego opisu, jakiego może dostarczyć filozofia doświadczalna. Chodzi o dwa pojęcia, które rozumiane mogą być jedynie pośrednio:

¹ *TNL*, I, IV, 7, s. 342.

przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy. Pełnią one centralną rolę w opisie doświadczenia, gdyż to one są miejsce, w którym dokonuje się zwrot w Hume'owskim „eksperymentcie” filozoficznym: są najdalszym punktem opisu, który ma wyjaśniać konieczność odwrotu od ujęcia analitycznego do zdroworozsądkowego opisu codziennego doświadczenia.

Aby wyszczególnić odrębne warstwy opisu doświadczenia, Hume posługuje się różnymi pojęciami. Podmiotowość, rozumiana jako konieczny warunek doświadczenia, w tymże doświadczeniu dana jest jedynie mocą przeświadczenia i może być co najwyżej założona (rozstrzygnięcie to odpowiada trzeciej warstwy przedstawionego opisu). Przeświadczenie z kolei nie może być w doświadczeniu określone inaczej niż jako sposób ujmowania towarzyszący wiązaniu dzięki *understanding* pewnych percepcji wedle zasad wyobraźni, danych w postaci złożenia stosunków podobieństwa i przyczynowości. Jednakże operacja ta zamienia „podmiotowość” na „tożsamość osobową” ja, które zawsze dla *reason* jest „czymś” przedmiotowym, pozostającymi we wzajemnych relacjach percepcjami (jej prezentacja przynależy do drugiej z wymienionych warstw opisu doświadczenia). Podmiotowości nie można w pełni uprzedmiotowić (*reason* może to zrobić „nieadekwatnie” w pojęciu „podmiotu”, którego znaczenie będzie przedmiotem dokonywanych przez niego (scil. *reason*) analiz), a przez to nie można jej określić inaczej niż jako założoną i konieczną podstawę zrozumiałego doświadczenia, nie zaś jako to, co jest przez doświadczenie uwarunkowane. W ten sposób uwarunkowane jest pojęcie „ja” rozumianego jako sposób, w jaki utworzony jest „zespół (*composition*) percepcji”¹, bez którego „nie mamy żadnego pojęcia (*notion*) o umyśle”². W podobny sposób określona jest również świadomość: (dla umysłu) nie jest ona niczym innym jak *wynikiem* (skoro umysł wiąże percepcje właśnie wedle stosunku przyczyny i skutku) pojawienia się refleksywności towarzyszącej percepcjom („*a reflected thought or perception*”³), nie zaś jego, umysłu, spontanicznością. Warunek zrozumiałości doświadczenia, którym jest rozbitcie przedmiotowo-podmiotowe, dany jest tylko pośrednio jako sposób ujęcia, „siła, żywość, solidność, ugruntowanie czy stałość”⁴ pewnych percepcji. Pierwsza płaszczyzna, czy, jak ją określiliśmy, „warstwa” opisu dotyczy zdroworozsądkowego świata „osób” (posiadających cechy charakteru) i „rzeczy” („*things*”) określanych poprzez cechy.

Warto na koniec zauważyć, że trzy „warstwy” opisu nakładają się na dwie części prezentacji systemu: „zmysłową” i „refleksywną”. Posłużenie się kategorią przyczynowości (dokonywane jakby „dla rozumu (*reason*)”) powoduje, że opis doświadczenia w części pierwszej przedstawia umysł jako biernie doznający to, co pierwotnie dane: impresji. Jak pamiętamy, Hume przestrzega, by nie przywiązywać zbytnej wagi do etymologicznego znaczenia tego pojęcia – ma ono co najwyżej wartość tymczasową i należy nie tylko do pierwszej części systemu, ale także do pierwszej „warstwy” opisu doświadczenia, a, jak wspominałem, Hume stara się używać pojęć w taki sposób, by pozostały one w

¹ THN, *Appendix*, s. 676.

² TNL, *Dodatek*, s. 470.

³ THN, *Appendix*, s. 677.

⁴ TNL, *Dodatek*, s. 462.

mocy pomimo coraz dokładniejszego określania poszczególnych funkcji doświadczenia różnicujących poszczególne jego elementy. Opis, zgodnie z którym umysł jest pasywny, kończy się wraz z uznaniem roli przeświadczenia – ale rozbitcie doświadczenia na proste składniki (warstwa druga) sprawia, że opis taki „gubi” wszelką dynamikę doświadczenia: przedstawiony pod koniec *TNL*, I obraz zarówno umysłu, jak i świata jako wiązki percepcji nie pozwala już przyjmować, że jego funkcje są biernym odzwierciedleniem zewnętrznego świata. Warstwa trzecia ukazuje, że dotychczasowa bierność umysłu jest pozorna i skrywa fakt „aktywowania” go w doświadczeniu, jednakże nieokreślona jest również aktywność samego umysłu. Aktywność ta przedstawiana jest najpierw pośrednio – poprzez opis uczuć odwołujący się do pojęcia oddźwięku uczuciowego, w końcu zaś bezpośrednio – w opisie działań i sądów aksjologicznych. W tym miejscu w badaniach Hume’a następuje przejście do części drugiej, ale opis powraca do płaszczyzny pierwszej – zdroworozsądkowej.

Rozdział czwarty Afektywny aspekt doświadczenia

4. 1 Wprowadzenie

W filozofii Hume'a spotykamy nie tylko nagromadzenie rozmaitych terminów określających poszczególne uczucia, ale także różnorodność określeń ściślej bądź luźniej związanych z afektywnym wymiarem doświadczenia. Osiemnastowieczny angielski język filozoficzny obfituje w terminy, którymi można opisać bogactwo życia uczuciowego. Sięgając do niego, Hume używa takich terminów jak „uczucie” („*passion*”), emocja („*emotion*”), „pobudzenie” („*affection*”), a także spokrewnionych z nimi pojęć „*sentiment*” czy „doznanie” („*sensation*”), „odczuwanie” („*feeling*”). Dodajmy do tego zestawu jeszcze „pożądanie” i „wstręt” („*desire*”; „*aversion*”), „przyjemność” i „przykrość” („*pleasure*”; „*pain*”). Różnorodność pojęć, ale także niekiedy niezbyt precyzyjny sposób, w jaki są one używane, każe chociażby prowizorycznie zakreślić granice pomiędzy nimi. Postępując w ten sposób musimy pamiętać o sugestii samego filozofa, by definicje poszczególnych pojęć odnoszących się do uczuć potraktować jako tymczasowe, potrzebne tylko dla nadania porządku wykładowi opisującemu ten aspekt doświadczenia¹. Już podczas przedstawienia zmysłowej sfery doświadczenia zauważyliśmy, że procedura taka prowadzi do opisu funkcjonalnego, tym bardziej jest on widoczny przy omawianiu zagadnień podejmowanych w drugiej księdze *Traktatu*.

Komentatorzy filozofii Hume'a podejmujący zagadnienia uczuć, koncentrują się z reguły na trzech podstawowych kwestiach. Pierwsza z nich dotyczy zależności pomiędzy różnymi rodzajami uczuć (*passions*). W rzeczy samej, podział zaproponowany przez Hume'a na początku książki poświęconej tej tematyce (*TNL*, II, I, 1), a także podział, który z badań prowadzonych na kartach dzieła wynika, będąc zaledwie wzmiankowany (podział na uczucia prymarne i wtórne w *TNL*, II, III, 9)², dopuszcza różne możliwe odczytania³. Drugim szeroko omawianym problemem jest rola, jaką należy przypisać tej problematyce na tle Hume'owskiej teorii moralnej, zgodnie z kierunkiem wytyczonym przez N. K. Smitha słusznie uznającym księgę *O uczuciach* za zwornik pomiędzy dwiema pozostałymi częściami filozofii autora *Traktatu*: epistemologią książki pierwszej i etyką książki trzeciej. Wreszcie,

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 10.

² *TNL*, s. 219. Da uproszczenia stosuję tu terminologię stosowaną przez M. Pykę (dz. cyt., s. 23 nn), funkcjonującą za sprawą N. K. Smitha (s. 165 nn), podział ten powtórzony zostaje też w: P. Árdal, dz. cyt., s. 10-11, A. Glathe, dz. cyt., s. 30.

³ Por. na ten temat systematykę *passions* przedstawioną w następujących pracach: N. K. Smith, dz. cyt., s. 164-169, P. Ardall, dz. cyt., s. 9 nn, L. Loeb, *Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise*, „Journal of the History of Philosophy” 1977, vol. XV, no. 4, w literaturze polskiej zob. przede wszystkim podsumowanie prowadzonych dyskusji na ten temat (wraz z własną interpretacją problemu) u M. Pyki, dz. cyt., s. 21-35.

dla badań nad myślą Hume'a charakterystyczne jest skupienie uwagi na pojęciu „uczucia” (*passion*), jako centralnym dla zawartości książki drugiej.

Rozwijając tezę o funkcjonalnym charakterze badań prowadzonych przez Hume'a, zgodnie z którą znaczenie używanych przez niego pojęć konstituuje się w opisie poszczególnych funkcji doświadczenia, w niniejszym rozdziale staram się wykazać zakresy znaczeniowe poszczególnych terminów używanych w księdze *O uczuciach*. Następnie analizuję różnice pomiędzy typami uczuć po to, by wskazać, że przeprowadzona systematyka uczuć nie tyle opisuje niezależne części doświadczenia, ile prowadzona jest z perspektywy całości doświadczenia. Do jej przeprowadzenia konieczne jest nie tylko wskazanie na udział *understanding* (jako władzy pojęć), odesłanie do wyobraźni i pamięci (ze względu na dwuaspektowy charakter zarówno całości doświadczenia *en masse*, ale także dwojaki charakter każdej percepcji z osobna). Podziały w obrębie uczuć muszą również uwzględniać dwie perspektywy: „filozoficzną” i zdroworozsądkową.

Takie ujęcie pozwala określić kluczową dla filozoficznego opisu doświadczenia rolę pojęcia oddźwięku uczuciowego¹. Poprzez posłużenie się terminem *sympathy* Hume może z jednej strony ująć podmiotowość w perspektywie społecznej, z drugiej zaś opisać proces kształtowania się wartościowania moralnego i estetycznego. Systematyka uczuć prowadzona jest zarówno ze względu na konieczność odesłania do pojęcia oddźwięku uczuciowego (poprzez podział uczuć na pośrednie i bezpośrednie) oraz ze względu na możliwość uzyskania obiektywnego standardu ocen moralnych i estetycznych (wskazaniu której służy oddzielenie uczuć gwałtownych i łagodnych). Dopiero po dopełnieniu obrazu o sferę wartości estetycznych i etycznych (wraz z idącym za tym uzupełnieniem znaczenia podmiotowości i przedmiotowości) można powrócić do perspektywy potocznego opisu doświadczenia, lecz perspektywa ta jest już wtedy rozjaśniona za pomocą analizy filozoficznej. Dla zawierającego teorię etyczną i estetyczną zakończenia procedury badawczej zaproponowanej w *Traktacie* (należąca do trzeciej książki dzieła), koniecznym przygotowaniem jest opis funkcjonowania uczuć.

4. 2 Podstawowe pojęcia opisu afektywnego aspektu doświadczenia

Pierwsze dwa pojęcia, które napotykamy w drugiej księdze *Traktatu*, „uczucie” i „emocja”, zdają się wyczerpywać znaczenie, jakie posiada termin „impresja refleksywna”. Podział pomiędzy nimi zasada się na różnicy „łagodności i gwałtowności” (*calmness and violence*)¹. Czytamy jednak, że jest on „daleki od ścisłości. Uniesienia, jakie daje poezja i muzyka, często dochodzą do najwyższe-

¹ Termin *sympathy* w przekładzie *Traktatu* tłumaczony jest prawie zawsze jako „oddźwięk uczuciowy”, M. Osowska proponuje polskie „współdoznawanie”, zaś M. Pyka pisze o „sympatii”. Zarówno ze względu na tradycję i funkcjonujący w języku polskim przekład dzieła Hume'a, podobnie jak Cz. Znamierowki posługują się w niniejszej pracy pojęciem „oddźwięku uczuciowego”; gdy uwzględnimy się zarówno znaczenie, jakie Hume nadaje temu pojęciu (poza drobnymi wyjątkami Hume unika wieloznaczności biorącej się ze znaczenia potocznego słowa *sympathy*), a także metaforykę, po którą sięga (współbrzmienie właściwe instrumentowi strunowemu), wybór ten wydaje się najwłaściwszy.

go natężenia; gdy tymczasem te inne impresje, właściwie zwane *uczuciami*, mogą przekształcać się w emocję tak łagodną, iż stają się niemal niepostrzegalne.”² Odróżnienie „emocji” i „uczucia”, zapowiedziane dużo wcześniej³, jest w późniejszych partiach *Traktatu* podtrzymywane, choć wielokrotnie oba pojęcia – *passion* i *emotion* występują zamiennie⁴. Należałoby wysnuć wniosek, że jedyną różnicą pomiędzy poszczególnymi *passions* i *emotions* jest gwałtowność. Ponieważ zaś różnica ta nie może być precyzyjnie wyznaczona, oba terminy traktowane mogą być synonimicznie przynajmniej w tych miejscach, gdzie nie jest konieczne wskazanie na różnicę gwałtowności. Określenia, jakie napotykamy na początku *Traktatu*, zdają się sugerować takie właśnie, nieprecyzyjne, potoczne rozumienie tych pojęć.

Dalej jednakże czytamy: „Jako że zaś impresje refleksywne, a mianowicie namiętności, uczucia i pożądania (*passions, desires, and emotions*), które przede wszystkim zasługują na naszą uwagę, powstają głównie z idei, to będzie konieczne odwrócić tę metodę, która na pierwszy rzut oka wydaje się bardziej naturalna; i ażeby wyjaśnić naturę i zasady umysłu ludzkiego, trzeba szczegółowo przedstawić idee, nim przejdziemy do impresji.”⁵ Zasługujące na uwagę impresje refleksywne mogą stać się przedmiotem badań dopiero w obrębie *TNL*, II choćby z tego względu, że do wyjaśnienia związku pomiędzy pewnymi uczuciami Hume wykorzystuje mechanizm kojarzenia impresji i idei, co możliwe jest po objaśnieniu zasad funkcjonowania wyobraźni w *TNL*, I.

Tymczasem we wcześniej cytowanym fragmencie Hume pisze dokładnie, że emocja może stać się „w pewien sposób niepostrzegalna” („*in a manner imperceptible*”) – „w pewien sposób” nie można jej uznać za postrzeżenie (*perception*), co jednak zdaje się kłócić z zasadą filozofii eksperymentalnej sprowadzającej każde pojęcie do treści doświadczenia. Dodatkową trudność sprawiają te fragmenty *Traktatu*, w których możemy przeczytać np., że „wszelka emocja, która *towarzyszy uczuciu*, łatwo się w nią przekształca”⁶. Z „emocją”, „wzruszeniem” przynajmniej etymologicznie (od łac. *e + moveo*) łączy się pojęcie ruchu, co znajduje odbicie w sposobie, w jaki Hume używa tego terminu. „Myślę, że można ustalić jako maksymę ogólną – pisze – że wszelka rzecz, która ukazuje się naszym zmysłom, i wszelki obraz, który tworzy się w wyobraźni, musi łączyć się z jakimś wzruszeniem czy poruszeniem humorów (*emotion or movement of spirits*), odpowiednio silnym.”⁷ Odwołanie do „humorów zwierzęcych” (*animal spirits*) jest nie tyle próbą opisu zjawisk psychologicznych w kategoriach psychofizjo-

¹ *THN*, II, I, 1, s. 10.

² Tamże.

³ *TNL*, I, I, 6, s. 31.

⁴ Hume pisze np. o „swoistej impresji czy emocji, którą nazywamy dumą” II, I, 5, s. 13, opisując związki pomiędzy dumą i pokorą wspomina o przechodzeniu od jednej emocji do drugiej (*THN*, II, I, 5, s. 340, *TNL*, s. 26), o czulej emocji, jaką budzi przyjaciel czy kochanka” (*TNL*, II, II, 1, s. 79).

⁵ *TNL*, I, I, 2, s. 21, por. także: I, II, 3, s. 52-3.

⁶ *TNL*, II, III, 4, s. 194, podkr. – A. G. Niemal identyczny fragment znajdziemy nieco dalej, w *TNL*, II, III, 5, s. 198.

⁷ *TNL*, II, II, 8, s. 135.

logicznych (od tych Hume stanowczo się odżegnuje¹), ile stanowi określenie dynamiki tych zjawisk poprzez odwołanie się do dogodnego narzędzia, jakim jest pojęcie związku przyczynowo-skutkowego wiążącego różne elementy doświadczenia i posłużenie się określeniem „wprowadzenie w ruch” („*agitation*”, „*actuation*”). Hume pisze zatem: „uznaję, iż umysł sam przez się nie jest zdolny, aby sobie czas wypełnić, i że z natury rzeczy szuka rzeczy zewnętrznych, które by mogły wzbudzić (*produce*) żywe doznanie emocjonalne i wprowadzić (*agitate*) go w stan ożywienia.”² Opisując w ten sposób funkcjonowanie umysłu, trzeba przyjąć, że właściwym dlań sposobem przejawiania się jest działanie, aktywność, zmiana percepcji, wzruszenie, emocja³. Dlatego pojęcie „wzruszenia”, „emocji” w pierwszym rzędzie stanowi element opisu funkcjonowania umysłu w akcie percypowania, spełniając drugi przedstawiony wcześniej warunek właściwego stosowania pojęć w filozofii eksperymentalnej. Dlatego też „emocja” – jako konieczny składnik modelu natury ludzkiej – nie musi być bezpośrednio postrzegalna, natomiast może być wydedukowana z uczuć, jako ich „przyczyna”; pozostając pojęciem czysto „technicznym”, określającym warunek zrozumiałości doświadczenia.

Hume porównuje umysł do instrumentu muzycznego, na którym „po szarpnięciu pozostają wibracje, a z nimi i pewien dźwięk, który zanika stopniowo i nieznacznie. Wyobraźnia jest nader szybka i zwrotna, natomiast uczucia (*passions*) są powolne i uporczywe w swym trwaniu”⁴. Taki obraz umysłu potwierdza zaproponowaną powyżej relację pomiędzy pojęciami „wzruszenia” i „uczucia”: pierwsze z nich sygnalizuje dynamikę zmian w wiązce percepcji tworzących umysł (zgodnie z tezami *TNL*, I, IV, 6) drugie odnosi się do treści doświadczenia (które można opisać jako „efekt” tego poruszenia). „Wzruszenie” jest „ruchem” duszy: towarzyszy ono „doznaniu” („*sensation*”) jako czynnik aktywizujący umysł (biorąc pod uwagę ograniczenie znaczenia „umysłu” do funkcji poznawczych opisanych w pierwszej księdze lepiej było by powiedzieć: poruszający, aktywizujących osobę⁵). Powtórzmy raz jeszcze: rozgraniczając sposoby posługiwania się przez Hume’a pojęciem „przyczyny”, terminy „poruszenia”, („*agitation*”, „*actuation*”), „wzbudzenia” („*production*”) czy „wzruszenia” („*emotion*”) używane są po to, by w rozumiały sposób („*intelligible*”) związać ze sobą różne elementy doświadczenia, które (jak wykazuje *TNL*, I, IV, 6) mają charakter czasowy i procesualny.

Należy przypomnieć w tym miejscu zaprojektowane we wcześniejszej części *Traktatu* rozróżnienie pomiędzy doznaniem („*sensation*”), a uczuciem („*passion*”). Trzy różne doznania zmysłowe obejmują: a) impresje kształtu, objętości, ruchu, stałości ciał (a więc idee cech pierwotnych ciał w rozumieniu Locke’a), b) impresje barw, smaków, zapachów, dźwięków, ciepła i chłodu (Loc-

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 9-10.

² *TNL*, II, II, 4, s. 109.

³ Pojęciu *emotion* odpowiada etymologicznie polskie „wzruszenie”, natomiast przekład Cz. Znamierowskiego posługuje się zarówno terminem „emocja”, jak i „uczucie”, w niniejszej pracy dla oddania „*emotion*” stosuję zamiennie pojęcia „wzruszenie”. „emocja”.

⁴ *TNL*, II, III, 9, s. 22s1.

⁵ Jak pisze Hume w *THN*, I, III, 5, s. 134, co całkowicie znika w polskim przekładzie („ktoś doznający (...) emocji”, *TNL*, s. 116.)

ke'owskie idee cech wtórnych), oraz c) przykrości i przyjemności (*pleasures and pains*)¹. W ścisłym rozumieniu uczucie nie jest doznaniem: podział impresji na pierwotne (zmysłowe) i wtórne (refleksywne) (*TNL*, II, I, 1) wyraźnie umieszcza „przykrości i przyjemności cielesne” po stronie impresji pierwszego rodzaju². Trzeba jednak przyznać, że podobnie jak impresje pierwotne, także impresje wtórne są „doznawane”, czy „dostrzegalne” (*sensible*).

Dlatego też należy rozróżnić pomiędzy wąskim i szerokim znaczeniem terminu „uczucie”. W szerokim znaczeniu termin „uczucie” oznacza to, co może być bezpośrednio ujęte przez umysł, a co nie daje się sprowadzić do danych zmysłowych. Jak pisze N. K. Smith, „‘Uczucie’ (*passion*) Hume używa w dużo szerszym sensie niż zwykle, który obejmuje wszelkie rozmaite instynkty, impulsy, skłonności, pobudzenia, emocje i sentymenty zwierzęcego i ludzkiego umysłu”³. Natomiast w znaczeniu bardziej specyficznym „uczucie” jest tylko pewnym odmiennym od biernym odczuciem (*feeling*), różnym od zmysłowego doznania (*sensation*), dopiero pełen opis afektywności domaga się uzupełnienia o inne pojęcia, które zwiążą „uczucie” z innymi elementami doświadczenia (jak „pobudzenie”) i określą charakter przepływu uczuć (jak „pożądanie” czy „wstręt”).

Przejdźmy zatem do kolejnych pojęć Hume'owskiej teorii uczuć: „pobudzenia” (*affection*), pożądania (*desire*) i „pragnienia” (*apetite*) oraz wstrętu (*aversion*). Uczucie jest „gwałtownym i dostrzegalnym (*sensible*) poruszeniem (*emotion*) umysłu powstającym, gdy zjawia się przed nim jakiegokolwiek dobro lub zło, lub też jakiegokolwiek przedmiot, który dzięki przyrodzonemu ukształtowaniu naszych władz jest odpowiedni do tego, by wzbudzić nasze pragnienie (*apetite*). Przez rozum (*reason*) rozumiemy pobudzenia (*affections*) tego samego rodzaju jak poprzednie, ale działające bardziej łagodnie (*calmly*) i nie wprowadzają zamętu w nasze usposobienie”⁴. Hume zwraca uwagę, że zarówno u podłoża uczuć, jak i doznań zmysłowych, a także – jak widzimy – rozumowania tkwi to samo funkcjonowanie ludzkiej natury, które odwołuje się do pojęć ruchu, emocji, pobudzenia. Zdaniem Hume'a należy odróżnić uczucie (*passion*) od pobudzenia (*affection*). O ile bowiem pierwsze z nich odnosi się do pewnego doznania (pasywnego – opisującego tylko zjawienie się pewnych treści, nie wymagając zatem odwołań do pojęć związanych z ruchem), o tyle „pobudzenie” jest pojęciem łączącym oba poprzednie pojęcia: *passion* i *emotion*. *Pobudzenie* jest pojęciem najobszerniejszym, obejmuje (jak w powyżej przywołanym fragmencie) również takie emocje, które są na tyle spokojne, że nie zawsze są doznawane jako uczucia. „Wzruszenie” okazuje się być terminem związanym z opisem procesu percypowania, natomiast „pobudzenie” opisuje stan „bycia pobudzonym” umysłu, któremu to stanowi towarzyszy „uczucie” jako „efekt” pewnego dającego się wskazać procesu. *Affection* bywa zatem sy-

¹ *TNL*, I, IV, 2, s. 252, *THN*, s. 134.

² Jak wskazuje N. K. Smith, można znaleźć miejsca, w których pojęcie *doznania* staje się synonimem *uczucia* (N. K. Smith, dz. cyt., s. 162, por. fragm. z *TNL*, II, I, 5: „duma jest doznaniem (*sensation*) przyjemnym, pokora zaś przykrym” (s. 12, *THN*, s. 329), lub określenie jako *doznania* przyjemnego uczucia płynącego z piękna (*THN*, II, II, 11, s. 441) czy uczuć radości i smutku (*THN*, II, II, 9, s. 429).

³ N. K. Smith, dz. cyt., s. 162.

⁴ *THN*, II, III, 8, s. 484, *TNL*, s. 217.

nonimem *passion*¹, z reguły jednak pobudzenie wiąże się z aktywnością umysłu – tego typu użycie widać chociażby w sformułowaniach takich jak „wpływ na pobudzenia”², „przejście pomiędzy pobudzeniami”³, „kierunek pobudzeń”⁴, „naturalny bieg pobudzeń”⁵. Krótko mówiąc, w odróżnieniu od uczuć (w znaczeniu węższym) będących biernymi doznaniem, pobudzenia zawsze odznaczają się dynamiką, pozwalając określić bądź źródło, bądź cel zmiany stanu uczuć. W tym ostatnim znaczeniu pobudzenie staje się odpowiednikiem pożądania czy pragnienia, ewentualnie wstrętu (*aversion*), pojęć, które stosowane są wtedy, gdy istnieje możliwość wskazania przyczyny celowej zmiany doznawanych uczuć.

Przytoczone powyżej szerokie znaczenie terminu „uczucie” nie obejmuje przyjemności (*pleasure*) i przykrości (*pain*), które Hume zalicza do doznań (percepcji) zmysłowych⁶. Pisząc jednak o pewnych *sentiments*⁷, Hume stwierdza, że przyczyną oceny moralnej jest swego rodzaju „przyjemność bądź przykreść”, dodając, że „wskazując (...) rację (*reason*), dla której powstaje przyjemność lub przykreść, wystarczająco wyjaśniamy występki czy cnotę. Mieć wyczucie cnoty, to nic innego, niż doznać zadowolenia (*feel a satisfaction*) swoistego rodzaju na widok pewnego charakteru ludzkiego. Samo to doznanie uczuciowe jest właśnie naszą aprobatą czy podziwem”⁸.

W Hume’owskiej nauce o ludzkiej naturze przeciwstawienie dwóch rodzajów przyjemności odwołuje się do odmiennych funkcji w doświadczeniu. Przyjemności cielesne są impresjami zmysłowymi: ich odbiorczość sytuowana jest w sferze zmysłowości, zatem zgodnie z przyjętą przez autora *Traktatu o naturze ludzkiej* perspektywą „filozoficzną” nie jest możliwe wskazanie ich źródeł, gdyż wymagałoby to odwołania się psychofizjologicznego warunku ich zaistnienia, a w konsekwencji przyznania niedopuszczalnego statusu związku przyczynowo-skutkowego. Można jedynie stwierdzić, że uczuciom (dostępnym dzięki wyobraźni), na płaszczyźnie zmysłowości odpowiada przyjemność i przykreść⁹. Natomiast przyjemności związane z aprobatą moralną i estetycznym upodobaniem należy

¹ Por. np. „(...) miłość, wspaniałomyślność, litość, duma i inne podobne pobudzenia” (*THN*, II, I, 4, s. 335), „pobudzenia litości i złości” (*THN*, II, II, 7, s. 417), „smutek, strach, oburzenie i inne pobudzenia” (tamże, s. 418).

² *THN*, II, I, 11, s. 366 (w polskim przekładzie niekonsekwentnie jako „wpływ na uczucia”, *TNL*, s. 62).

³ *THN*, II, I, 5, s. 341.

⁴ *THN*, II, II, 9, s. 432.

⁵ *THN*, II, III, 10, s. 497.

⁶ *TNL*, II, I, 1, s. 9.

⁷ Ze względu na dwuznaczność polegającą na dwojakim określeniu *passions* i *emotions* a) jako uczuć różniących się „gwałtownością” i b) określenia odmiennych funkcji jakie w proponowanym przez Hume’a opisie ludzkiej natury być może zasadne było by tłumaczyć konsekwentnie *passions* jako „namiętności”, zaś *emotions* jako „wzruszenia”, rezerwując polskie pojęcie „uczucia” dla oddania Hume’owskiego *sentiment*. Ponieważ spowodowałyby to jednak w omawianej pracy kłopoty natury technicznej, pozostają przy tłumaczeniu *passions* jako „uczucia”, termin *sentiments* pozostawiając w języku oryginalnym.

⁸ *TNL*, III, I, 2, s. 262.

⁹ W tym zakresie Hume’owskie rozróżnienie przyjemności i przykrości rozwijają myśl Locke’a (*Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, wyd. cyt., s. 315), niemniej można dodać, że w tym samym czasie (polemizując z Locke’iem, bezpośrednio zaś z teorią estetyczną Hume’a) E. Burke dowodzi trzech różnych prostych doznań zmysłowych: przyjemności, przykrości i zadowolenia (*delight*), przy czym doznanie ostatnie różniłoby się od „pozytywnej” przyjemności aspektem „negatywnym”: zadowolenie to ustępowanie przykrości. Por. E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. P. Graff, Warszawa 1968.

uznać za uczucia (*passions*), posiadające dające się określić przyczyny – jako impresje refleksywne, (określane też jako wtórne) powstają z idei zmysłowych¹. Poza możliwością prześledzenia genezy pojawienia się swoistych przyjemności przykrości drugiego rodzaju, zajmują one zupełnie odmienne miejsce w określanych przez Hume’a związkach pomiędzy percepcjami budującymi umysł. „Nie wyprowadzamy wniosku – pisze Hume – iż charakter jest cnotliwy, ponieważ się nam podoba. Lecz czując, że się nam podoba w taki właśnie swoisty sposób, czujemy faktycznie, iż jest on cnotliwy.”² Takie ujęcie pozwala Hume’owi pogodzić dwie kwestie: wyjaśnić pojawienie się tych *passions* na bazie wprowadzonych zasad (w tym przypadku zasad kojarzenia odpowiednich dla eksplikacji procesu oddźwięku uczuciowego), a jednocześnie otworzyć drogę dla teorii etycznej. Przyjemność i przykreść doznawana przez jednostkę nie jest *przyczyną* określenia dobra i piękna, ale specyficzna przyjemność doznawana w określony sposób³ ma swoją przyczynę w ocenianym ludzkim charakterze, co poprzez odwołanie do oddźwięku uczuciowego, a także poprzez określenie udziału rozumu (wyznaczającego właściwe warunki wydawanej oceny) tworzy podstawy Hume’owskiej teorii „idealnego obserwatora”.

Wyodrębnienie afektywnego aspektu doświadczenia i ujęcie go niezależnie od doświadczenia zmysłowego pozwala określić sposób, w jaki kojarzone są impresje refleksywne – zasadą kojarzenia jest podobieństwo. „Smutek i rozczarowanie wywołuje gniew, gniew wywołuje zazdrość, zazdrość pociąga za sobą złośliwość, a złośliwość znów wywołuje smutek tak, że zostaje zamknięty cały krąg. (...) Trudno umysłowi, gdy go porusza takie uczucie, ograniczyć się do jednego tego uczucia tak, iżby nie dokonała się żadna zmiana i przejście do innego uczucia. Natura ludzka jest zbyt niestała, ażeby dopuścić taką możliwość. Zmienność jest dla niej istotna. I w jakim kierunku może się tak naturalnie dokonywać ta zmiana, jeśli nie w kierunku uczuć czy emocji, które odpowiadają usposobieniu uczu-

¹ Ponieważ wcześniej już podałem warunki, na których możliwe jest funkcjonowanie pojęcia przyczyny w opisie funkcjonowania aspektu afektywnego ludzkiej natury, w tym miejscu odwołania do przyczynowości nie opatruję już komentarzem i traktuję jako skrót myślowy. Rzecz jasna, rezygnacja z posłużenia się tym pojęciem przedstawiłaby ideę zmysłową jako *towarzyszącą* impresji zmysłowej, przez co można by odnieść wrażenie, że opis taki daje sprawozdanie z samego procesu doświadczenia, w odróżnieniu od wprowadzonych przez umysł zewnętrznych wobec niego pojęć. Zmiana ta dotyczyłaby tylko jednej z zasad kojarzenia (przyczyna i skutek) na inną (styczność w czasie i przestrzeni), zaś powstały opis nie byłby zrozumiały, bowiem określałby współwystępowanie rozmaitych percepcji, nie tłumacząc w wystarczający sposób ich związku (w szczególności, jak zobaczymy, niemożliwe stałoby się wyprowadzenie perspektywy potocznej z analizy filozoficznej, a tym samym sprawdzenie możliwości potwierdzenia opisywania przez naukę o ludzkiej naturze realnie istniejącej ludzkiej natury, por. dalej). Zauważmy na marginesie, że wspomniane powyżej fragmenty *TNL* (II, III, 4, s. 145; II, III, 5, s. 148) nie odwołują się do pojęcia przyczynowości (Hume pisze w nich o *towarzyszeniu* uczucia i emocji) z tego prostego powodu, że „emocja” pełni rolę analogiczną do tej, którą pełni pojęcie idei przyczyny i skutku w analizie zmysłowego aspektu doświadczenia. Precyzyjnie rzecz ujmując: ponieważ każda percepcja posiada dwa aspekty – zmysłowy i refleksywny – „emocja” łączy uczucie nie tyle z innym uczuciem (pojęciem odnoszącym się do sztucznie wyabstrahowanego aspektu afektywnego), gdyż uczucia kojarzone są tylko ze względu na podobieństwo, ale z innymi percepcjami. W wymiarze zmysłowym kojarzenie to opisywane jest jako idea przyczyny i skutku, w wymiarze afektywnym – jako emocja.

² *TNL*, III, I, 2, s. 262.

³ „Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną naszego wzruszenia czy uczucia, które go czyni dobrym lub złym moralnie.” (tamże, s. 263).

ciowemu i które są zgodne z tym zespołem uczuć, jaki w owej chwili przeważa?”¹ Tak, jak wyodrębnienie samych uczuć jest zabiegiem sztucznym, tak mylące może być wskazanie na kojarzenie uczuć w oparciu o zasadę podobieństwa. „Uczucia” związane są z doświadczeniem zmysłowym zarówno poprzez pojęcie „emocji” (odwołującym się do percypowania w ogóle), jak i rozróżnienie przedmiotu i przyczyny uczuć. Po cóż więc wskazywać na odrębne, właściwe samym uczuciom kojarzenie?

Bez określenia różnicy pomiędzy poszczególnymi uczuciami niemożliwe byłoby ujęcie ich przepływu. Kojarzenie uczuć poprzez odwołanie się do podobieństwa ma również charakter różnicujący. Zauważmy, że Hume opisując przepływ uczuć (smutku, rozczarowania, gniewu, zazdrości i złośliwości) nie wskazuje na ich podobieństwo, nieco pochopnie posługuje się pojęciem przyczynowości (jedno uczucie *wywołuje* inne), podczas gdy należałoby powiedzieć, że pewne (podobne do siebie) uczucia następują po sobie, które to następstwo można by związać z innymi elementami doświadczenia za pomocą wspomnianych pojęć emocji, przedmiotu i przyczyny. Skoro jednak impresje, jak pisze Hume, „zwłaszcza refleksywne”² płynnie przechodzą jedna w drugą, jedyne kryterium różnicujące stanowi nie tyle idea czasu (choć aby możliwe było odwołanie się do niej, materiał doświadczenia musi już być zróżnicowany), ile *understanding*: koncyrowanie materiału doświadczenia w taki sposób, by pod pewne pojęcia (jak „smutek”, „złośliwość” i inne pojęcia oznaczające poszczególne uczucia) podstawić empiryczną treść. A zatem to, co określone zostaje jako kojarzenie impresji zmysłowych, nie stanowi odrębnego, właściwego wyobraźni, sposobu wiązania treści doświadczenia, ale (podobnie jak w przypadku kojarzenia danych zmysłowych) odnosi się do skomplikowanych operacji wszystkich funkcji doświadczenia.

Przywołane powyżej terminy pozwalają Hume’owi zakreślić ramy, w których daje się ująć proces powstawania rozmaitych impresji refleksywnych; musimy mieć świadomość, że przyjęty język opisu jest z góry narzuconym narzędziem, które pozwala umysłowi uporać się z pewnym aspektem doświadczenia wiążąc wyodrębnione jego części stosunkami przyczyny i skutku czy podobieństwa. Co więcej, skoro każde uczucie może być definiowane jedynie przez wskazanie i opiera się na bezpośrednim indywidualnym doświadczeniu, opis staje się możliwy tylko poprzez wpisanie poszczególnych uczuć w całość powiązań opisujących doświadczenie. „Uczucie dumy i pokory – pisze Hume – o proste i jednolite impresje; stąd nie podobna, byśmy kiedykolwiek mogli w jakiegokolwiek wielości słów dać słuszną ich definicję, podobnie zresztą, jak i definicję jakiegokolwiek innego uczucia. Co najwyżej możemy chcieć dać opis uczuć, wyliczając takie okoliczności, które im towarzyszą. Lecz że te wyrazy, *duma* i *pokora*, są w powszechnym użyciu, i że impresje, których one są mianem, są najbardziej pospolite ze wszystkich, przeto każdy człowiek sam z siebie będzie zdolny stworzyć sobie właściwą ideę tych przeżyć, nie narażając się na niebezpieczeństwo błędu.”¹ Klasyczna definicja ujmująca każde poszczególne uczucie poprzez rodzaj i różnicę gatunkową, nie jest możliwa, bowiem

¹ *TNL*, II, I, 4, s. 19.

² *TNL*, II, II, 6, s. 125.

uczucia są impresjami prostymi. Zadanie rozumu (*understanding*) porządkującego materiał doświadczenia można opisać jako przedstawienie takiego modelu dynamiki uczuć, który wyjaśni związki pomiędzy poszczególnymi treściami doświadczenia. Procedurę tę Hume stosuje w dużej części *TNL*, II, zaś jednym z podstawowych zastosowanych w tej procedurze rozróżnień jest oddzielenie *przyczyny* uczucia od jego *przedmiotu* (na którym zasadza się analiza uczuć pośrednich). Ale wraz z przypomnieniem funkcjonalnego charakteru dociekań Hume'a, których celem jest nie bezpośredni opis ludzkiej natury, ale stworzenie jej wystarczającego modelu, możemy wskazać na jeszcze jeden sposób uzasadnienia przeprowadzonych rozstrzygnięć wynikający z całościowego charakteru nauki o ludzkiej naturze. Zadaniem, jakie Hume stawia drugiej części *Traktatu*, jest pozytywne określenie podmiotowości (poprzez analizę uczuć zapośredniczonych procesem oddźwięku uczuciowego), oraz przygotowanie gruntu pod teorię moralną nadającą nowe znaczenie pojęciu wolności, rezygnując z rozstrzygnięć metafizycznych, ale kierując uwagę na społeczny wymiar doświadczenia.

Dlatego w poszukiwaniu uzasadnienia czy to posługiwania się poszczególnymi określeniami dla opisanego różnicowania doświadczenia (pobudzenia, wzruszenia, *sentiment* i uczucia), czy zależności pomiędzy rodzajami uczuć (gwałtowne i łagodne, bezpośrednie i pośrednie oraz pierwotne i wtórne²) należy określić nie tylko genezę poszczególnych uczuć (dla której pojęcie emocji, pobudzenia i uczucia są pojęciami składowymi opisu), ale przede wszystkim celowość, jaka przysługuje wprowadzonym rozstrzygnięciom w stosunku do całości systemu.

Skoro uczucia nie są definiowalne, a jedynie poprzez właściwe użycie „znajdujących się w powszechnym użyciu” słów można osiągnąć znaczenie pojęć określających poszczególne uczucia, dla każdej osoby jej własne uczucia mogą być zrozumiałe tylko pod warunkiem ich dookreślenia poprzez oddźwięk uczuciowy. Zrozumienie poszczególnych uczuć (konceptowanie: zebranie przez *understanding* pewnego fragmentu doświadczenia i skojarzenie go z pewnym słowem po to, by można określić związki pomiędzy uczuciami) możliwe jest tylko o tyle, o ile uczucia są komunikowalne i o ile nie dotyczą tylko pojedynczej osoby. Nie bez przyczyny analizę uczuć Hume rozpoczyna od przedstawienia współzależności pomiędzy czterema uczuciami: pokory i dumy oraz miłości i nienawiści – ich opis z konieczności musi zawierać pojęcie oddźwięku uczuciowego, dopiero później przeanalizowane zostaje pojęcie woli oraz uczuć bezpośrednich. Dlatego oprócz „emocji” (pojęcia przynależnego opisowi faktu percypowania przez umysł pewnych treści), „uczucia” (terminu określającego pewną doznawaną treść ujmowaną jako „skutek” emocji) i scalającego oba człony relacji przyczynowej pojęcia „pobudzenia”, Hume wprowadza jeszcze jedno pojęcie, *sentiment*, ściśle związane z pojęciem oddźwięku uczuciowego. Pojęciem *sentiment* Hume określa specyficzne uczucia doznawane za pośrednictwem oddźwięku uczuciowego: odnosi się ono bądź do pośredniego doświadczenia cudzych stanów uczu-

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 11.

² Por. M. Pyka, dz. cyt., s. 21 nn.

ciowych¹, bądź do uczuć aprobaty i potępienia², czy uczuć moralnych oraz uczuć konstytuujących doświadczenie estetyczne³.

Porównanie umysłu do instrumentu strunowego, w którym szarpnięcie strun wywołuje pewien dźwięk, można rozszerzyć: tak jak poszczególne „instrumenty” mogą rezonować, wprawiać się nawzajem w drgania i współbrzmieć, tak poszczególne osoby dzięki oddźwiękowi uczuciowemu mogą współdoznawać uczuć. Ale już samo wprowadzenie odrębnego pojęcia *sentiment* na określenie tych doznań sugeruje, że różnią się one od *passions* – są nie tylko biernymi doznaniem umysłu, ale doznaniem, które różnią się od wszystkich *passions* koniecznością zapośredniczenia w oddźwięku uczuciowym, w przypadku zaś uczuć moralnych i estetycznych także bezinteresownością: zmysłowa przyjemność bądź przykrość nie może być uznana za ich przyczynę, ale uczucie przyjemności i przykrości wypływa z uznania pewnego czynu za godny aprobaty bądź pewnego doznania zmysłowego za piękny – przy czym konieczna jest korekta sądu ze strony rozumu. Duża część *TNL*, II dzięki podkreśleniu roli oddźwięku uczuciowego służy właśnie wskazaniu możliwości samodzielnego opisu uczuć (*sentiments*) moralnych i estetycznych.

Pod tym kątem należy patrzeć na trzy podziały pośród poszczególnych uczuć.

Podział pierwszy: uczucia pośrednie (*indirect*) i bezpośrednie (*direct*) wymagają odwołania do operacji wyobraźni kojarzącej percepcje w sposób, który dla rozumu oznacza określenie „przedmiotu” uczuć oraz ich „przyczyny”. Kryterium podziału jest wypracowane w księdze pierwszej określenie tożsamości osobowej, jako że przedmiotem uczuć pośrednich są zawsze osoby. Do uczuć bezpośrednich Hume zalicza pożądanie, wstręt, smutek, radość, nadzieję, obawę, rozpacz i poczucie pewności. Do uczuć pośrednich należą: duma, pokora, ambicja, próżność, miłość, nienawiść, zazdrość, litość, przekora, szlachetność, Hume zaznacza jednak, że lista ta nie jest ostateczna⁴, do jej wypełnienia konieczne byłoby ujęcie wszystkich słów języka naturalnego oznaczających stany uczuciowe. Eksplicacja uczuć pośrednich polega na określeniu podwójnego kojarzenia impresji i idei oraz wyznaczenia stosunków w relacjach przyczynowo-skutkowych. Kojarzenie obejmuje nie tylko impresje refleksywne (uczucia – poprzez stosunek podobieństwa), ale także percepcje, które dla umysłu składają się na doświadczenie poszczególnych osób, będących przedmiotem uczuć.

Podział drugi, na podstawie którego odróżnione zostają uczucia łagodne (*calm*) i gwałtowne (*violent*), wymaga dłuższego objaśnienia. Do uczuć łagodnych zaliczone zostają uczucia aprobaty bądź dezaprobaty moralnej oraz uczucia będące podstawą sądów estetycznych, czyli ogólnie, wedle Hume’a „poczucie piękna i brzydoty w działaniach, w utworach muzycznych i rzeczach świata zewnętrznego”¹. Czym jednak może być „gwałtowność”? Na pierwszy rzut oka nasuwają się dwa możliwe rozwiązania. „Gwałtowność” może przeciwstawiać się łagodności w tym sensie, że uczucia ła-

¹ *THN*, II, II, 6, s. 416; II, II, 9, s. 429, 435, 437; II, III, 10, s. 497 i in.

² Zob. np. *THN*, III, I, 1, s. 520.

³ *ST*, s. 134.

⁴ *TNL*, II, I, 1, s. 11.

godne można opisać racjonalnie, określając zależności pomiędzy nimi (podobnie Hume pisze, że działalność rozumu związana jest z uczuciami łagodnymi)². Ale większa część drugiej księgi *Traktatu* dotyczy zależności pomiędzy miłością i nienawiścią oraz pokorą i dumą, a więc pomiędzy uczuciami, które należałoby zaliczyć do uczuć „gwałtownych”, w związku z czym różnica pomiędzy sygnalizowanymi rodzajami uczuć nie może polegać na niemożliwości pojęciowego ujęcia związków pomiędzy nimi. „Gwałtowność” nie może być także utożsamiana z „siłą”. Początek drugiej księgi *Traktatu* przedstawia opis doświadczenia dokonywany na płaszczyźnie, którą za Humem określiliśmy jako „filozoficzną”, a zatem określane są jedynie pewne dające się wychwycić dane i związki pomiędzy nimi przy zawieszeniu sądów egzystencjalnych dotyczących realnego istnienia umysłu, osoby czy świata. Hume wspomina jedynie o podziałach percepcji, przywołując i rozwijając rozróżnienia, które są podstawą rozstrzygnięć zawartych w księdze pierwszej. Rozstrzygnięć nieostatecznych, skoro umysł okazuje się być jedynie „wiązką (zmysłowych) percepcji”. Dlatego przyznanie uczuciom „gwałtownym” większej „siły” oznaczałoby, że są one przeważającymi motywami postępowania, a zatem można je powiązać z działaniami poprzez odwołanie do relacji przyczynowo-skutkowej. Tak jednak nie jest. Po pierwsze, powstały w ten sposób obraz ludzkiego umysłu w nieuprawniony sposób posługiwałby się ideą przyczynowości, po drugie, nawet gdyby „gwałtowność” miała być pojęciem zastępującym pojęcie siły w Newtonowskim przyrodznawstwie, analogia nie byłaby pełna. Dla Newtona, jak pamiętamy, dająca się ująć w kategoriach ilościowych „siła” oznacza nie pojęcie empiryczne, któremu odpowiada jakaś dana naoczna, ale pojęcie nadające spójność teorii fizycznej opisującej poszczególne zjawiska. Różnica pomiędzy opisywaną w ten sposób przyrodą, a umysłem musiałaby polegać na bardzo dużym przybliżeniu opisu zachowań: co najwyżej można byłoby mówić o tym, co dzieje się najczęściej, co jest mniej czy bardziej prawdopodobne. Poza tym takie rozumienie „gwałtowności” jest sprzeczne z codziennym doświadczeniem. Jak pisze Hume, „uczucia nie wpływają na wolę proporcjonalnie do swej gwałtowności czy też do tego naruszenia równowagi usposobienia, jakie wywołują. Wręcz przeciwnie, jest oczywiste, że gdy jakieś uczucie stało się raz mocno zakorzenionym czynnikiem, wpływającym na działanie, i przeważającą skłonnością duszy, to zazwyczaj nie wywołuje już żadnego uchwytnego poruszenia. (...) Musimy więc rozróżnić uczucie spokojne i słabe od gwałtownego i silnego.”¹

Podstawą rozróżnienia uczuć gwałtownych i łagodnych pozostaje zatem jedynie projekt wyodrębnienia *sentiments* – tych uczuć (*passions*), których opis wymaga odwołania się do procesu oddźwięku uczuciowego, a dokładnie tych spośród *sentiments*, na podstawie których można wydawać sądy moralne i estetyczne.

Dodatkowo Hume opisując uczucia łagodne zauważa, że „ogólnie biorąc” uczucia „są bardziej gwałtowne niż emocje”, zaś uczucia mogą „przekształcić się w emocję tak łagodną (*calm*), iż stają się

¹ Tamże, s. 10.

² *TNL*, II, III, 8, s. 216-17.

niemal niedostrzegalne”². Jak pisałem, konieczność dynamicznego ujęcia doświadczenia, związanego z ruchem, każe Hume’owi opisywać umysł jako przepływ percepcji, jako nieustanną zmianę. W związku z tym w podstawowym znaczeniu „emocja” jest pojęciem opisującym nie tylko pewne doznania uczuciowe (wtedy staje się synonimem „uczucia” (*passion*)), ale przede wszystkim nie odnoszącym się do pewnych treści doświadczenia, lecz do opisu funkcjonowania ludzkiej natury. Dlatego, chociaż *passions* są dane w doświadczeniu, to pojęcie *emotions* nie musi bezpośrednio opisywać treści doświadczenia.

Wreszcie trzeci podział uczuć, nie przeprowadzony przez Hume’a wprost, a jedynie wzmiankowany przy okazji prezentacji uczuć bezpośrednich, pozwala wyodrębnić szczególną klasę *passions*, których nie można wywieść z prostych zmysłowych doznań przyjemności i przykrości. „Uczucia bezpośrednie – pisze tam – powstają (...) również pod wpływem naturalnego impulsu czy instynktu, którego zupełnie nie podobna wyjaśnić. Tego rodzaju pragnieniem jest pragnienie kary dla naszych wrogów i szczęścia dla naszych przyjaciół; tego rodzaju również jest głód, pożądanie płciowe i niektóre inne pragnienia cielesne. Uczucia te, mówiąc właściwie, wytwarzają dobro i zło, nie zaś z tego się wywodzą, jak inne uczucia.”³ Do takich uczuć można dopisać również „pewne instynkty, z przyrodzenia tkwiące w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia, jak czułość dla dzieci”, czy „ogólne pragnienie dobra i odraza do zła, po prostu jako takiego.”⁴ Takie pożądania znane są przede wszystkim poprzez skutki, niż w „bezpośrednim odczuciu (*feeling*) czy doznawaniu (*sensation*)”⁵. Uczucia te należą do uczuć bezpośrednich, gdyż w przeciwieństwie do uczuć pośrednich nie można objaśnić za pomocą procesu asocjacji⁶, nie wymagają również odwołania do pojęcia oddźwięku uczuciowego.

4.3 Oddźwięk uczuciowy

Zgodnie z naturalnym nastawieniem właściwym potocznemu rozumieniu doświadczenia, oddźwięk uczuciowy pozwala „wczuć się” w doznania uczuciowe innej osoby, dzielić z nią uczucia, współdoznawać z nią (od łac. *sym – pathein*). Tak rozumiany oddźwięk uczuciowy należy odróżnić zarówno od doznawania cierpień (w tej kwestii Hume polemizował zresztą ze swym przyjacielem, A. Smithem⁷), nie można także utożsamiać oddźwięku uczuciowego z życzliwością⁸. Uogólniając, trzeba

¹ *TNL*, II, III, 4, s. 193.

² *TNL*, II, I, 1, s. 10, podkr. – A. G.

³ *TNL*, II, III, 9, s. 219.

⁴ *TNL*, II, III, 3, s. 191.

⁵ *THN*, II, III, 3, s. 464.

⁶ N. K. Smith, dz. cyt., s. 166.

⁷ S. Zabieglik, *Adam Smith*, dz. cyt., s. 42.

⁸ Jak wspomniałem w rozdz. 1, w późniejszej od *Traktatu Dissertation on the Passions* Hume zmienia znaczenie pojęcia oddźwięku uczuciowego. Pisze tam, że „na wszelkie nasze opinie silny wpływ ma społeczność i oddźwięk uczuciowy (*sympathy*), i jest dla nas niemal niemożliwe wyznawać pewną zasadę czy uczucie (*senti-*

stwierdzić, że oddźwięk uczuciowy nie jest żadnym uczuciem (*passion*). Istnieje natomiast pewne podobieństwo pomiędzy oddźwiękiem uczuciowym a przeświadczeniem – pojęcia te, centralne dla opisu obu aspektów doświadczenia (zmysłowego i afektywnego), same nie należą do określonych rodzajów *perceptions*. Zarówno przeświadczenie, jak i oddźwięk uczuciowy są „sposobami” („*manners*”)¹ zjawiania się impresji (odpowiednio: zmysłowych i refleksywnych), dzięki którym percepcja posiada „żywość” (jest impresją). Pamiętamy, że „żywość” jest zdaniem Hume’a *jedyną* cechą odróżniającą impresję od idei. Ale, jak dowodzi Hume w pierwszej księdze *Traktatu*, różnica żywości nie jest „prosta”, lecz skrywa skomplikowane zależności pomiędzy zmysłowością i wyobraźnią oraz pomiędzy *understanding* i *reason*².

W *TNL*, II, I, 11, Hume przedstawia funkcjonowanie oddźwięku uczuciowego i odwołuje się do rozróżnienia pomiędzy ideą i impresją, podobnie też jak w pierwszej księdze *Traktatu* dokonuje objaśnienia oddźwięku uczuciowego za pomocą procesów kojarzeniowych. Jednakże, podobnie jak we wcześniejszej księdze, potoczne wyjaśnienie zjawisk zawiera tylko wstępną prezentację problemu, którego wyjaśnienie dane jest tylko za pośrednictwem eksplikacji „filozoficznej”. Przypomnijmy, że właściwy naturalnemu nastawieniu opis doświadczenia jako dane przyjmuje istnienie obu jego członów – podmiotowego i przedmiotowego. Aby wyjaśnić warunki, na jakich następuje to przyjęcie, Hume odwraca porządek dociekań: punktem wyjścia badań staje się, jak określiliśmy to w rozdziale pierwszym, pole doświadczenia (percepcje i związki pomiędzy nimi). Druga księga *Traktatu* nie rezygnuje z tej perspektywy. Sygnalizowana jest ona chociażby poprzez odwrócenie „naturalnego” porządku zjawiania się percepcji w umyśle. Bowiem dla potocznego opisu doświadczenia, jest ono *wynikiem* procesów mentalnych, których źródłem są impresje oznaczające „kres” doświadczenia: do takich impresji należą zarówno impresje zmysłowe (jako „graniczące” z pozaumysłowym światem), jak i impresja „ja” wyznaczająca granicę podmiotowego biegunu doświadczenia. Odwrócenie perspektywy oznacza badanie prowadzone w porządku odwrotnym, *pośród* idei (bowiem tylko wtedy można określić procesy kojarzeniowe pomiędzy ideami zmysłowymi), a szerzej: w wyobraźni (jako sposobu organizacji idei zmysłowych oraz zjawiania się impresji refleksywnych). Dlatego proces³ oddźwięku

ment) na przekór powszechnej zgodzie wszystkich ludzi, z którymi łączy nas przyjaźń czy związek.” (s. 151). W dalszej kolejności pisze aprobachie ze strony innych, roli szacunku, jakim darzą nas osoby, które nas dobrze znają oraz o cudzej pochvale. W odróżnieniu od *Traktatu*, w którym oddźwięk uczuciowy jest czysto formalnym warunkiem współdoznawania (jakichkolwiek) uczuć wraz z innymi osobami, ujęcie to stanowi znaczne uszczuplenie znaczenia *sympathy*. Jednym z powodów mogło być zarzucenie projektu prezentacji całościowego obrazu ludzkiej natury, który leży u podstaw wcześniejszego dzieła.

¹ *THN*, II, I, 11, s. 369.

² Por. rozdz. 2 niniejszej pracy.

³ W odniesieniu do oddźwięku uczuciowego posługuję się określeniem „proces”, nie zaś, jak przyjęte jest często w literaturze przedmiotu, określeniem „mechanizm” oddźwięku uczuciowego. Uznanie „mechanicznego” charakteru *sympathy* można byłoby bowiem traktować jako przyznanie obiektywnego statusu związkowi przyczynowości, tym razem w odniesieniu nie do świata pozaumysłowego, ale samego umysłu. Zgodnie ze stanowiskiem Hume’a takie rozumienie przyczynowości jest nieuprawnione, gdyż zakładałoby, że proces oddźwięku ma podstawy w umyśle (istniejącym w odróżnieniu od percepcji w sposób nie „obiektywny”, ale „formalny”). Takie zastosowanie zasady przyczynowości skrywałoby funkcjonowanie tego, co określiłem wcześniej jako dwie „warstwy” doświadczenia: wyobraźni (dokładnie roli *idei* przyczyny i skutku) oraz *understanding*, którego funk-

uczuciowego przedstawiony zostaje w *Traktacie* wpierw w sposób zgodny z potocznym opisem doświadczenia, następnie zaś przeniesiony zostaje na płaszczyznę „filozoficzną”, w końcu zaś przedstawione zostają konsekwencje takiego rozumienia *sympathy* dla pozostałych części nauki o ludzkiej naturze.

Oddźwięk uczuciowy rozpatrywany z perspektywy zdroworozsądkowej polega na „przejmowaniu od innych ich skłonności i uczuć (*sentiments*), choćby one były nie wiedzieć jak różne od naszych, albo nawet przeciwne naszym”¹. Zgodnie z taką perspektywą, warunkiem zrozumiałości uczuć – tak swoich własnych, będących wynikiem oddźwięku, jak i dzięki niemu, uczuć innych osób – jest wyodrębnienie w doświadczeniu tych elementów, które wiążą się z doświadczeniem tak własnej osoby, jak i innych osób. Hume pisze zatem nieco dalej, że „idea, czy raczej impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie i że nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o naszej własnej osobie, iż nie podobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższyć”². Czytamy również, iż „jest oczywiste, że natura ustaliła wielkie podobieństwo między wszystkimi istotami ludzkimi i że nigdy nie zauważamy żadnego rysu w innych ludziach, którego w takim czy innym stopniu nie moglibyśmy znaleźć w nas samych”³.

Proces oddźwięku przebiega dwuetapowo. Cudze uczucia dostępne są pierwotnie poprzez swe skutki, a więc poprzez „oznaki zewnętrzne w postawie i w obcowaniu, które dają nam ideę tego wzruszenia”⁴. Umysłowi dane są zatem zmysłowe percepcje czyjegoś zachowania, które jest wynikiem przeżywanych przezeń uczuć. W ten sposób umysł może ujmować cudze pobudzenie „jako ideę”. Następnie owa „idea pobudzenia” dzięki związkowi z naszym własnym „ja” zyskując siłę i żywość przekształca się w „rzeczywiste uczucie i wywołuje równie silną emocję jak pobudzenie pierwotne”⁵. Przekształcenie idei pobudzenia w odpowiednią impresję możliwe jest dzięki przyjęciu przez Hume’a jako jednej z podstawowych zasad natury ludzkiej możliwości „przelewania”, czy „użyczenia” przez impresje siły i żywości innym percepcjom, którą to tezę Hume przyjmuje już w początkowych rozdziałach *Traktatu*, gdzie pisze o kojarzeniu idei. Przekształcanie idei w impresję (a więc zdobywanie przez ideę czyjegoś pobudzenia siły i żywości) jest dodatkowo wzmocnione przez stosunki łączące osoby: pokrewieństwo (rozumiane jako rodzaj stosunku przyczynowo-skutkowego), wspólne pochodzenie (będące rodzajem styczności w czasie i przestrzeni) czy podobieństwo charakteru. Jak pisze

cjonowanie zapewnia racjonalną spójność budowanego opisu zjawisk. Z kolei określenie „proces oddźwięku uczuciowego” nie przesądza o charakterze relacji wiążących poszczególne składowe doświadczenia, a jedynie zgodnie z treścią *TNL*, I, II, 3 (gdzie prowadzona jest analiza idei czasu) oraz *TNL*, I, IV, 6 (w której przedstawiony jest oraz umysłu jako zjawiających się w czasie percepcji) przyznaje procesualny, czasowy charakter afektywnego aspektu doświadczenia.

¹ *TNL*, II, I, 11, s. 63.

² Tamże, s. 64.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże. W oryginale cytat kończy się słowami „(...) and produce an equal emotion, as any original affection” (*THN*, s. 367-8), dlatego poprawiam polskie tłumaczenie Cz. Znamierowskiego, które w tym przypadku *affection* oddaje jako „emocję”.

Hume, „wszystkie te stosunki, połączone razem, dodają impresję czy świadomość naszej własnej osoby do idei uczuć czy wzruszeń, jakich doznają inni, i sprawiają, że przedstawiamy je sobie bardziej silnie i żywo.”¹

Taki opis oddźwięku uczuciowego korzysta z możliwego do wykazania w potocznej eksplikacji doświadczenia podobieństwa pomiędzy pojęciami: asocjacji idei i grawitacji. Przyrównanie obu pojęć jest o tyle trafne, że Hume odwołując się do asocjacji pragnie wyjaśnić rozmaite procesy mentalne, a przez to uprościć ich opis, podobnie jak pojęcie grawitacji daje proste tłumaczenie zjawisk świata fizycznego. Oba pojęcia budują obraz doświadczenia, w który wbudowane jest pojęcie związku przyczynowo-skutkowego. W przytoczonym powyżej fragmencie opisującym oddźwięk uczuciowy, przyczynowość przywołana jest kilkakrotnie jako wyjaśnienie kolejno: stosunku pomiędzy uczuciami żywionymi przez inną osobę a zewnętrznymi oznakami uczuć („oznaki zewnętrzne w postawie i obcowaniu”), relacji pomiędzy impresją i ideą (idea przekształca się w impresję dzięki przekazaniu jej siły i żywości), wreszcie jako ukryte założenie o przyczynowo-skutkowym charakterze doświadczenia zmysłowego (gdy widok czyjegoś zachowania dany jest poprzez postrzeganie zmysłowe).

Należy jednak zauważyć, że rozumienie oddźwięku uczuciowego dostarczane przez opis potoczny należy doprecyzować. Z jednej bowiem strony *sympathy* pozwala osobie doznawać uczuć żywionych przez inne osoby, pozwala – posłużmy się metaforą Hume’a – „dostroić się” do ich uczuć. W ten sposób można „dzielić” z kimś smutek czy radość, wspólnie przeżywać rozczerowanie itp. Z drugiej strony, oddźwięk uczuciowy (w *TNL*, III, III, 2) zostaje przeciwstawiony *porównaniu*, czyli „zmianie naszych sądów o rzeczach zależnie od stosunku, w jakim pozostają do tych, z którymi je porównujemy. O rzeczach sądzymy więcej przez porównanie niż na podstawie ich wewnętrznej wartości (...). Nie ma zaś porównania bardziej oczywistego niż porównanie z nami samymi; i dlatego zjawia się ono przy wszelkiej sposobności i wiąże się ściśle z większością naszych uczuć. (...) Ten rodzaj porównania jest wprost przeciwny oddźwiękowi uczuciowemu, co się tyczy swego działania (...). We wszystkich rodzajach porównania jednej rzeczy z inną ta pierwsza sprawia, że z drugą wiąże się pewne doznanie sprzeczne z tym doznaniem, które powstaje samorzutnie, gdy patrzymy wprost i bezpośrednio na tę rzecz drugą. (...) Przykrość, jakiej doznaje ktoś inny rozważana sama przez się, jest przykra; niemniej wzmacnia ideę naszego własnego szczęścia i daje nam przez to przyjemność.”²

Odmienność oddźwięku uczuciowego i porównywania polega na różnym stopniu żywości idei czyjegoś uczucia, a zatem ścisłości relacji pomiędzy osobami, które to relacje rozważane mogą być jako relacje asocjacji (przyczynowość, styczność w czasie i przestrzeni, podobieństwo) pomiędzy własnym „ja” i „ja” innych osób. Oddźwięk uczuciowy, „który jest przekształceniem idei w impresję”³, wymaga idei o większej sile i żywości, niż porównanie. Porównanie wiązałoby pewne percepcje z ideą

¹ *TNL*, II, I, 11, s. 65.

² *TNL*, III, III, 2, s. 421.

³ Tamże, s. 422.

czy też impresją „ja”, podczas gdy oddźwięk uczuciowy pozwalałby doświadczać pewnych uczuć jako związanych z „ja” innych osób.

Zasięg procesu oddźwięku uczuciowego należałoby ograniczyć jeszcze z jednego powodu: osoba może być tak skoncentrowana na własnych przeżyciach, że uczucia innych „umykają jej uwadze”, zatem nie ma miejsca na oddźwięk uczuciowy. Wtedy właśnie sytuacja, w jakiej znajdują się inne osoby, jest oceniana przede wszystkim poprzez pryzmat własnego „ja”. Hume zauważa jednak, że „uczucia nigdy nie mogą oddziaływać na nas inaczej, niż stając się w pewnej mierze naszymi własnymi; a wówczas działają na nas przez to, że przeciwstawiają się naszym uczuciom i je wzmagają dokładnie w ten sam sposób, jak gdyby wypływały z naszego własnego temperamentu.”¹ Porównanie sytuacji, w której znajdują się różne osoby możliwe jest tylko poprzez doznanie – okreśmy je tak – „jak to byłoby, gdybym znalazł się w sytuacji kogoś innego”. Wtedy co prawda nie trzeba odczuwać tych samych (czy podobnych) uczuć, ale uczuć przeciwnych², nie mniej w obu przypadkach uczucia innych nie są dane inaczej niż poprzez oddźwięk uczuciowy. Dlatego też nie można przeprowadzić ścisłego przeciwstawienia oddźwięku uczuciowego i porównania, zaś osoba może być mniej czy bardziej skoncentrowana na własnych uczuciach, ale nigdy nie jest możliwe całkowite „zamknięcie się” osoby na uczucia innych. „Tak ściśle i intymne jest podobieństwo między duszami ludzkimi, że zaledwie jakiś człowiek zbliża się do mnie, a już przelewa na mnie swój wszystkie swe opinie i pociąga za sobą mój sąd w mniejszym lub większym stopniu.”³ Przyjęcie naturalnego podobieństwa pomiędzy wszystkimi ludźmi jest również przyjęte na mocy dostępności – dzięki oddźwiękowi uczuciowemu – przeżyć innych, a dokładniej, można je traktować jako wniosek będący uogólnieniem obserwacji.

W przypadku, gdy stosunki pomiędzy osobami współdoznającymi uczuć są bardziej ściśle, oddźwięk uczuciowy można nazwać „najbardziej czułym współczuciem i sympatią (*tenderest compassion and sympathy*)”⁴. Dzięki oddźwiękowi uczuciowemu można odczuwać uczucia takie same jak inna osoba (udzielanie się np. strachu czy radości); skoro jednak umysłowi dane zostają dwa rodzaje uczuć: własne uczucia osoby oraz dane dzięki oddźwiękowi uczucia przypisywane komuś innemu, jak można je odróżnić? Pytanie to dotyczy zarazem danej w doświadczeniu różnicy pomiędzy terminami *passion* a *sentiment*: jak możliwe jest znalezienie w treściach doświadczenia wyróżnika *sentiments* jako pewnego rodzaju *passions*? Wskazując na możliwą interpretację tego problemu, Hume pisze np., że „nasze wzruszenia [pobudzenia: *affections* – A. G.] zależą więcej od nas samych i od działań wewnętrznych umysłu, niż jakikolwiek inne impresje, dlatego też powstają one w wyobraźni bardziej naturalnie z każdej żywej idei, jaką sobie o nich stworzymy”⁵. Przez owe „inne impresje” Hume musi

¹ Tamże, s. 420.

² Por. J. B. Steward, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, wyd. cyt., s. 72..

³ *TNL*, III, III, 2, s. 418.

⁴ *THN*, III, III, 2, s. 645.

⁵ *TNL*, II, I, 11, s. 66.

rozumieć impresje zmysłowe, które nie są pobudzeniami doznawanymi jako uczucia, innych impresji bowiem umysł nie doświadcza. Ujęcie osoby poprzez wskazanie na zależność impresji refleksywnych od „działań wewnętrznych umysłu” nie jest jednakże możliwe na drodze introspekcji (co wykazuje Hume w późniejszym rozdziale poświęconym woli – *TNL*, II, III, 1), przez co w doświadczeniu uczuć (gdy rozpatrywane jest w oderwaniu od innych funkcji doświadczenia) nie można również uchwycić aktywności umysłu konstytutywnej dla zakreslania granicy pomiędzy własnymi i cudzymi stanami uczuciowymi.

Problem z wytyczeniem granicy pomiędzy *passions* i *sentiments* z jednej, zaś pomiędzy uczuciami, które mają źródło we własnym „ja” i uczuciami, które udzielają się poprzez oddźwięk uczuciowy, z drugiej strony, bierze się z faktu wcześniejszego (i jak się okazuje, zbyt pochopnego) przyjęcia założenia właściwego dla opisu potocznego doświadczenia, że pojęcie oddźwięku uczuciowego opisuje relacje pomiędzy istniejącymi niezależnie od siebie poszczególnych osób¹. Lecz takie założenie byłoby równie niesprawdzalne, jak nie poddane filozoficznemu objaśnieniu założenie istnienia niezależnego od umysłu świata rzeczy. Tymczasem Hume wyraźnie podkreśla, że „szczególnie godne uwagi jest to, że te zjawiska umacniają bardzo rozwiniętą powyżej koncepcję dotyczącą rozumu, i, co za tym idzie, koncepcję obecną dotyczącą uczuć”², co pozwala oczekiwać, że sposób prezentacji wzajemnych relacji osób będzie analogiczny do przedstawienia związku podmiotu i świata zawarte w *TNL*, I, III. Krótko mówiąc: mamy prawo oczekiwać, że o ile powyższe omówienie „oddźwięku uczuciowego” dokonywane jest w języku filozoficznym, lecz z perspektywy potocznej, o tyle można również poddać opisowi doświadczenia na płaszczyźnie „filozoficznej”.

Wraz z uznaniem, że przyczynowość dana jest jako idea, nie zaś cecha świata niezależnego od doświadczenia, taką perspektywę trzeba porzucić na rzecz opisu „filozoficznego”, w którym jako pierwotnie daną przyjmuje się treść doświadczenia. W tym celu przyjrzymy się uważniej tekstowi *Traktatu*. Pisząc o oddźwięku uczuciowym, Hume niejako wymija trudności, jakie wiążą się z potocznym ujmowaniem doświadczenia; *notabene* są to te same trudności, które napotyka potoczny opis odnoszenia się podmiotu do świata w księdze pierwszej.

„Gdy jakieś pobudzenie dane jest przez oddźwięk uczuciowy (*sympathy*) – czytamy w *THN*, II, I, 11 – to można je poznać najpierw tylko poprzez efekty tego pobudzenia i poprzez zewnętrzne oznaki w postawie i obcowaniu (*in the countenance and conversation*), które ukazują ideę tego pobudzenia. Ta idea zmienia się teraz w impresję i zdobywa taką siłę i żywość, że staje się sama rzeczywistym uczuciem (*the very passion*) i wywołuje równie silną emocję jak pobudzenie pierwotne.”³ Fragment powyższy jest wcześniejszy od przywołanych wcześniej słów Hume’a mówiących o „bezpośredniej i aktualnie danej idei czy raczej impresji naszego ja”. Zauważmy, że we fragmencie tym nie ma mowy

¹ Na tym założeniu opiera swe analizy M. Pyka, dz. cyt., s. 63.

² *TNL*, II, I, 11, s. 66.

³ *THN*, II, I, 11, s. 367.

ani o umyśle, ani o duszy, co sugeruje polski przekład dzieła¹. Zgodnie z przebiegiem tekstu oddźwięk uczuciowy *najpierw* opisany jest zgodnie z potocznym opisem doświadczenia (jako „skłonność do oddźwięku uczuciowego na *cudze* przeżycia”²), w którym różnica pomiędzy „naszym ja” i „ja innych osób” jest założona, *następnie* *Traktat* przynosi fragment zamieszczony na początku niniejszego akapitu, zaś dopiero *później* następuje wzmianka o „idei czy impresji naszego ja”. Gdy Hume pisze, że „pobudzenie dane jest przez oddźwięk uczuciowy”, nie ujmuje tego pobudzenia jako „należącego” do kogoś innego. Dodatkowo takiemu bezpośrednio danemu uczuciu towarzyszą operacje nie tylko wyobraźni, ale także *understanding*. Uczucie to określone zostaje przez Hume’a jako *pobudzenie*, co sugeruje, że można wskazać źródła uczucia, odsyłające do tego fragmentu doświadczenia, który może być ujęty jako przyczyna „pobudzająca” umysł do doznania uczucia. To z kolei prowadzi do modelu doświadczenia, w którym dzięki *understanding* zapewniona zostanie spójność i zrozumiałość gwarantowana posłużeniem się kategorią przyczynowości, a tym samym czyniony jest z powrotem przeskok do potocznego opisu doświadczenia. Jednakże nie ma w tej sytuacji żadnych powodów, aby na płaszczyźnie „filozoficznej” przyjmować logiczne pierwszeństwo pojęcia niezależnego od bycia „wiązkami percepcji” istnienia osób wobec pojęcia procesu oddźwięku uczuciowego.

Zgodnie z opisem „filozoficznym” proces oddźwięku uczuciowego wygląda następująco: pewne percepcje zmysłowe jako idee kojarzone są – na zasadzie styczności w czasie i przestrzeni – z uczuciem, które towarzyszyło im w przeszłości. Dokładniej należałoby powiedzieć, że asocjacja przywołuje pewien wycinek przeszłego doświadczenia, które posiada zarówno aspekt zmysłowy, jak i refleksywny (gdy aktualnie doświadczane). Stąd „idea uczucia”, czy też wyobrażenie pewnego uczucia (cudze uczucie dane na pierwszym etapie oddźwięku uczuciowego) nie może być niczym innym jak pewną ideą zmysłową. Drugi etap opisywanego procesu określa przejście idei uczucia w impresję, czyli, jak należy stąd wnioskować, pojawieniu się impresji refleksywnej skojarzonej z przywołaną ideą zmysłową. Jednak rozbicie oddźwięku uczuciowego na dwa etapy jest wtórną operacją *understanding* ujmującego całość tego procesu w uporządkowany i podzielony na etapy sposób poprzez posłużenie się ideą przyczyny i skutku. W rzeczywistości trudno mówić nawet o pierwszeństwie pojęciowym pomiędzy ideą czyjejś „postawy i obcowania”, skoro uznanie, że impresje i idee łączy stosunek przyczynowości wykracza poza badanie samych treści doświadczenia – relacja ta zostaje wprowadzona dopiero podczas wtórnego porządkowania materiału doświadczenia.

„Jest istotnie oczywiste – pisze Hume – że gdy wczuwamy się we wzruszenia i uczucia innych ludzi (*the passions and sentiments of others*), to te poruszenia (*movements*) zjawiają się najpierw w naszym umyśle jako zwykłe (*mere*) idee i pojmujemy je (*are conceiv'd*) jako należące do innej osoby, *tak jak pojmujemy jakikolwiek inny fakt*. Jest również oczywiste, że owe idee pobudzeń należących do

¹ „Gdy jakieś wzruszenie wlewa się do naszej duszy przez oddźwięk uczuciowy, to początkowo poznajemy je po jego skutkach i po tych oznakach zewnętrznych w postawie i obcowaniu, które dają nam ideę tego wzruszenia.” (*TNL*, s. 63-4.)

² Tamże, s. 62, podkr. – A. G.

innych osób zamieniają się w same te impresje, które reprezentują, i że te uczucia powstają w zgodności z obrazami (*images*), które na ich podstawie formujemy.”¹

Jak widać, już na pierwszym etapie procesu oddźwięku uczuciowego idee pojmowane są jako należące do innej osoby – pojmowane tak, jak pojmowane są fakty (a zatem zostaje potwierdzona analogia pomiędzy funkcjonowaniem konstytuującego fakty przeświadczenia, a oddźwiękiem uczuciowym, który pozwala skonstatować również „faktyczne”, czyli pozaumysłowe istnienie osób i ich przeżyć). Uwagę zwraca posłużenie się przez Hume’a terminem pojmowanie (*considering*), zamiast ujmowanie, czy postrzeganie (w obu przypadkach: *perceiving*), które określa dostępność poszczególnych percepcji. Analogicznie jak w przypadku impresji zmysłowych i przeświadczenia, idee te (a następnie impresje) są *pojmowane* (czy: *współujmowane* - *conceived*) jako niezależne od umysłu. Na tym jednakże podobieństwo pomiędzy przeświadczeniem i oddźwiękiem uczuciowym się kończy – pojmowanie pewnych przedmiotów umysłu jako „faktu” dane jest poprzez przeświadczenie, lecz uznanie konieczności odniesienia pewnych treści doświadczenia do ich „pozadoświadczeniowych” desygnatów w przypadku osób – i inaczej niż w przypadku innych faktów z konieczności różni się od tego, co można by ująć jako efekty przeświadczenia. Innymi słowy; gdy chodzi o wyznaczenie relacji podmiotu i zewnętrznych odeń rzeczy, mamy do czynienia jedynie z przeświadczeniem. Inne osoby dane są w doświadczeniu nie inaczej niż poprzez oddźwięk uczuciowy.

Jak czytamy, przekształcenie idei w impresję, czyli doznanie pewnego specyficznego uczucia, określanego pojęciem *sentiment*, jest wynikiem stosunku do naszego „ja”, które jest nam zawsze „intymnie dane aktualnie”². Nigdzie jednak Hume nie sugeruje, aby „ja” dane było niezależnie od oddźwięku uczuciowego. Pierwsza, cytowana już, wzmianka o „idei, czy raczej impresji naszego ja” pochodzi właśnie z fragmentu poświęconego oddźwiękowi uczuciowemu. Zgodnie z proponowaną tu interpretacją, dla opisu filozoficznego pojęcie „oddźwięku uczuciowego” jest pierwotne i dopiero na jego podstawie można mówić zarówno o własnym „ja”, jak i o „ja” innych osób.

W przywołanych powyżej fragmentach kwestia „naszego ja” wzmiankowana jest trzykrotnie: „ja” opisane jest jako „idea czy raczej impresja”, jako impresja, wreszcie Hume pisze, że stosunki asocjacji pomiędzy ideami „dodają impresję czy świadomość naszej własnej osoby do uczuć czy wzruszeń, jakich doznają inni, i sprawiają, że przedstawiamy je sobie bardziej silnie i żywo”¹. „Ja” dane jest dwojako: jako pojęcie odnoszące się do rozmaitych idei i impresji zmysłowych (zarówno doświadczanych obecnie, jak i przywoływanych w pamięci) odnoszących się nawzajem do siebie, oraz jako impresja refleksywna (raz jeszcze przypomnijmy, że dla Hume’a nie istnieje żadna substancjalna podstawa doświadczenia, zaś „świadomość” zostaje utożsamiona z impresją refleksywną). Ponieważ zaś uczucia nie są statycznymi doznaniem, lecz warunkują zmienność szeregu zjawiających się percepcji tworzących umysł, opis umysłu przedstawionego w pierwszej księdze *Traktatu* trzeba uzupeł-

¹ *THN*, II, I, 11, s. 370, podkr. – A. G.

² *TNL*, II, I, 11, s. 67.

nić. O ile przeświadczenie pozwala na konstytuowanie się przedmiotowej i podmiotowej strony doświadczenia, tak w oddźwięku uczuciowym ugruntowana jest relacja osoby do innych osób. Przypomnijmy, że zawarte w *TNL*, I, IV, 6 mające za swą podstawę pojęcie przeświadczenia określenie umysłu jako wiązki percepcji przeciwstawia podmiot świata rzeczy i odnosi się do rodzaju ludzkiego. Dopiero odwołanie się do oddźwięku uczuciowego pozwala zakreślić granice pomiędzy własnym „ja” i „ja” innych osób. Opis przepływu uczuć nie jest możliwy – a przynajmniej uczuć określanych jako pośrednie – bez uwzględnienia relacji międzyosobowych. W związku z tym trafne wydaje się następujące przedstawienie problemu tożsamości osobowej prezentowane w *Traktacie*: w doświadczeniu pierwotne dane jest współdoznawanie z innymi, na podstawie którego możliwe jest dalsze określenia tożsamości osobowej poprzez uczucia dumy i pokory, miłości i nienawiści.

Instrumentalny charakter idei związku przyczynowego zasadzający się na uznaniu, że pierwotnie treść doświadczenia dana jest jedynie jako przepływ percepcji, pozwala z innej perspektywy spojrzeć na opis oddźwięku uczuciowego. Skoro oddźwięk nie jest niczym innym jak przekształceniem idei (czyjegoś uczucia) w impresję (własne uczucie), warto jeszcze raz postawić pytanie o relację pomiędzy uczuciem „jako idea” i uczuciem „jako impresją”. Jak widzieliśmy, przedstawiony przez Hume’a opis oddźwięku uczuciowego wymaga (przynajmniej trzykrotnie) posłużenia się ideą związku przyczynowo-skutkowego. Eksplikacja „przyczynowo-skutkowa” procesu oddźwięku uczuciowego dokonywana jest z punktu widzenia „produktu finalnego”, jakim jest potoczny opis doświadczenia, zgodnie z którym przyczynowość jest obiektywną zasadą opisującą związki pomiędzy rzeczami (jako substancjami istniejącymi niezależnie od faktu ich percypowania przez umysł). Zamiast tego analiza „filozoficzna” rozbijałaby doświadczenie na poszczególne funkcje, określające relacje pośród treści doświadczenia właściwymi dla poszczególnych „władz umysłu”. Podobnie „funkcjonalny” charakter ma uznanie, że impresja jest „przyczyną” idei. Odrzuciwszy obiektywny status łączącej je relacji, można jedynie zauważyć, że pewne uczucie zjawia się *zarówno jako idea i jako impresja, zaś dla potrzeb rozumienia ich związku* można posłużyć się kategorią przyczynowości. „Jako impresja” zjawia się jako aktualnie doznawane uczucie osoby, natomiast określenie „jako idea” potrzebne jest do ujęcia uczucia w stosunkach asocjacji określonych jako właściwe dla funkcjonowania wyobraźni. Tak więc na płaszczyźnie filozoficznej, na której idea związku przyczyny i skutku nie jest niczym innym jak jednym ze sposobów wiązania treści doświadczenia przez wyobraźnię (właśnie poprzez ideę przyczyny i skutku), określenie uczucia jako idei oznacza możliwość związania ze sobą różnych danych doświadczenia w taki sposób, by uczynić z nich zrozumiałą całość. Inaczej niż idee, impresje refleksywne można łączyć jedynie za pośrednictwem stosunku podobieństwa, nie zaś przyczynowości oraz styczności w czasie i przestrzeni. Ograniczenie zasad kojarzenia wiąże się z dwiema kwestiami. Po pierwsze, uczucia są zawsze już „czasowe” (w przeciwieństwie do również „przestrzennych” percepcji zmysłowych), po drugie, impresje są „biernymi” doznaniem, zaś odwołanie do idei przyczyny i skut-

¹ Tamże, s. 65.

ku wymaga umieszczenia ich w relacji do takich pojęć jak „przedmiot”, „przyczyna” czy „skutek” i odwołuje się do innych funkcji doświadczenia.

Tak właśnie postępuje Hume w pierwszych dwóch częściach drugiej księgi *Traktatu*. Ale o ile oddźwięk uczuciowy warunkuje zaistnienie stosunku pomiędzy własnym „ja” a innymi osobami w sposób zaledwie formalny, o tyle dla dokładniejszego określenia relacji pomiędzy osobami nie wystarczy już samo pojęcie oddźwięku uczuciowego, ale wymaga odesłania do zasad kojarzenia wyobraźni oraz do funkcji *understanding* i każe określić ogólne reguły, za pomocą których można opisać owe relacje. Przykładem takie związania może być przytoczony przez Hume’a przypadek następujący: „przykrość, jakiej doznaje ktoś inny rozważana sama przez się, jest przykra; niemniej wzmacnia ideę naszego własnego szczęścia i daje nam przez to przyjemność”¹. Porównywanie wymaga „rozważenia” (*consideration*) przykrości nie „samej przez się”, lecz poprzez określenie stosunków łączących moje „ja” i inną osobę. Podobna „korekta” oddźwięku uczuciowego ma miejsce podczas wydawania sądu moralnego bądź estetycznego.

„Tylko wówczas – czytamy w *Traktacie* – gdy rozważamy jakiś charakter w sposób ogólny, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia [właśc. doznania – A. G.] czy uczucia (*feeling or sentiment*), które go czyni dobrym lub złym moralnie. Prawda, że te uczucia (*sentiments*), płynące z interesu i względów moralnych, łatwo pomieszać jedne z drugimi; i przechodzą w sposób naturalny jedne w drugie. (...) Ale człowiek o subtelnym uchu, który ma władzę nad sobą, może rozdzielić te uczucia i obdarzyć pochwałą to, co na nią zasługuje.”²

Wróćmy do relacji oddźwięku uczuciowego i przeświadczenia. Otóż, o ile przeświadczenie jest „statyczne” w tym sensie, w jakim odnosi się do zmiennych percepcji zmysłowych, o tyle oddźwięk jest, nazwijmy to tak, „dynamiczny”, bowiem prowadzi do doznawania ciągu uczuć, które rozpoznawane jest jako swego rodzaju sprzężenie zwrotne¹. Posłużenie się pojęciem związku przyczynowo-skutkowego pozwala ująć w nastawieniu naturalnym niektóre uczucia jako własne (i wpływające na uczucia innych), inne zaś jako uczucia będące wynikiem oddźwięku i odpowiedzią na uczucia innych. Natomiast podobnie jak przeświadczenie, oddźwięk uczuciowy może być rozpatrywany na dwóch poziomach: jako „instynktowna skłonność” umysłu do ujmowania siebie w relacjach międzyosobowych oraz, bardziej szczegółowo, do wiązania własnej osoby z innymi poprzez określenie poszczególnych uczuć. Dlatego prezentacja oddźwięku uczuciowego umieszczona jest w części poświęconej pośrednim uczuciom gwałtownym.

Taka interpretacja oddźwięku uczuciowego pozwala lepiej zrozumieć kilka kwestii szczególnych. Po pierwsze, jasne staje się poświęcenie tak dużej części drugiej księgi *Traktatu* analizie miłości, nienawiści, pokorze i dumie. Dopiero dzięki określeniu funkcjonowania oddźwięku uczuciowego

¹ TNL, III, III, 2, s. 421.

² III, I, 2, s. 263.

możliwe jest pełniejsze w stosunku do zawartości księgi pierwsze określenie tożsamości osobowej. Dopiero na tej podstawie Hume może rozpatrywać uczucia bezpośrednie, gdy wiadomo już, by tak rzec, „czyje” są to uczucia. Podobnie negatywne określenie woli, które odnajdujemy w *TNL*, III, I, 1, może już być zastąpione nową wykładnią: samorzutność woli nie jest przeciwstawione konieczności świata przyrody, skoro „tak długo, jak działania są powiązane i połączone niezmiennie z zespołem warunków, w jakich znajduje się działający, i z jego usposobieniem, tak długo w istocie rzeczy uznajemy konieczność, choćbyśmy ją w słowach odrzucali.”² Przedstawione w trzeciej księdze warunki wydawania sądów etycznych, w których konieczny jest moment racjonalny (wiążący działania osoby, jej charakter i warunki, w których działa) poprzez racjonalną korektę uzupełniają funkcjonowanie zmysłu moralnego, zasadzające się na oddźwięku uczuciowym.

Wreszcie uznanie prymarnej roli oddźwięku uczuciowego w filozoficznym opisie doświadczenia pozwala zrozumieć podziały uczuć na łagodne i gwałtowne oraz pośrednie i bezpośrednie. Uczucia bezpośrednie nie muszą być zapośredniczone oddźwiękiem uczuciowym, pożądanie, radość, nadzieja czy rozpacz nie wymagają w sposób konieczny podwójnej refleksji związanej ze współdoznawaniem uczuć z innymi ludźmi. Natomiast uczucia pośrednie (duma, pokora, ambicja, próżność i in.) odnoszą się tylko do osób. Z kolei różnica pomiędzy uczuciami gwałtownymi i łagodnymi sprowadza się do odmiennej roli, jaką pełnią w doświadczeniu. To, co *prima facie* dane jest jako różnica „gwałtowności” przy bliższej analizie okazuje się różnicą w znaczeniu, jakie w opisie tych uczuć pełni oddźwięk uczuciowy: dla (pośrednich) uczuć gwałtownych jest on konstytutywny, jak wykazuje Hume analizując relacje pomiędzy czterema podstawowymi uczuciami tego rodzaju. Natomiast w przypadku uczuć łagodnych rola oddźwięku uczuciowego jest tylko punktem wyjścia dla dokonania oceny moralnej i estetycznej³. Na zakończenie zasygnalizujmy również odmienny sposób, w jaki Hume traktuje *senti-*

¹ „Ogólnie możemy powiedzieć, iż umysły ludzkie są zwierciadłami jedne dla drugich, nie tylko dlatego, że odbijają wzajemnie cudze uczucia, lecz również dlatego, że promienie wzruszeń, uczuć i poglądów często mogą się odbijać wielokrotnie i mogą znikać nieznacznie i stopniowo.” (*TNL*, II, II, 5, s. 124, podkr. – A. G.)

² *TNL*, II, III, 1, s. 173.

³ Taka interpretacja, zgodnie z którą oddźwięk uczuciowy pełni centralną rolę w Hume’owskiej koncepcji uczuć, pozwala w nieco innym świetle ujrzeć podziały w obrębie *passions*. „Czynnik (*principle*) oddźwięku uczuciowego – pisze bowiem Hume – jest bowiem tak potężny i tak wślizguje się do naszej duszy, że przenika do *większości naszych uczuć i wzruszeń (sentiments and passions)* (...)” (*TNL*, III, III, 2, s. 319, *THN*, s. 643, podkr. – A. G.) Idąc tym tropem, spytać należy, które z uczuć zależą (i w jaki sposób) od oddźwięku uczuciowego. W pierwszej kolejności wyodrębnione w ten sposób zostają uczucia bezpośrednie, jako że opis ich nie odwołuje się do oddźwięku uczuciowego. Uczucia bezpośrednie można dalej podzielić na te, których źródłem jest przyjemność bądź przykrość (radość, smutek, nadzieja, obawa, rozpacz uczucie pewności), oraz takie, które nie wypływają z przyjemności bądź przykrości (uczucia określane jako „prymarne”), a raczej same są ich źródłem. Wśród pozostałych uczuć zapośredniczonych oddźwiękiem uczuciowym, podział przeprowadzany jest na zasadzie podobnej: uczucia gwałtowne mają za swoją podstawę przyjemność i przykrość, zaś uczucia łagodne powodują powstanie uczuć przyjemności bądź przykrości (uczuć, nie zaś doznań zmysłowych). Por. dwa fragmenty *Traktatu*: o uczuciach prymarnych Hume pisze, że „mówiąc właściwie, wytwarzają dobro i zło [przyjemność i przykrość – A. G.]” (*TNL*, II, III, 9, s. 219), natomiast w odniesieniu do cnoty i przywary (będącymi przedmiotem uczuć łagodnych) czytamy, iż „sama istotą cnoty jest to, że daje przyjemność, istotą zaś przywary, że daje przykrość” (*TNL*, III, I, s. 267). Tak więc obok roli oddźwięku uczuciowego w opisie uczuć, podziały prowadzone są również pod względem relacji przyczynowości łączące je z przyjemnością i przykrością. Podobny schemat wyjaśniania Hume stosuje również w odniesieniu do szczegółowej analizy uczuć pośrednich. Zauważmy, że prze-

ments związane z aprobatą moralną i estetyczną: uczucie towarzyszące doznaniu piękna jest „raczej łagodne”, gdyż „uniesienia, jakie daje poezja i muzyka, często dochodzą do najwyższego natężenia”. Dokładniejsze omówienie różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami *sentiments* będzie przedmiotem następnego rozdziału.

Zbierzmy wnioski. Koherentne odczytanie teorii Hume’a możliwe jest tylko wtedy, gdy wypracuje się w interpretacji możliwość pogodzenia pozornie sprzecznych punktów widzenia. Najbardziej widocznymi odstępstwami pomiędzy treścią poszczególnych ksiąg *Traktatu*, będące wciąż wyzwaniem dla komentatorów myśli szkockiego filozofa¹ jest stosunek teorii tożsamości osobowej przedstawioną w *TNL*, I, IV, 5-6, a sposobem ujęcia tego problemu we fragmencie poświęconym oddźwiękowi uczuciowemu (*TNL*, II, I, 11) Drugą domniemaną niezgodnością jest odmienna perspektywa przyjęta przez Hume’a: pierwsza księga pisana jest *przede wszystkim* zgodnie z filozoficznym opisem doświadczenia prowadzonym w duchu fenomenalizmu, natomiast księga trzecia (i częściowo druga) – *przede wszystkim* zgodnie z potocznym opisem doświadczenia. Hume jest jednak przekonany – co zostało tu wspomniane – że trzy części jego filozofii należy traktować łącznie.

Uznanie spójnego charakteru *Traktatu*, przynajmniej w interesującym nas w tej chwili zakresie, wymaga również, aby oba aspekty doświadczenia – zmysłowy i efektywny – można było rozpatrywać w analogiczny sposób: zarówno w sposób potoczny, jak i „filozoficzny”. Niniejsza interpretacja stanowi właśnie próbę takiego dwójakiego ujęcia oddźwięku uczuciowego.

Na płaszczyźnie „filozoficznej”, oddźwięk uczuciowy jest warunkiem zaistnienia relacji międzyosobowych, podobnie jak przeświadczenie pozwala ująć treść doświadczenia w relacji przedmiotowo-podmiotowej, tak dzięki oddźwiękowi uczuciowemu możliwe staje się krystalizacja innych biegunów doświadczenia: osoba – osoby. Podobnie jak kojarzenie uczuć na zasadzie podobieństwa skrywa również moment różnicujący, tak oddźwięk uczuciowy nie tylko pozwala na współdoznawanie uczuć wraz z innymi osobami, ale umożliwia odróżnienie w doświadczeniu uczuć swoich i cudzych. Pierwotnie zjawiające się w doświadczeniu uczucia zostają dzięki oddźwiękowi uczuciowemu „spolaryzowane” – dane są zarówno jako „moje własne” (określane zostają jako „impresja”), jak i zostają rozumiane jako uczucia innych osób. Dokładne określenie granicy pomiędzy uczuciami „własnymi” i „cudzymi” wymaga jednak operacji *understanding*. Dopiero w tej instancji umysłu można doprecyzować, kto ma wpływ na kogo, które uczucia są żywione przeze mnie (i stały udziałem innej osoby), które zaś zostały od niej przejęte. Aby było to możliwe, umysł odwołuje się do idei przyczyny i skutku.

Dodajmy jeszcze jedno. Otóż w zakończeniu *TNL*, I, III Hume wspomina o konieczności odwołania się do reguł ogólnych, gdyż dopiero one gwarantują spójność budowanego obrazu świata. Do-

prowadzony w ten sposób podział uczuć prowadzony jest ze względu na charakter relacji przyczynowo-skutkowej (także w odniesieniu do pochodzenia uczuć), jak i respektuje rolę poszczególnych rodzajów uczuć w całości nauki o ludzkiej naturze.

¹ Por. rozdz. pierwszy niniejszej pracy.

kładniej, spójność tę zapewnia objęcie całości przedmiotowej strony doświadczenia za pomocą relacji przyczynowo-skutkowych. L. White Beck analizując rolę, jaką w teorii Hume'a pełni związek przyczynowy, dostrzega analogię pomiędzy rozwiązaniami, do jakich dochodzi Hume, z Kantowskim rozumieniem przyczynowości jako warunku przedmiotowej ważności sądów¹. Analogia ta zasadza się na podobnym traktowaniu kategorii przyczynowości jako warunku wydawania sądów na temat świata (jako przedmiotowego biegunu procesu poznawczego). Zauważmy, że to, co Kant nazywa warunkiem przedmiotowej ważności sądów², w ujęciu Hume'a dotyczy nie tylko powiązanych racjonalnie sądów na temat rzeczy tworzących „świat” niezależny od „umysłu”, ale także opisany w perspektywie potocznej „umysł” traktowany również jako należący do „świata”. Innymi słowy: kiedy Hume pisze o tym, że jedynie przyczynowość pozwala przekroczyć subiektywność sądu postrzeżeniowego (dotyczącego percepcji), musi stwierdzić, że przyczynowość ustanawia relację przedmiotowo-przedmiotową, właściwą dla relacji tak pomiędzy rzeczami, jak i – w opisie potocznym – pomiędzy rzeczami a specyficzną rzeczą, jaką jest „fizyczna” podstawa umysłu (humory zwierzęce). Relacja ta opisuje wreszcie zawiązki pomiędzy władzami samego umysłu, uprzedmiotawiając wszystkie elementy procesu poznawczego (stąd wzorowany na newtonowskiej fizyce opis „użyczenia” siły czy żywości przez percepcje, przypominający przekazywanie energii przez dwie zderzające się kule bilardowe). Uprzedmiotowanie to jest właściwe dla naturalnego nastawienia potocznego opisu doświadczenia.

„Niedoskonała identyczność” osoby, która jest wynikiem badań prowadzonych w księdze pierwszej, pozostawia miejsce dla teorii oddźwięku uczuciowego z księgi drugiej. Do umysłu będącego „wiązką percepcji” mogą należeć również takie percepcje, którym może towarzyszyć przeświadczenie, że uczucia te są podzielane także przez inne – istniejące „poza umysłem” osoby. Uznanie, że „ja” dane jest jako impresja, tylko pozornie sprzeniewierza się rozwiązaniom zawartym w księdze pierwszej, gdyż krytyce poddane jest takie pojęcie podmiotowości, zgodnie z którym podmiot miałby być niezmienną, tożsamą z sobą w każdym momencie czasu substancją rozumianą jako podłoże zjawiania się percepcji. Rezultat badań, mówiący, że nie istnieje żadna impresja tak rozumianego podmiotu, zaś jedyna empiryczna treść, jaka można podstawić pod to pojęcie to zbiór percepcji, nie musi być sprzeczne z treścią księgi drugiej, nawet bez podtrzymywania tezy N. K. Smitha mówiącej o odwróconej kolejności powstawania obu ksiąg *Traktatu* i w ten sposób tłumaczącej niepewność Hume'a z określeniem „ja” w księdze poświęconej uczuciom³. Impresja „ja”, o której Hume pisze we fragmencie poświęconym oddźwiękowi uczuciowemu, nie musi być wcale „trwała i niezmienna” – fragment ten należy czytać w obrębie większej części *Traktatu*, która dotyczy uczuć pośrednich – przede wszystkim dumy, pokory, miłości i nienawiści. Impresja „ja” nie jest niezmienna, ale stanowi afektywny odpowiednik „potoku percepcji”. Określenie roli afektywności w tworzeniu tożsamości osobo-

¹ L. White Beck, *A Prussian Hume and a Scottish Kant*, [w:] *Essays on Hume and Kant*, dz. cyt., s. 116 nn.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, s. 351 nn

³ Ph. Mercer, *Sympathy and Ethics. A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford 1972, s. 28.

wej wymaga zarówno analizy jednostkowego doświadczenia uczuć bezpośrednich oraz woli, jak i ukazanie zależności pomiędzy poszczególnymi bazującymi na oddźwięku uczuciowym uczuciami pośrednimi, w wyniku których powstaje tożsamość osoby.

4. 4 Wola i uczucia. „Filozoficzna” eksplikacja pojęcia woli

Przeformułując zagadnienia dotychczasowej metafizyki, Hume stara się pogodzić dwa zagadnienia: problem konieczności praw świata oraz samorzutności cechującej ludzką wolę. Zagadnienie związane z pojęciami „wolności” i „konieczności” formułowane w języku potocznym prowadzi do ich przeciwstawienia, a tym samym do unieważnienia dotychczasowych, pochodzących z pierwszej księgi *Traktatu* ustaleń dotyczących przyczynowości. Dlatego rozpoczynając analizę pojęcia woli, Hume przypomina rezultat dotychczasowych badań: „Gdyby rzeczy [przedmioty – *objects* – A.G.] nie były powiązane ze sobą w sposób niezmienny i prawidłowy, nie doszlibyśmy nigdy do idei przyczyny i skutku; i nawet po wszelkich rozważaniach konieczność, która wchodzi w skład tej idei, nie jest niczym innym, niż niezmiennie ustaloną dyspozycją umysłu do tego, iżby przechodzić od jakiejś jednej rzeczy do rzeczy, która jej zwykle towarzyszy (*from one object to its usual attendant*), i żeby wnioskować o istnieniu jednej z istnienia drugiej.”¹ Zgodnie z dotychczasowymi rozwiązaniami, wnioskowanie dotyczące przyczyn i skutków nie jest możliwe bez odwołania się różnych funkcji doświadczenia dostarczającej bezpośredniego oglądu zmysłowego, wyobraźni, w której kojarzone są poszczególne doznania i rozumu, który wyprowadza wnioski dbając o spójność tworzonego obrazu świata.

Próby przeciwstawienia samorzutności aktów wolicjonalnych i konieczności praw przyrody nie respektują podstawowego wymogu filozofii eksperymentalnej, nie odsyłają do żadnych treści doświadczenia. „Na to ja odpowiadam – pisze Hume – że sądząc o działaniach ludzi, musimy opierać się na tych samych regułach, na jakich się opieramy, gdy myślimy o rzeczach zewnętrznych.”² Porzucenie wyrastającego z kartezjańskiego dualizmu myśli i rozciągłości metafizycznego rozróżnienia pomiędzy wolnością a koniecznością, i przeniesienie zagadnienia na płaszczyznę filozoficzną umożliwia poprawne sformułowanie problemu woli i kwestii relacji wolności do konieczności. Zgodnie z nowym ujęciem tej problematyki Hume musi stwierdzić, że podczas porządkowania materiału doświadczenia umysł w obu przypadkach postępuje podobnie. Regularność współwystępowania pewnych percepcji sprawia, że poprzez skojarzenie z ideą przyczyny i skutku umysł przyznaje konieczność sądom na temat świata. Co więcej, zarówno konieczność, z jaką podczas opisu zdarzeń konstytuujących świat umysł musi odwołać się do idei przyczyny i skutku, nie różni się od konieczności, z jaką związane są ludzkie działania, motywy i charakter³.

¹ *TNL*, II, III, 1, s. 169-170, *THN*, s. 448.

² Tamże, s. 173

³ Tamże, s. 174.

Problem znaczenia pojęcia „wola” rozpatrywany powinien być zatem zarówno w odniesieniu do pojedynczej osoby uznającej, że to ona jest przyczyną danych w doświadczeniu zmian, jak i w odniesieniu do wiązania działań z motywami i charakterami. W obu przypadkach pojęcie woli łączone jest nie z jakąś prostą substancją, którą moglibyśmy określić mianem działającego podmiotu czy osoby, ale z pewnym zespołem określeń wyznaczającym „osobę” poprzez zespół cech tworzących jej charakter. Jednak tylko w pierwszym przypadku, stwierdzenia przez osobę własnego sprawstwa, pojęcie „woli” mogłoby bezpośrednio odnosić się do pewnej empirycznej treści – do impresji refleksywnej. Zauważmy przy tym, że pojęcie „wola” (*will*) Hume stosuje dla oddania przede wszystkim tego właśnie aspektu zagadnienia, podczas gdy dla oddania koniecznego dla oceny moralnej powiązania działań z ich motywami wyrastającymi z pewnych cech charakteru Hume stosuje pojęcie *volition*¹.

To rozróżnienie nie wyjaśnia jeszcze wahania Hume’a, odnośnie zaliczenia woli do uczuć bezpośrednich. Chociaż podobnie jak większość z nich (a w każdym razie będące wraz z wolą w centrum zainteresowania Hume’a w *TNL*, II, III, uczucia smutku i radości, pożądania i wstrętu, nadziei i obawy), uznana jest za „skutek przyjemności i przykrości”², wola nie jest uczuciem w ścisłym znaczeniu tego terminu³. W tym samym miejscu czytamy: „przez wolę nie rozumiem nic innego, niż impresję wewnętrzną, którą czujemy i której jesteśmy wewnątrznie świadomi, gdy z *rozmysłem* (*knowingly*) dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała, albo nowej percepcji naszego umysłu. Tej impresji, podobnie jak poprzednich impresji dumy i pokory, miłości i nienawiści, nie podobna zdefiniować i nie ma żadnej potrzeby, żeby je opisywać dalej.”⁴. Zgodnie z taką interpretacją, wola oznaczałaby jedynie pewną impresję refleksywną, która towarzyszyłaby tym percepcjom, które uznawane byłyby za skutek aktu woli. Tym, co interesuje Hume w omawianym rozdziale (II, III, 1), nie jest sposób w jaki akt woli może być ujęty „z rozmysłem” (*knowingly*), a zatem na czym polega udział władz umysłu związanych z myśleniem (*thinking*)⁵, ale możliwość odnalezienia w doświadczeniu impresji refleksywnej, którą można byłoby uznać za empiryczny desygnat pojęcia „wola”. Z kolei zgodnie z treścią rozdziału poświęconego wiedzy (*TNL*, I, III, 1) odwołanie do rozmysłu, wiedzy (*knowingly*) sugerowałoby, że można wskazać na inne poza właściwymi dla uczuć relacje kojarzenia (czyli innymi niż podobieństwo) i związkami pojęciowe.

Czego jednak może dotyczyć wspomniany rozmysł? Jak w doświadczeniu dany jest nowy „ruch ciała”, albo „nowej percepcji umysłu”, o których pisze Hume? Już sam sposób sformułowania

¹ Termin ten Cz. Znamierowski przekłada najczęściej jako „akt woli”. Wyjątkiem jest fragment, w którym termin *volition* zyskuje znaczenie analogiczne do terminu *will* (i co w tym przypadku polski tłumacz trafnie oddaje jako „chcenie”): „Impresjami, które najbardziej naturalnie, bez najmniejszego przygotowania, powstają wobec tego, co dobre i co złe, są bezpośrednie uczucia pragnienia i wstrętu, smutku i radości, nadziei i obawy, a wreszcie chcenie (*volition*).” (*TNL*, II, III, 9, s. 218.)

² *TNL*, II, III, 1, s. 173.

³ Tamże.

⁴ *TNL*, II, III, 12, s. 167, podkr. – A. G.

⁵ Biorąc pod uwagę podziały zarówno treści, jak i funkcji doświadczenia zawarte w *TNL*, I, I, 1, pochodzące z języka potocznego „myślenie” odpowiadają funkcje: kojarzącej idee wyobraźni, *understanding* i *reason*.

przezeń tego problemu pozwala ująć problem woli zarówno od strony potocznego, jak i „filozoficznego” opisu doświadczenia. Ujmijmy to w następujący sposób: wolność rozumiana potocznie, a więc w oparciu o dane w naturalnym nastawieniu przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu, traktowana jest jako możliwość zapoczątkowania w świecie (a więc wśród rzeczy, którym umysł przypisuje niezależne istnienie) ciągu zdarzeń powiązanych przyczynowo-skutkowo. Tak zatem, o ile pewne ruchy ciała (funkcjonowanie organów wewnętrznych, jak bicie serca) nie mają podłoża wolicjonalnego, o tyle niektóre poruszenia ciała zapoczątkowane są świadomym (a więc takim, o którym wiemy, który czynimy z rozmysłem - *knowingly*) aktem woli.

Rozwijając ten wątek w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, Hume zauważa jednak, że ruchy takie wcale nie są przedmiotem świadomości, bowiem, „(...) przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam znajomości mięśni i nerwów, za pomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam instynkt, który każe poruszać się naszej myśli zgodnie z porządkiem, jaki ustanowiła dla zdarzeń zewnętrznych.”¹ Anatomia poucza, że „bezpośrednim przedmiotem siły przy ruchu dowolnym (*voluntary*) nie jest sam poruszony członek, lecz że są nim pewne mięśnie, nerwy, tchnienia życiowe, a może jakieś jeszcze drobniejsze i mniej znane elementy, którym udziela się ruch, zanim dosięgnie członka, którego ruch jest bezpośrednim przedmiotem aktu woli (*volition*).”² Nie tylko zatem oddziaływanie pomiędzy aktem woli a poruszonym ciałem nie jest przedmiotem żadnego doświadczenia, ale okazuje się, że każde rozpatrywane osobno oddziaływanie pomiędzy częściami ciała można opisać jedynie poprzez odwołanie do idei przyczyny i skutku. Dalej: sama idea przyczyny i skutku również nie jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia, ale pewnym sposobem organizacji doświadczenia w procesach kojarzeniowych. Jak zauważa Hume w dalszej części *Badan*, nieobecność w doświadczeniu relacji pomiędzy aktem woli i zmianą w świecie, stała się dla niektórych filozofów powodem przyjęcia stanowiska okazjonalistycznego³. Zdaniem Hume’a jest to jednak jedynie rozpaczliwa próba wyjaśnienia zarówno przyczynowości, jak i aktu woli, a właściwie nawet nie tyle wyjaśnienie, lecz konstatacja niewiedzy, skoro „mamy tylko taką ideę Istoty Najwyższej, jaką czerpiemy z refleksji nad własnymi władzami”⁴. Z kolei przeniesieniu uwagi na analizę doświadczenia nie tylko pozwala zarówno określić podstawy przyjęcia przez kartezjan doktryny okazjonalistycznej, jak i powiązać pojęcie przyczynowości i wolności, i umieścić oba w nauce o ludzkiej naturze.

¹ BR, V, s. 69

² BR, VII, s. 81

³ „Wielu filozofów mniema, że rozum każe im przy tej okazji uciekać się do tego samego czynnika, do którego zwykły człowiek zwraca się jedynie w przypadkach przedstawiających mu się jako cudowne i nadprzyrodzone. (...) Utrzymują, że zjawiska, które potocznie nazywamy przyczynami, są w rzeczywistości tylko okazjami i że prawdziwym czynnikiem wywołującym bezpośrednio wszelkiego rodzaju skutek nie jest jakaś siła, lub moc działająca w przyrodzie, lecz akt woli Istoty Najwyższej, która chce, żeby takie to a takie rzeczy były raz na zawsze ze sobą złączone.” (tamże, 86.)

⁴ Tamże, s. 89.

Aby tego dokonać, w *TNL*, II, III, 2 Hume wprowadza rozróżnienie pomiędzy „wolnością samorzutności” (*liberty of spontaneity*), a „wolnością obojętności” (*liberty of indifference*). Zamiana pojęć idzie w parze ze zmianą charakteru prowadzonych badań. Od tej chwili dotyczą one już nie pojęcia „woli”, któremu nie odpowiada żadna treść doświadczenia, ale pośród treści doświadczenia poszukiwane są te, które mogłyby stanowić o „wolności” (*liberty*), którą można przeciwstawić pojęciu konieczności. Hume porzuca polemikę z tradycyjną nowożytną metafizyką, której jednym z dominujących tematów był wcześniej stosunek konieczności i wolności, aby na gruncie filozofii doświadczałnej zaprojektować rozwiązanie dotychczasowych sporów.

„Wolność obojętności” oznaczałaby zaprzeczenie konieczności związanej z przyczynowym uwarunkowaniem następowania zjawisk po sobie. Takie rozumienie „wolności” byłoby równoznaczne z oddzieleniem dwóch sfer: wolnej i niezdeterminowanej myśli oraz podlegającemu związkowi przyczyny i skutku rzeczom rozciąglą.

W przeciwieństwie do takiego kartezjańskiego rozdziału, zgodnie z literą *Traktatu* zarówno konieczność, jak i wolność nie są zatem żadną cechą świata niezależnego od umysłu, ani umysłu niezależnego od świata, ale oba pojęcia trzeba odnieść do jednoczącej oba bieguny płaszczyzny doświadczenia. Ponieważ jednak analiza zmysłowego aspektu doświadczenia poucza jedynie o stałym następstwie przedmiotów podobnych łączących się w wyobraźni wraz z ideą przyczyny i skutku, oraz o wnioskowaniu *understanding*, polegającym na tworzeniu pojęciowego modelu świata, kwestią otwartą pozostaje udział afektywnej strony doświadczenia w kojarzeniu percepcji za pomocą idei przyczyny i skutku oraz na zasadzie dopełnienia – możliwość ujęcia woli jako uczucia.

„Konieczność wszelkiego działania – pisze Hume – czy to w świecie materii czy umysłu, nie jest właściwie cechą tej rzeczy, która działa, lecz tej istoty myślącej i rozumnej, która może rozważać to działanie; i konieczność ta polega na tym, iż myśl tej istoty zmuszona jest wnioskować o istnieniu tego działania na podstawie pewnych danych poprzedzających. Z drugiej strony znów wolność czy przypadek nie jest niczym innym, niż brakiem takiego musu i *pewnym luzem, który odczuwamy (a certain looseness, which we feel)*, przechodząc albo nie przechodząc od jednej idei do drugiej.”¹

Kojarzeniu percepcji na zasadzie przyczyny i skutku towarzyszy doznanie „przymuszenia” do tego, by percepcje wiązać w pewien szereg. Do czego jednak odnosi się potoczne określenie, w myśl którego „czujemy, że nasze działania w wielu przypadkach zależą od naszej woli i *wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola nie jest zależna od niczego*”²? Rozbiór doświadczenia może pouczyć nie tyle o dostępności początku ruchu ciała, ani też „humorów zwierzęcych”, ale co najwyżej o zjawieniu się pewnej nowej impresji refleksywnej towarzyszącej strumieniowi innych percepcji. Na czym polega owo odczucie (bądź, jak sugeruje Hume, zaledwie „wyobrażenie odczucia”)? Czy w ogóle ma miejsce zjawienie się pośród innych percepcji pewnej impresji refleksywnej odpowiadającej aktowi woli?

¹ *TNL*, II, III, 2, s. 179, *THN*, s. 456 – podkr. – A. G.

² *TNL*, II, III, 2, s. 179.

W tym miejscu musimy powrócić do dwojakiego znaczenia Hume'owskiego pojęcia „emocji”: oznacza ono z jednej strony „łagodne i prawie niedostrzegalne” uczucie, z drugiej zaś (i w znaczeniu podstawowym) określa ono poruszenie umysłu, a więc staje się odpowiednikiem pojęcia „siły” opisującego zjawiska fizyczne. O ile w pierwszym znaczeniu emocja oznacza rodzaj uczucia i jest pojęciem odnoszącym się bezpośrednio do pewnych treści doświadczenia, o tyle w drugim ze znaczeń jest ono pojęciem funkcjonalnym, konieczną „pojęciową ramą”, rusztowaniem koniecznym dla zrozumiałości opisu funkcjonowania ludzkiej natury. Pozwala ono na ujęcie dynamiki doświadczenia w aspekcie afektywnym, ale także daje możliwość opisu zwracającego uwagę na „ukierunkowanie” i „zwrot” uczuć, który wyrażone zostaje pojęciami takimi jak „wstręt” czy „pożądanie”. Dlatego też wolę można określić jako „skutek przyjemności i przykrości” – w tym znaczeniu „wola” byłaby tożsama z „wstrętem” czy „pragnieniem”, któremu towarzyszyłby pewien namysł.

Czy można ująć „wolę” jako uczucie? Zgodnie ze znaczeniem, jakie posiadają używane w *Traktacie* przez Hume'a pojęcia, można co najwyżej ujmować wolę jako rodzaj emocji. Za takim odczytaniem przemawia podobne ujęcie obu pojęć. Przypomnijmy przywoływaną wcześniej definicję woli jako „impresji wewnętrznej, którą czujemy i której jesteśmy wewnętrznie świadomi, gdy z *rozmysłem* (*knowingly*) dajemy początek jakiemuś nowemu ruchowi naszego ciała, albo nowej percepcji naszego umysłu”¹. Wola jest określona zarówno jako impresja wewnętrzna (należy domniemywać, że refleksywna, skoro pierwotny podział percepcji na zmysłowe i refleksywne nie przewiduje wyjątków), ale także wskazany zostaje udział „władz intelektualnych”. Podobnie Hume opisuje „emocję” – zarówno jako pewną daną bezpośrednio impresję, jak i jako pojęcie warunkujące zrozumiały opis funkcjonowania doświadczenia. Co więcej, Hume dostrzega, że określenie treści doświadczenia odpowiadających aspektowi zmysłowemu, a oznaczających afektywność, nie jest dostępne bezpośrednio, lecz wynika z wprowadzonego na początku obu pierwszych ksiąg rozróżnienia pomiędzy rodzajami percepcji².

Być może stąd bierze się wahanie Hume'a, czy zaliczyć wolę do uczuć bezpośrednich. W części poświęconej pojęciu woli pisze on, że uczucie jest czymś „pierwotnym, czy (...) modyfikacją jakiegoś istnienia pierwotnego i nie zawiera w sobie żadnej cechy reprezentatywnej, która by je czyniła kopią jakiegoś innego bytu czy jakiejś innej modyfikacji.”³ „Uczucia – pisze Hume dalej – choćby nie wie-

¹ *TNL*, II, III, 1, s. 168.

² Uwagi Hume'a cechuje znaczna precyzja sformułowań: określenie „wyobrażone odczucie” odsyła do funkcji wyobraźni, operacji kojarzeniowych wiążących idee zmysłowe i/bądź impresje refleksywne (te ostatnie jedynie ze względu na podobieństwo). „Wyobrażone odczucie” byłoby jedynie skojarzoną ideą zmysłową powiązaną czy to z danymi w aktualnym doświadczeniu impresjami zmysłowymi, któremu to powiązaniu towarzyszyłoby także pewne uczucie. Uznanie, że owo uczucie jest „moje” miałoby całkiem inne źródło (opierając się zarówno na przeświadczeniu (że „ja” przeciwstawione jest „światu”) oraz na oddźwięku uczuciowym (pozwalającym ująć relacje pomiędzy moją osobą a innymi). W potocznym określeniu „woli” dochodzi zatem do pomylenia dwóch porządków: jako afektywna strona doświadczenia traktowane jest to, stanowi wynik pewnego rozumowania (a więc rozpatrywana samodzielnie „wola” nie wiąże się z (biernym) doznaniem uczuciowym, ale jest pojęciem określającym pewien sztucznie wyodrębniony wycinek doświadczenia). Por. też zakończenie tego rozdziału.

³ *TNL*, II, III, 3, s. 188-9.

dzieć jak niezależne z natury rzeczy, przekształcają się jedno w drugie, jeżeli oba są w umyśle równocześnie.”¹ „Wola” rozumiana jako pewien „luz”, brak konieczności określonego związania treści doświadczenia, okazuje się pojęciem, któremu nie odpowiada żadna prosta empiryczna treść, przynajmniej o tyle, o ile doświadczenie to ujęte jest jedynie w perspektywie indywidualnej.

„Otóż można zauważyć, że kiedy *myślimy* o czynach ludzkich, rzadko kiedy czujemy taki brak zdeterminowania [właściwy dla przedstawienia ciągu percepcji kojarzonych z ideą przyczyny i skutku – A. G.] i zwykle z niemalą pewnością potrafimy czyny wywnioskować z pobudek oraz z usposobienia osoby działającej; natomiast często się zdarza, że doznajemy czegoś w tym rodzaju wówczas, kiedy *działamy* sami. A że wszelkie podobne do siebie rzeczy skłonni jesteśmy traktować wymiennie, przeto uważano tę sprawę za demonstratywną, a nawet intuicyjny dowód wolności człowieka. Czujemy, że nasze działania zależą od działania zależą przeważnie od naszej woli, i wyobrażamy sobie, że czujemy, iż sama wola nie jest od niczego zależna. Kiedy bowiem ktoś temu zaprzeczy i sprowokuje nas do zrobienia próby, czujemy, że wola bez trudu może zwrócić się w dowolnym kierunku i wytwarza przedstawienie o sobie (czyli *velleitas*, jak mówią w szkołach) nawet po tej stronie, za którą się nie oświadczyła. To przedstawienie, to słabe poruszenie, jak sobie tłumaczymy, można było już wtedy dopełnić tak, by stało się aktem rzeczywistym; okazuje się bowiem, że gdy ktoś temu zaprzeczy i sprowokuje nas do drugiej próby, to tym razem dzieje się tak rzeczywiście. Nie bierzemy pod uwagę, że sama chęć wykazania się wolnością za wszelką cenę jest tu motywem naszego działania.”²

Hume zwraca uwagę na dwie istotne kwestie. Percepcje mogą być uznane za odnoszące się do jakichkolwiek rzeczy (choć już nie przedmiotów) jedynie na drodze skojarzenie jej z ideą przyczyny i skutku. Jednakże w ten sposób ujęty jest nie tylko „świat”, ale także „osoba”, gdyż oba pojęcia są przedmiotami sądów egzystencjalnych należących do filozoficznej eksplikacji potocznego opisu doświadczenia. Dlatego możliwe staje się ujęcie aktu wolicjonalnego poprzez odwołanie się do charakteru, motywu i działania. Wraz z przeniesieniem opisu na płaszczyznę filozoficzną okazuje się, że poszczególne warstwy doświadczenia (przestrzenność i czasowość zmysłowości, związki kojarzeniowe wyobraźni i relacje pojęciowe *understanding* i *reason*) są uzupełniającymi się funkcjami *jednego* doświadczenia. Dlatego *pojęcie* woli (jako przedmiot *understanding* i *reason*) musi *również* odnosić się do operacji kojarzenia percepcji przez wyobraźnię. Stąd o ile „wola” ma zostać przypisana „osobie”, o której mają być wydawane sądy, o tyle w sposób konieczny trzeba pojęcie woli związać z pojęciem przyczynowości. Ale „wola” może być związana jedynie z pojęciem „motywu” i „charakteru”, nie może zaś właściwie być pojęta jako początek łańcucha zdarzeń – powiązanie takie jest związane jedynie z nawykiem wpływającym ze skłonności umysłu, zaś początek takiego łańcucha nie jest uchwytny w doświadczeniu.

¹ Tamże, s. 195.

² *BR*, VIII, s. 113.

Jak przekonuje Hume, w doświadczeniu indywidualnym nie jest możliwe wytyczenie ścisłej granicy pomiędzy tymi czynami, które wynikają z aktu woli, a tymi, które czynione są mimochodem, np. wskutek cielesnych automatyzmów. W sferze czysto zmysłowej tym dwóm rodzajom zdarzeń może odpowiadać co najwyżej pewna różnica regularności występowania, przy czym jako „wolne” musiałyby być określone te działania, którym brak regularności cechującej oddziaływanie rzeczy. Takie jednak ujęcie wolności jest nie do przyjęcia, bowiem mianem wolność stałaby by się synonimem przypadku, nierozumności, niosąc ze sobą niemożność orzeczeń moralnych.

Nawet jeśli zmienimy perspektywę i zaczniemy poszukiwać specyficznego uczucia „niezdeteminowania”, które miałyby stanowić treść doświadczenia związanego z zapoczątkowywaniem ciągu przyczynowo-skutkowego zdarzeń, okazuje się, że impresji takiej nie ma – jest ona tylko, jak pisze Hume, jedynie „wyobrażona”. Zauważmy przy tym, że wyodrębnienie takiej impresji równałoby się odkryciu w doświadczeniu impresji, którą można by określić jako „osobną” „impresję „ja”. „Uczucia – pisze Hume – choćby nie wiedzieć jak niezależne z natury rzeczy, przekształcają się jedno w drugie, jeżeli oba są w umyśle jednocześnie.”¹ Przypomnijmy, że współwystępowanie dwóch impresji dane jest jedynie poprzez związane z ideą przestrzeni, w związku z czym jedynymi impresjami danymi w ten sposób są impresje zmysłowe. Należy zatem porzucić obraz, zgodny z którym pewnym percepcjom zmysłowym towarzyszy „dodatek” impresji „ja”, innym zaś nie (owtórzmy za Hudem, że impresja ja jest dana w sposób ciągły). Już z tej perspektywy staje się jasne, że jakiegokolwiek pozytywne określenie znaczenia pojęcia „woli”, wymaga dalszego określenia tożsamości osobowej (wymaga to zwrócenie baczniejszej uwagi na to, co Hume określa mianem „impresji „ja”, której jesteśmy zawsze wewnątrznie świadomi, gdyż impresja ta byłaby równoznaczna z poszukiwaną empiryczną treścią pojęcia woli). Wymaga to ujęcia dotychczasowej problematyki przy uwzględnieniu relacji międzyosobowych. Pojęcia woli i aktu wolicjonalnego nie są tylko przedmiotem poznania (gdy w szeregu faktów tworzących świat powiązanych związkiem przyczynowo-skutkowym wskazane mogą być te, które początek biorą w akcie woli jakiejś osoby), ale przede wszystkim podstawowym pojęciem filozofii praktycznej. Na gruncie filozofii teoretycznej określenie takiego początku ciągu zdarzeń możliwe byłoby tylko negatywnie: gdy kierując się regułami ogólnymi (przedstawionymi w *TNL*, I, III, 15) nie można wskazać dalszych przyczyn, i należy uznać, że początek ten ma w akcie woli osoby.

4. 5 Koncepcja uczuć pośrednich. Duma i pokora a możliwość określenia tożsamości osobowej.

Jak już wiemy, cztery uczucia pośrednie: duma, pokora, miłość i nienawiść, jako proste impresje refleksywne nie są definiowalne, przeto Hume może jedynie wskazać na stosunki łączące je z innymi impresjami i ideami wykorzystując procesy asocjacji. W tym celu rozróżnia pomiędzy „przedmiotem”

¹ *TNL*, II, III, 3, s. 195.

(*object*) uczucia i jego „przyczyną” (*cause*), natomiast w przyczynie określa „rzecz” (*subject*) oraz jej „własność” (*quality*), która wywołuje uczucie. „Przedmiotem” uczuć pośrednich są zawsze osoby, stąd zgodnie ze znaczeniem, jakie pojęciom oznaczającym wymienione uczucia nadaje Hume, nie można mówić o „miłości”, czy „nienawiści” skierowanej do zwierząt czy rzeczy. Zgodnie z podanym przez Hume’a przykładem, własnością jest piękność, rzeczą zaś jest dom, natomiast przedmiotem uczucia jest człowiek, który go wybudował.

Przeciwstawienie „przyczyny” i „przedmiotu” pozwala Hume’owi objąć swymi rozważaniami zróżnicowanie doświadczenia uczuciowego. W przeciwnym bowiem przypadku, przy zrównaniu „przyczyny” o „przedmiotu” przeciwstawne uczucia (miłości i nienawiści, pokory i dumy) znosiłyby się, tymczasem można być dumnym (z pewnych przyczyn), z innych zaś powodów odczuwać pokorę – przedmiotem pozostaje „ja”, zaś różnica odnajdowana jest pośród przyczyn. W takim jednakże przypadku powstaje zamęt: „niemożliwą jest rzeczą, iżby człowiek mógł w tym samym czasie być i dumny i pokorny; gdy zaś ma różne powody do tych uczuć, jak to się często zdarza, to zjawiają się one albo kolejno, albo też, gdy się ze sobą spotkają, jedno niweczy drugie tak dalece, jak na to pozwala mu jego siła, i tylko resztką tego uczucia, które ma przewagę, działa nadal na umysł”¹. O ile jednak określenie *subject* jako podłoże *quality* (*on which quality is plac'd*)², nie budzi wątpliwości, o tyle wydawałoby się, że „ja” powinno być także określone jako „podmiot” (*subject*), nie zaś „przedmiot” (*object*). Przecież owym „przedmiotem” nie jest nic innego jak własne „ja” osoby odczuwającej dumę i pokorę.

W myśl rozwiązań, do których prowadzą badania księgi *O rozumie*, pojęcie „ja” odnosi się do wiązki percepcji, zaś u podstaw takiego wstępnego określenia tego pojęcia był wysiłek Hume’a skierowany w kierunku możliwości określenia znaczenia tego pojęcia, a więc znalezienia jakichkolwiek treści doświadczenia, które można by z nim związać. Tak rozumiane „ja” przynależy jednak przedmiotowej stronie doświadczenia, zaś pojęciu, które odnosiłoby się do dającej się wyabstrahować z doświadczenia jego strony podmiotowej (i które dałoby się określić jako *object*), nie odpowiada już żadna doświadczana treść. Druga księga *Traktatu* uzupełnia zatem możliwe przedmiotowe określenie „ja” poprzez ujęcie go jako przedmiotu uczuć pośrednich.

Pamiętamy, że w rozdziale I, IV, 6, poświęconym tożsamości osoby, Hume realizuje tylko część zamierzonego zadania. Czytamy tam, że aby opisać skłonność do przypisywania identyczności kolejnym „płynnym i ruchliwym” percepcjom składającym się na wiązkę określaną jako własne „ja”, „musimy rozróżnić tożsamość osobistą, co się tyczy naszej myśli czy wyobraźni i co się tyczy naszych wzruszeń (*passions*) czy naszych zainteresowań własnym ja. Pierwsze jest sprawą, która nas interesuje obecnie (...)”¹. Określanie tożsamości osobowej znajduje dopełnienie w części II, I, poświęconej dumie i pokorze. Oddajmy głos Hume’owi: „natura – pisze on – dała organom umysłu ludzkiego pewną

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 12.

² Tamże, s. 14, *THN*, s. 331.

dyspozycję do tego, iżby wywoływać pewną swoistą impresję czy emocję, którą nazywamy dumą. Z tą emocją natura związała pewną ideę, a mianowicie ideę naszego ja, którą ta emocja wywołuje zawsze i niechybnie.”² „Ja” określone jest jako (złożona) idea (ustalenie sięgające pierwszej księgi *Traktatu*), która zostaje w sposób „naturalny” (z więc „niezmienny i stały”³) związana z dumą (pojmowaną zarówno jako impresja refleksywna – uczucie, jak i jako emocja). „Przedmiotem [dumy i pokory] – czytamy dalej – jest nasze ja, czyli owo następstwo powiązanych ze sobą stosunkami idei i impresji, które dane są bezpośrednio naszej pamięci i świadomości”⁴ W tym miejscu mowa jest o (złożonej) *idei* „ja”⁵. Na czym polega wiązanie idei ja z impresją refleksywną/emocją określaną jako duma? Oczywiście analogiczną rolę, do tej, jaką w określeniu tożsamości pełni duma, pełni również uczucie pokory. Oba uczucia łączą się w wyobraźni ze złożoną ideą ja za pomocą idei przyczyny. „Duma i pokora, gdy już raz powstaną, skierowują naszą uwagę na nasze ja (...) Pierwsza idea, jaka się tu zjawia w umyśle, to idea przyczyny czy zasady sprawczej. Ona to wywołuje uczucie z nią związane; i uczucie to, skoro zostanie wywołane, skierowuje nasz wzrok na inną ideę, a mianowicie na ideę naszego ja.”⁶ Nieco dalej czytamy również, że „ja jest istotnym (*real*) przedmiotem uczucia [dumy]”⁷.

Kojarzenie przebiega zatem według następującego schematu: zmysłowa przyjemność towarzysząca pewnym impresjom bądź ideom związana jest z ideą ja oraz przyjemnym doznaniem dumy. „Zależnie od tego, czy *nasza* idea *naszego* ja jest bardziej lub mniej dla nas korzystna, doznajemy jednego z tych dwóch uczuć przeciwstawnych; i bądź duma podnosi nasze poczucie, bądź je obniża pokora. Gdy nasze ja nie wchodzi w zakres rozważania, nie ma miejsca ani na dumę, ani na pokorę.”⁸ W takim przypadku doznawanymi uczuciami są radość (*joy*) bądź smutek (*grief*) lub zmartwienie (*sorrow*)⁹, podobnie jak uczucie dumy będąca doznaniem przyjemnym, związanym za pomocą idei przyczyny z pewnymi innymi percepcjami. Na czym polega rozważanie (*consideration*) naszego ja w przypadku uczucia dumy (a nieobecne w przypadku radości)? Osoba może czerpać radość z pewnych przyjemnych doznań (np. widoku krajobrazu), co więcej, może cieszyć się, że doświadczenie to stało się jej udziałem, jednak uczucie to nie przeradza się w dumę. Dokładne określenie okoliczności, w jakich pojawia się uczucie dumy bądź pokory, wymaga spełnienia następujących warunków:

1. Ścisłe powiązanie pomiędzy przyczyną dumy a przedmiotem (naszym ja).

¹ *TNL*, I, IV, 6, s. 328, *THN*, s. 301.

² *TNL*, II, I, 5, s. 24.

³ *TNL*, II, I, 3, s. 15.

⁴ *TNL*, II, I, 2, s. 12.

⁵ Podobnie: *TNL*, II, I, 5, s. 24.

⁶ *TNL*, II, I, 2, s. 12.

⁷ *TNL*, II, I, 6, s. 30.

⁸ *TNL*, II, I, 2, s. 12, podkr. – A. G.

⁹ *TNL*, II, III, 9, s. 218.

2. Przyczyna dumy musi być nie tylko ściśle związana z naszym ja, ale musi być dla nas swoista, bowiem „radujemy się wieloma dobrami, które ze względu na swą częstość nie budzą naszej dumy”¹.

3. Duma i pokora zapośredniczają się w oddźwięku uczuciowym, przyjemność, która budzi dumę, musi być też doznawana przez innych.

4. Przyczyna dumy nie może być niestała i przypadkowa.

5. Duży wpływ na dumę i pokorę mają reguły ogólne².

Powyższe wymogi (Hume nazywa je ograniczeniami wyłożonej koncepcji dumy i pokory) określają, które impresje refleksywne mogą być określone jako duma, a zatem stanowią przepisy dla *understanding*, który stara się odnieść poszczególne doświadczenia do odpowiedniego pojęcia. Ponieważ nie istnieje „idea uczucia”, a najwyżej pewna treść doświadczenia (zarówno zmysłowego, jak i uczuciowego) może być „jako idea” kojarzona z innymi, nie ma możliwości porównania dwóch pojedynczych doznań uczuciowych inaczej niż poprzez zestawienie dwóch percepcji jako takich (zmysłowo-refleksywnych). Nawet zestawione w wyobraźni dwa fragmenty doświadczenia nie dają bezpośrednio możliwości porównania dwóch uczuć, jeśli udałoby się w doświadczeniu wyodrębnić samą impresję refleksywną (skoro impresje te pojawiają się tylko w porządku czasowym, a zatem każdorazowo dane jest jakieś jedno uczucie). To, co można porównywać, dałoby się określić jako uczucie „takie jak wtedy, gdy”, czyli poprzez wskazanie okoliczności (i odesłanie również do doświadczenia zmysłowego). I dopiero wtórnie, poprzez porównanie poszczególnych wspomnień czy wyobrażeń i podporządkowanie ich regułom takim jak wymienione powyżej, możliwe jest funkcjonowanie *understanding* i zrozumienie treści pojęć „duma” i „pokora”.

Reguły te służą także coraz większemu zobiektywizowaniu treści, do których odnoszą się pojęcia dumy i pokory. Najważniejszą rolę odgrywa udział oddźwięku uczuciowego – w przeciwieństwie do radości i smutku uczucie dumy wymaga aprobaty ze strony innych. Dopóki spełniony jest warunek 3), można przez dumę zrozumieć uczucie towarzyszące np. obserwacji piękna krajobrazu (gdy np. widok jest rzadki), co staje się przedmiotem zazdrości. Dalsze ograniczenia prowadzą do określenia stałości przyczyny dumy, wreszcie do mniej czy bardziej powszechnie obowiązującej zgody, co do tego, które przedmioty zasługują na dumę. Dlaczego jednak, jak komentuje A. O. Rorty³, należy wyżej stawiać dumę z posiadania wrażliwego zmysłu sprawiedliwości niż dumę z własnej hodowli psów myśliwskich? Odpowiedzi dostarcza końcowa część nauki o naturze ludzkiej, która określa reguły ogólne mówiące nie o tym, co *jest* przedmiotem dumy i pokory, ale o tym, co *powinno* być przedmiotami tych uczuć.

¹ TNL, II, I, 6, s. 30.

² TNL, II, I, 6, s. 28-33.

³ A. O. Rorty, *‘Pride Produces the Idea of Self’: Hume on Moral Agency*, wyd. cyt., s. 266-7.

Wróćmy do problemu tożsamości osobowej, ściśle związanego z problematyką uczuć pośrednich.

Doznanie dumy i pokory możliwe jest wtedy, gdy pewne percepcje (np. impresje zmysłowe, którym towarzyszy przyjemność) związane zostają w procesach asocjacji ideą przyczyny i skutku¹. Powstaje wtedy uczucie dumy, a „nasz wzrok zatrzymuje się” na „następstwie powiązanych ze sobą stosunkami idei i impresji”. „Tu więc uczucie – pisze Hume – znajduje się pomiędzy dwiema ideami, z których jednak je wywołuje, a druga jest przez nią wywołana (*produc'd*). Pierwsza więc idea przedstawia tu przyczynę, druga zaś przedmiot [(*object*), czyli „ja” – A. G.] uczucia.”²

Organizacja doświadczenia tak, by poprzez stosunki pomiędzy uczuciami ukazać relacje prowadzące do określenia poszczególnych osób, przebiega poprzez wyodrębnienie dwojakiego kojarzenia percepcji, które prowadzi do odczuwania miłości i nienawiści. W *Traktacie* czytamy: „przyczyna, która wywołuje uczucie, pozostaje w jakimś stosunku do przedmiotu, który natura związała z danym uczuciem; doznanie zaś które ta przyczyna wywołuje sama przez się, jest związana z doznaniem, które wchodzi w skład uczucia.”³ Wyjaśnienie wyróżnionego fragmentu uzyskamy zestawiając określenie dumy jako doznania przyjemnego, pokory jako przykrego⁴ i przytoczonego wcześniej wyróżnienia pewnych uczuć, które powstają z „naturalnego impulsu czy instynktu”, którego zupełnie nie podobna wyjaśnić⁵, do których można zaliczyć m. in. „ogólne pragnienie dobra i odraza do zła, po prostu jako takiego”⁶. Związywanie pewnych percepcji z przyjemnością bądź przykrością jest naturalne i nieanalizowalne. Kojarzone są zatem: idea przyczyny oraz idea „ja” oraz impresja zmysłowa (przyjemność bądź przykrość) oraz impresja refleksywna (uczucie dumy bądź pokory). Charakteryzując związki asocjacji trzeba uwzględnić dwie kwestie: w odróżnieniu od idei, impresje kojarzone są jedynie poprzez podobieństwo, zaś obie rodzaje kojarzenia (pomiędzy ideami i pomiędzy impresjami) „wspierają się wzajemnie”⁷, co z kolei umożliwia powstanie uczucia dumy i pokory. Jak z kolei widzieliśmy, „łatwość przejścia” wyobraźni określana zarówno jako podwójne wiązanie percepcji, jak i użyczenie żywości przez „zawsze daną bezpośrednio i aktualnie” impresję „ja”⁸.

¹ „Pierwsza idea, jaka się tu zjawia w umyśle, to idea przyczyny czy zasady sprawczej. Ona to wywołuje uczucie z nią związane; i uczucie to, skoro zostanie wywołane, skierowuje nasz wzrok na inną ideę, a mianowicie na ideę naszego ja.” (*TNL*, II, I, 2, s. 13.)

² Tamże.

³ *TNL*, II, I, 5, s. 23, podkr. – A. G.

⁴ Tamże.

⁵ *TNL*, II, III, 9, s. 219.

⁶ *TNL*, II, III, 3, s. 191.

⁷ *TNL*, II, I, 4, s. 20.

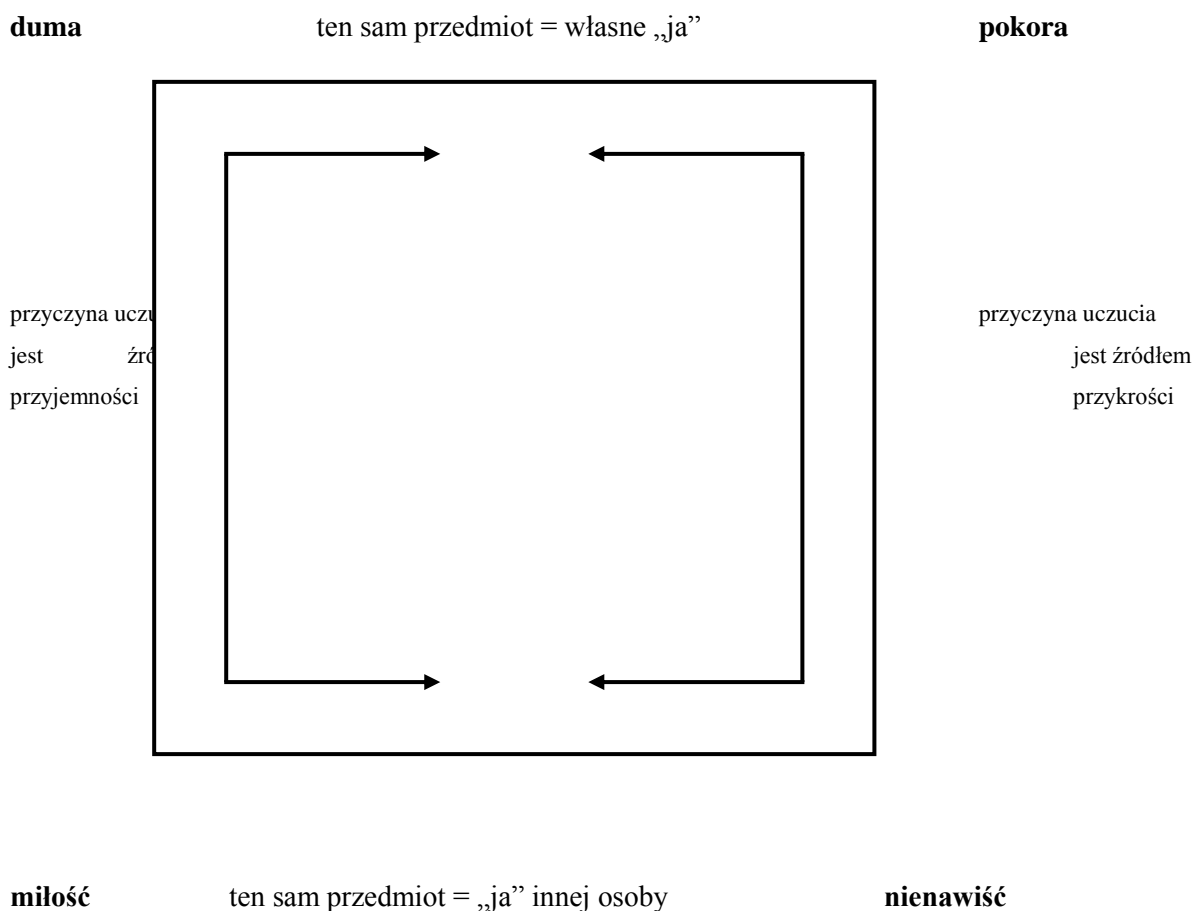
⁸ Dokładny opis podwójnego kojarzenia idei i impresji zawiera *Dissertation on the Passions*: pierwszy rodzaj asocjacji to „kojarzenie idei czyli ta zasada, dzięki której czynimy łatwe przejście od jednej idei do innej”, inaczej przejście „myśli z regularnością od jednego przedmiotu do innego, który go przypomina, wytwarza, lub jest z nim styczny, bądź przezeń wytworzony” (s. 144-5). Druga asocjacja zachodzi pomiędzy „impresjami czyli wzruszeniami”, przykładem której może być przejście następujące: „żal i rozczarowanie są źródłem złości, złość zawiści, zawiść złośliwości, złośliwość zaś żalu” (tamże).

W odróżnieniu od dumy i pokory, miłość i nienawiść są uczuciami, których „przedmiotem” jest „ja” innej osoby. Jak „duma” oznacza uczucie „cenienie samego siebie”, tak „miłość” jest określeniem „cenienia kogoś innego”. Dla potwierdzenia przytoczmy następujący fragment: „Cnota, wiedza, dowcip, zdrowy rozsądek, dobry humor jakiejś osoby, wywołują i miłość do niej, i uznanie; cechy zaś przeciwne wywołują nienawiść i wzgardę. (...) Każda z tych rzeczy może przez różne swoje cechy wywołać miłość i uznanie (*love and esteem*), albo nienawiść i wzgardę (*hatred and contempt*).”¹ Nasuwa się jednakże od razu pytanie o możliwość odróżnienia miłości od uznania oraz nienawiści od pogardy. Zauważając ten problem, Hume pisze w pewnym miejscu: „wprawdzie w pewnych okolicznościach zamiast miłości i nienawiści powstaje szacunek i wzgarda. Lecz są to te same uczucia, nieco zmienione wskutek [pewnych – A. G.] przyczyn.”² Zgodnie z teorią przedstawioną przez Hume’a, różnica polegałaby na silniejszym czy słabszym powiązaniu przedmiotów uczuć. Można tę uwagę interpretować w P. Árdal zauważa przy tej okazji, że powodem, dla którego Hume utożsamia te uczucia jest przyjęty wcześniej asocjacionistyczny schemat, w którym nie ma miejsca na inne uczucia niż wyróżnione cztery³. Ów schemat pochodzi z *TNL*, II, II, 2 i można przedstawić go następująco:

¹ *TNL*, II, II, 1, s. 79, *THN*, s. 380.

² *TNL*, II, II, 2, s. 88.

³ P. Árdal, dz. cyt., s. 38.



Wykazanie relacji pomiędzy poszczególnymi uczuciami łagodnymi odwołuje się do funkcjonowania *understanding* i *reason* przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszym jest racjonalny opis owych relacji, posługujący się pojęciami miłości i nienawiści, pokory i dumy, w sposób odległy od potocznego użycia tych słów. Po drugie, w doznaniu wskazanych uczuć wyszczególnić można udział również innych władz umysłu. Przywołajmy fragment *Dissertation on the Passions*: „W stosunku do wszelkich uczuć (*passions*) – pisze tam Hume – przyczyny są tym, co wzbudza wzruszenia (*emotions*), zaś przedmiotem jest to, na co umysł kieruje swoją uwagę, gdy wzbudzone jest wzruszenie.”¹ Analiza uczuć łagodnych wymaga odwołania do zmysłowości, wyobraźni i pamięci, przedstawiających doświadczenie jako poszczególne kojarzone percepcje, które są wiązane na dwa sposoby: poprzez skojarzenie z ideą przyczyny i skutku oraz poprzez wskazanie na oddźwięk uczuciowy „podwajający” uczucie (*passions* dane są wtedy *jako sentiments*).

Przywołana definicja uczuć i wzruszeń przedstawia relację zmysłowości i refleksywności w sposób następujący. Doświadczenie rozpatrywane tylko w aspekcie zmysłowym dane jest tylko jako

¹ *DP*, s.144

przeptyw percepcji. Percepcje zaś, jak pamiętamy, są już „efektem”¹ nałożenia się poszczególnych funkcji: zmysłowości i pamięci (jako władz porządkujących dane w sposób przestrzenny i czasowy), a także wyobraźni wiążącej percepcje dzięki zasadom kojarzenia, wreszcie dzięki *understanding* wiążącemu percepcje i pojęcia, a także *reasoning* ustalającemu stosunki pomiędzy pojęciami. Obraz umysłu trzeba jednak uzupełnić o uczucia (*passions*) i wzruszenia (*emotions*). Cóż zatem jest poruszone przez *emotion*?

Przedmiotem poruszonym nie może być bezpośrednio samo uczucie, jako że uczucia kojarzone mogą być jedynie dzięki podobieństwu; natomiast pojecie emocji odwołuje się do idei przyczyny i skutku. Jak jednak wiemy, relacje przyczynowo-skutkowe mogą wiązać albo poszczególne percepcje zmysłowe, albo też odnoszą się do związków pomiędzy władzami umysłu. Takim pojęciem „technicznym”, należącym do ramowych pojęć Hume’owskiej nauki o ludzkiej naturze, jest „emocja” oznaczająca zrozumiałe (bowiem przyczynowo-skutkowe) powiązanie danych zmysłowych. Pewna wiązka percepcji powstała poprzez „wzruszenie” treści doświadczenia, kojarzona jest poprzez odwołanie do idei przyczyny i skutku, a „następnie” poprzez rozumowe ustalenie „przedmiotu” i „przyczyny” pozwala na zrozumienie znaczenia uczuć. W szerszym znaczeniu – mogliśmy to zauważyć w przywołanym powyżej opisie relacji uczuć i emocji – „emocja” wiąże oba aspekty doświadczenia w *ogólności* a dzięki temu jest pojęciem użytym po to, by poprzez odwołania do idei przyczyny i skutku wskazać na połączenie wszystkich warstw doświadczenia.

Tym samym nie może być mowy o rozłączeniu obu aspektów doświadczenia, zrewidowaniu należy poddać również interpretację N. K. Smitha, zgodnie z którą za naczelną tezę *Traktatu* trzeba uznać sąd, głoszący, że rozum (*reason*) jest podległy uczuciom, zauważmy bowiem, że jakiegokolwiek umieszczenie uczuć pośrednich (podobnie jak woli) w obrębie nauki o ludzkiej naturze wymaga udziału rozumu. Stąd w części *Traktatu* poświęconej uczuciom, a także w *Dissertation on the Passions*, Hume podaje wspomniane „ograniczenia koncepcji”, które pełnią w *Traktacie* rolę analogiczną do „reguł ogólnych” dotyczących wydawania sądów na temat związków pomiędzy rzeczami składającymi się na pozaumysłowy „świat”

„Nasze ja, w oderwaniu od jakiegokolwiek percepcji dowolnej innej rzeczy, jest naprawdę niczym. (...) Lecz gdy nasze ja jest przedmiotem uczucia (*object of a passion*), to nie jest naturalną rzeczą, iżbyśmy je tracili z oczu, nim wygaśnie uczucie: dopiero wtedy nie może już dalej działać wpływ podwójnego powiązania stosunkami impresji i idei.”² Próbując pogodzić dwa określenia sposobów, w jakie dostępne jest w doświadczeniu „ja”, umysł stwierdza, że „ja” dane jest zawsze wraz z percepcjami, które nie tworzą „ja” i są wobec niego odrębne. A więc nie tylko nie można wyodrębnić pojedynczej prostej percepcji odnoszącej się do „ja”, ale też pewne tworzące „ja” percepcje są zawsze współdane z per-

¹ Pojęcie „efektu” zastosowane jest w tym miejscu już z perspektywy całościowego opisu doświadczenia, w którym *już* zawarte jest rozumowanie w oparciu o ideę przyczyny i skutku.

² *TNL*, II, II, 2, s. 93.

cepcjami tworzącymi to, co dla umysłu nie jest „ja”. Sformułowania Hume’a bezpośrednio odnoszą się do treści księgi pierwszej, w której takim czynnikiem różnicującym, a zarazem umożliwiającym zaistnienie relacji przedmiotowo – podmiotowej jest przeświadczenie. W myśl księgi drugiej, takimi przedmiotami są także te treści, które dla umysłu oznaczają inne osoby, zaś odpowiednikiem przeświadczenia okazuje się oddźwięk uczuciowy.

Treści *TNL*, II; III ujmują „ja” nie tylko jako przedmiot poznania, ale poprzez wskazanie motywów postępowania, także jako podmiot działający i wartościujący. Tymczasem motywy postępowania osoby obejmują nie tylko czynniki indywidualne (związane z uczuciami bezpośrednimi), ale także uczucia pośrednie zależne od oddźwięku uczuciowego, także ogólne reguły postępowania określone w danej społeczności. Wszystkie te motywy mogą być ze sobą sprzeczne (np. gdy na postępowanie osoby wpływ ma zarówno pragnienie osiągnięcia własnej korzyści, jak i poczucie lojalności wobec przyjaciół, normy postępowania właściwe dla danej społeczności). Przeważające motywy postępowania wyznaczają charakter osoby. Natomiast kiedy podlegają one zmianie (gdy np. na postępowanie danej osoby inaczej niż do tej pory zaczynają mieć wpływ nie uczucia bezpośrednie, lecz pośrednie, albo gdy przeważającym motywem jej postępowania są normy moralne), zmienia się również „ja”. Tym samym to, co we wcześniejszych księgach *Traktatu* ujmowane było jako „tożsamość”, w odniesieniu do treści tworzących „ja” może zostać określone co najwyżej jako *ciągłość*. Nawet jeśli poszukiwanym wiązadłem percepcji składających się na empiryczną treść pojęcia „osoba”, jest uczucie dumy i pokory, należałoby mówić raczej o ciągłości ja niż o jego tożsamości (ta bowiem musiałaby dotyczyć całkowitej niezmienności wszystkich treści składających się na całość doświadczenia, co nie jest możliwe)¹.

Dla ścisłości należy dodatkowo przeciwstawić dwa odrębne sposoby określenia „ja”. „Ja” *formalnego* warunku doświadczenia (w pierwszym przypadku w odniesieniu do pojęć „przeświadczenia” i „świata”, w drugim w stosunku do „oddźwięku uczuciowego” i innych „ja”). Do takiego formalnego określenia „ja” sprowadza się posłużenie się przez Hume pojęciem *self*, nie precyzującym *jakie* treści mają składać się na pojęcie umysłu czy osoby, a jedynie powiadamiającym, że do takiego ukonstytuowani się dochodzi. Takie ujęcie relacji człowiek – świat – społeczność, w wymiarze czysto formalnym dane jest jedynie jako założenie umożliwiające opis doświadczenia. Stąd powtarzające się, nieuniknione kłopoty Hume’a zarówno ze wskazaniem na dane doświadczenia, które miałyby odnosić się do każdego z członów relacji przedmiotowo—podmiotowej samodzielnie i w oderwaniu od innych. Drugi, *materialny*, wypełniony treściami doświadczenia sposób określenia „osoby” to wskazanie na te właśnie treści: zarówno doznania zmysłowe, jak i uczucia. O ile pierwszy z nich ujmuje „że” są pewne percepcje, które składają się na „ja”, o tyle drugi pozwala opisać „jakie” to są percepcje. Kilkakrotnie ponawiane przez Hume’a zapewnienie o ciągłym istnieniu w doświadczeniu impresji (względnie: idei) ja należy zatem rozumieć wyłącznie w sposób formalny: w zmieniającej się konfiguracji percepcji

¹ R. A. Rorty, dz. cyt., s. 264 (przypis).

tworzących doświadczenie w sposób stały ulega wyodrębnieniu to, co przynależne jego biegunowi podmiotowemu (ze względu na całość doświadczenia można mówić w tym przypadku o percepcjach – zarówno ideach, jak i impresjach), natomiast fakt, że w potoku doświadczenia można wyodrębnić impresje refleksywne, określone jest jako impresja „ja”¹.

Czy jednak takie znaczenie „ja”, powstałe na przecięciu dwóch „osi” ludzkiej natury – przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego – jest *ostatecznym* znaczeniem, jakie pojęcie to może posiadać?

Jak każde rozumowanie, które dotyczy faktów i istnienia, także rozumowanie, którego przedmiotem są określenia dotyczące osób, jest jedynie prawdopodobne. Indywidualne doświadczenie osoby obejmuje także zwartość pamięci i wyobraźni, na podstawie których można wyodrębnić te empiryczne określenia, które składają się na „ja”, lecz znaczenie poszczególnych uczuć dane jest dopiero w perspektywie społecznej. Nie oznacza to bynajmniej, że znaczenie to dane jest jedynie za pośrednictwem innych osób i tylko poprzez oddźwięk uczuciowy. Osoba nie może ani doświadczać uczuć w całkowitym oderwaniu od innych osób, ale także nie może o własnych uczuciach „dowadywać się” dopiero za ich pośrednictwem. Oznacza to jedynie, że określenie znaczenia uczuć konstytuujących charakter osoby możliwe jest wraz z odwołaniem się do uczuć innych osób. Tak, jak doświadczenie uczuć jest jedynie indywidualnie, tak nie ma pewności, czy ocena charakteru osoby dokonywana „z zewnątrz” przez inną osobę, będzie adekwatna. Innymi słowy: duma i pokora, jako rudymentalne uczucia budujące osobowość, mogą być uczuciami doznawanymi „niesłusznie”.

Podsumujmy. Pojęciu „ja” mogą być przypisane następujące treści doświadczenia:

a) W aspekcie zmysłowym „ja” przeciwstawione jest światu jako podmiot odnoszący się do niego poznawczo. Zgodnie z potocznym opisem doświadczenia podmiot ten jest również jedną z „rzeczy” składających się na świat (i podobnie jak one podlega prawu przyczynowości); przekształcenie tego obrazu zgodnie z wymogami stawianymi opisowi „filozoficznemu” sprawia, że „ja” dane jest z jednej strony jako podmiot poznawczy (także jako warunek możliwości potocznego opisu doświadczenia), z drugiej zaś poprzez wskazanie na pewne empiryczne treści dostępne w toku doświadczenia (wiązka percepcji).

b) W aspekcie afektywnym, ja można określić jako osobę „społeczną”, bowiem nie tylko może ona doświadczać uczuć wraz z innymi osobami, komunikować swe opinie, ale także sposób określenia „osoby” zależy od jej relacji z innymi osobami. Na płaszczyźnie opisu filozoficznego „ja” dane jest jako jeden z elementów procesu oddźwięku uczuciowego. Tak określone ja ma charakter nie tylko społeczny, ale też dotyczy tego aspektu ja, który Hume pod koniec *TNL*, I ujmuje jako

¹ Jak widzieliśmy podczas analizy ograniczeń określenia dumy i pokory, wyodrębnienie poszczególnych uczuć, ich porównywanie i zestawianie, wymaga udziału funkcji doświadczenia, które odnoszą się nie tylko to sfery uczuć. Dlatego *same* impresje refleksywne nie są oddzielnymi „porcjami” różnych uczuć, lecz, jak pisze Hume w znanym nam już fragmencie „impresje i uczucia mogą się stapiać ze sobą całkowicie; i podobne barwom mogą się stapiać tak dokładnie, iż każde poszczególne uczucie zatracą się w całości i przyczynia się tylko do tego, iż zmienia się jednolita impresja, która powstaje jako całość” (*TNL*, II, II, 6, s. 125-6).

dotyczące „uczuc i zainteresowań” – nadal jednak nie można mówić o tożsamości osobowej w ścisłym sensie tego terminu, gdyż ja pojęte zostaje albo w sposób czysto formalny (bądź jako biegun procesu poznawczego w znaczeniu a), bądź jako sposób odnoszenia się do siebie pewnych związków percepcji), bądź poprzez zrozumienie relacji pomiędzy poszczególnymi uczuciami pośrednimi. W obu przypadkach ocena czyjś charakteru nie jest obiektywna, ale co najwyżej intersubiektywna

c) Wraz z przeniesieniem uwagi na współtworzącą afektywność ja, otwierają się zarazem dwie dalsze perspektywy, związane już nie tylko z uczuciami, ale, jak ujmuje to Hume w przytoczonym wcześniej fragmencie, „zainteresowaniem własnym ja”. Wymagają one całkiem innego potraktowania „ja” – chodzi o „ja” działające, praktyczne. Pierwsza z nich to perspektywa polityki (na której rozpatrywane są motywy postępowania obywatela), druga to perspektywa ujmująca człowieka jako przedmiotu i podmiotu ocen moralnych, oraz twórcy i krytyka dzieł sztuki.

Mamy teraz możliwość lepiej ująć zamiar Hume’a leżący u podstaw kształtowania treści *Traktatu*. Opis ludzkiej natury zawierający oba bieguny – podmiotowy i przedmiotowy (opis prowadzony cały czas na obu płaszczyznach: potocznej i „filozoficznej”) zyskuje całościowy charakter dopiero po uwzględnieniu wymiaru praktycznego: społecznego, politycznego, a także po uwzględnieniu problematyki estetycznej.

Nawiązując do przedstawionego w drugim rozdziale tej pracy całościowego charakteru problematyki *Traktatu*, wskażmy na najważniejsze etapy prowadzonych przez Hume’a badań przedmiotowego i podmiotowego bieguna doświadczenia. Pierwsza księga *Traktatu* rozpatruje najbardziej podstawową relację człowieka do świata w wymiarze czysto poznawczym. Relacja ta ujmuje podmiot przeciwstawiony poznawanemu przedmiotowi. Tym ostatnim może być jakikolwiek przedmiot (treści doświadczenia rozumiane jako percepcje umysłu), ale wyodrębniona zostaje sfera tych treści, którym odpowiada przeświadczenie o istnieniu nieumysłowych „rzeczy”, które zgodnie z potocznym doświadczeniem niezależny od podmiotu „świat”. Z kolei podmiot może być rozumiany jedynie jako pewna „wiązka” percepcji, przy czym nie na podstawie badania *understanding* nie jest możliwe określenie bardziej precyzyjne określenie „spoidła” łączącego pewne treści w taki sposób, że krystalizuje się wśród nich podmiotowa strona doświadczenia. Dodajmy, że dwojaki sposób definiowania tego, co w doświadczeniu „niepodmiotowe” – jako „przedmiotów” i jako „rzeczy” odpowiada dwóm celom, jakie względem całości *Traktatu* pełni pierwsza księga dzieła. Określenie możliwych „przedmiotów” (a więc przede wszystkim percepcji i związków pomiędzy nimi) zgodnie z uwagą pochodzącą ze *Wstępu* można uznać za *logikę*, wstępne określenie wszelkiego materiału dalszych badań. Z kolei opis konstytuowania się w doświadczeniu poszczególnych „rzeczy” pozwala ująć to, co dla podmiotu jest stojącym w opozycji do nie go i z pozoru niezależnym światem.

Treść księgi drugiej usiłuje ująć brakujące w księdze wcześniejszej „wiązadło” pomiędzy percepcjami ujmowanymi jako podmiot – jest nim dana impresja własnego ja, która jako impresja refleksywna nie mogła być przedmiotem rozważań księgi pierwszej. Lecz widzieliśmy, że również określe-

nie treści budujących owo „ja” jako jakiejś pojedynczej, odrębnej od innych i stałej impresji nie jest również możliwe. Okazuje się zatem, że zarówno to, co można by określić jako poszukiwane treści „ja” nie są nigdy czymś prostym, lecz wymagają określenia na najrozmaitszych „poziomach” – wcześniej na poziomie doznawania zmysłowego, zaś w aspekcie afektywnym – poprzez odwołanie się do oddźwięku uczuciowego. Inaczej rzecz ujmując: w każdym ujęciu „ja” nie jest dane jako treść niezależna i osobna – jest zawsze współkonstituowana – czy to wraz ze światem na płaszczyźnie poznawczej, czy wraz z innymi osobami – gdy określana jest afektywność. Analiza uczuć prowadzona w drugiej księdze *Traktatu* ukazuje niemożliwość „oderwania” takich treści, do których w aspekcie afektywnym odnosiłoby się pojęcie „ja”, a które nie wymagałoby uwzględnienia w opisie tych treści, które nie składają się na „ja”. „Ja” może być elementem opisu uczuć pośrednich, ale zawsze jako ich „podmiot” lub „przedmiot”, zawsze też są to uczucia zapośredniczone koniecznością współlęczenia innych osób. Również analiza doświadczenia, do którego odsyła pojęcie woli (*will*), nie odkrywa żadnej treści (ani zmysłowej, ani afektywnej), która odpowiadałaby aktowi woli, a więc stosunkowi pomiędzy zamiarem (rozmysłem, pewną treścią umysłu) i działaniem. Tak rozumianą wolność można pojąć tylko jako warunek podmiotowości w sferze moralnej. Wraz ze zmianą znaczenia „podmiotu” doświadczenia (jako „podmiotu” i „przedmiotu” uczuć pośrednich w księdze drugiej *Traktatu*, oraz jako podmiotu moralnego w księdze trzeciej), zmienia się również to, co przedmiotowe. Na drugim biegunie (jako przeciwstawne „ja”) są inne współ-ja – osoby współtworzące społeczność, oraz wartości estetyczne i moralne (odpowiednio w drugiej i trzeciej księdze).

4. 6 Uczucia i rozum - uwagi końcowe

Przywołane wcześniej dwojake określenie „woli” poprzez określenie zarówno (domniemanej) impresji refleksywnej i rozmysłu (rozumowania) zostaje przez Hume’a rozwinięte w określeniu stosunku obu warstw doświadczenia rozumu (*reason*) i uczuć (*passions*). W rozdziale *O wpływie motywów na wolę* czytamy: „Nie mówimy językiem ścisłym i filozoficznym, mówiąc o walce uczucia i rozumu. Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji, niż do tego, żeby uczuciom służyć posłuszenie”¹. Jak uzasadnia Hume, przeciwstawienie rozumu i uczuć może mieć co najwyżej miejsce wtedy, gdy albo uczucie towarzyszy sądowi o istnieniu nieistniejących rzeczy (np. w przypadkach nieuzasadnionej nadziei), albo też, gdy „realizując jakieś uczucie w działaniu, dobieramy środki, niewystarczające do wyznaczonego celu, i gdy łudzimy się w naszym sądzie o przyczynach i skutkach”². Jednakże teza unieważniająca walkę rozumu i uczucia nie oznacza wcale „nierozumności” uczuć. Podobnie uwaga Hume’a mówiąca o podległości rozumu względem uczuć nie sprowadza się jedynie do przesunięcia granicy pomiędzy pierwiastkiem racjonalnym i nieracjonalnym w ludzkiej naturze³. Należałoby raczej uznać, że Hume stara się bronić tezy innej – o ile można na drodze analizy określić rolę poszczególnych warstw doświadczenia, a tyle w doświadczeniu dane są zarówno wszystkie jego warstwy – sama zmysłowość wymaga odwołania się do wyobraźni (jako warunku przestrzenności) oraz poprzez podstawienie idei pojęciom wymaga także odwołania do *understanding* (ze względu na wymóg zrozumiałości doświadczenia) – a także obydwie aspekty: zmysłowy i afektywny. Rozumowanie może być dwojake, przypomina Hume w rozdziale dotyczącym woli: dotyczące „ścisłych dowodów” oraz prawdopodobieństwa⁴. W obu przypadkach rozumowaniu towarzyszy impresja refleksywna: uczucie pewności (w przypadku możliwych do przeprowadzenia ścisłych dowodów opierających się na zjawianiu się idei), bądź niepewności, gdy rozumowanie jest zaledwie prawdopodobne. Przypomnijmy, że podział na dwa rodzaje rozumowania, choć jest przedmiotem książki pierwszej *TNL*, oraz *BR*, rozpatrywane jest także z perspektywy towarzyszących rozumowaniu uczuć (badanie to przeprowadza Hume w *TNL*, II, III, a także w *DP*, I).

„To, co przemawia za i przeciw danej kwestii na zmianę przeważa, zaś umysł badając przedmioty wraz z ich odpowiednimi przyczynami, odnajduje taką sprzeczność, która niszczy wszelką pewność lub ustaloną opinię.”¹

„To, co zwykle popularnie nazywane bywa rozumem – pisze dalej Hume – i co tak usilnie zaleca się w rozważaniach moralnych, nie jest niczym innym jak pewnym ogólnym i łagodnym uczuciem,

¹ *TNL*, II, III, 3, s. 188.

² Tamże.

³ Zwraca na to uwagę w swej monografii A. Glathe wykazując uproszczenia, jakie zawiera interpretacja przedstawiona przez N. K. Smitha (dz. cyt., s. 22)..

⁴ *TNL*, II, III, 3, s. 186.

które obejmuje swój przedmiot z szerokiego i odległego punktu widzenia, i które porusza wolę bez wzbudzania odczuwalnego wzruszenia (*emotion*). (...) Te same przedmioty, które przedstawiają się tak pojmowanemu rozumowi (*reason*) są również przedmiotami tego, co nazywamy uczuciami, gdy tylko staną się *bliższe nam samym* i zyskają pewną przewagę dzięki czy to sytuacji zewnętrznej, czy naszemu wewnętrznemu usposobieniu, i dzięki temu wzbudzą pewne niespokojne i odczuwalne (*sensible*) wzruszenie.”²

Dlatego można w *Traktacie* znaleźć określenie rozumu jako „pewnych spokojnych pożądań i tendencji, które, choć są rzeczywistymi uczuciami, wywołują w umyśle nieznaczące tylko emocje i są bardziej znane dzięki swym skutkom, niż w bezpośrednim czuciu czy doznaniu. (...) gdy jakieś z tych uczuć jest spokojne i nie narusza spokoju duszy, to bardzo łatwo bierze się je za coś, co jest wyznaczone przez rozum, i przyjmuje się, że wynika ono z tej samej właśnie władzy umysłu, która sądzi o prawdzie i fałszu. Przyjmowano wszak, że natura tych uczuć i czynniki w nich działające, są te same, ponieważ doznania, z nimi związane, nie są w widoczny sposób różne od przeżyć intelektualnych”³.

Uznanie, że możliwe jest niewłaściwe rozpoznanie treści własnego doświadczenia (a raczej, że możliwe jest niewłaściwe określenie udziału jego poszczególnych funkcji – władz umysłu) prowadzi również do konieczności rozszerzenia perspektywy, w której dane jest doświadczenie tak, by obejmowała ona nie tylko subiektywność treści, ale by możliwe było ustalenie ich znaczenia na drodze intersubiektywnej.

Pojęcia opisujące funkcjonowanie ludzkiej natury nie są przyjmowane arbitralnie, lecz ich znaczenie konstytuuje się w obrębie całości systemu nauki o ludzkiej naturze. Przykładów źle użytych terminów dostarcza metafizyka, operująca pojęciami, których nie dawało się „przełożyć” na doświadczenie. Chociaż Hume nie rozdziela formy i treści doświadczenia, jako że oba te aspekty nie są dane osobno w obserwacji, to jednak wymaga, by pojęcia, które konstruują naukę o ludzkiej naturze rozdzielić na pojęcia odnoszące się bezpośrednio do danych doświadczenia, jak i te, które użyte są celem nadania ram pojęciowemu schematowi, który jest osnową tworzonej przez Hume’a nauki. Różnicę tę widzieliśmy na przykładzie dwóch sposobów, w jakie Hume posługuje się pojęciem „przyczyny” – jako rezultatu uogólnienia doświadczenia zmysłowego oraz jako pojęcia koniecznego dla zrozumiałego ukazania nauki o ludzkiej naturze. Zgodnie z taką interpretacją myśli Hume’a dla przeprowadzonej przezeń krytyki tradycyjnej metafizyki podstawowe znaczenie ma nie tyle próba bezpośredniego opisu doświadczenia – ta jest bowiem skazana z góry na niepowodzenie – ale próba rozgraniczenia obu wymienionych funkcji, jakie w modelu ludzkiej natury pełnią pojęcia.

¹ *DP*, s. 140.

² *DP*, s. 161

³ *TNL*, II, III, 3, s. 191.

Nawet podział na zmysłowy i afektywny aspekt doświadczenia nie jest bezpośrednio dany w żadnym akcie refleksji niezależnej od języka nauki o ludzkiej naturze. Korekta, jakiej Hume poddaje dokonania poprzedników, nie tylko przesuwając granicę tego, co w doświadczeniu podmiotowe (związane z uczuciami) i tym, co ma ważność przedmiotową (a więc tym, co można ująć jako pojęcie odnoszące się do pewnej treści zmysłowej bezpośrednio bądź jako warunek jej dostępności). Korekta ta polega także na odkryciu, że duża część sądów uznawanych za „racjonalne”, a więc takie, które albo dotyczą praw wynikających z uogólnienia obserwacji, albo praw, które są konieczne dla wyjaśnienia doświadczenia, nie jest w ten sposób racjonalna, ale związana jest z afektywnym wymiarem doświadczenia. Z kolei przesunięcie akcentu na badanie treści doświadczenia wymaga zastąpienia opozycji odrębnego od siebie podmiotu i przedmiotu doświadczenia wzajemnie uzupełniającymi się opisami doświadczenia: potocznym (wraz z pozorną opozycyjnością przynależnych sobie podmiotowości i przedmiotowości) i „filozoficznym”, który w treściach doświadczenia poszukuje warunków zaistnienia odróżnienia (choć nigdy całkowitego rozdzielenia) podmiotu i przedmiotu.

Owa korekta roli, jaką w doświadczeniu pełni aspekt zmysłowy i aspekt afektywny (możliwa o tyle, że oba w doświadczeniu występują łącznie), nie ogranicza się jedynie do zawężenia roli „rozumu” (*reason*), i uznania jego zależności od uczuć. Hume pisze: „przez rozum rozumiemy (*by reason we mean*) poruszenia wewnętrzne tego samego rodzaju, co uczucia, ale takie, które działają bardziej spokojnie i które nie wywołują żadnych wstrząsów w naszym usposobieniu: ten spokojny charakter tych przeżyć prowadzi do tego, że popełniamy błąd, co się ich tyczy, i że uważamy, iż są tylko konkluzjami naszych władz intelektualnych”¹. Zdaniem Hume’a wcześniejsza filozofia zarówno błędnie rozpoznaje jako racjonalne to, co w przynależy do afektywnego aspektu doświadczenia (np. udział rozumu w decyzjach moralnych, czy afektywny charakter konieczności i wolności, także zasadzająca się na uczuciu pewność doświadczenia religijnego), ale i na odwrót: niektóre wnioski „władz intelektualnych” płynące z doświadczenia były wcześniej błędnie „diagnozowane” jako uczucie. Przykładem może być wspomniane uczucie „luzu”, który miałby być znamieniem aktu wolicjonalnego². Innego przykładu błędnego rozpoznania roli uczuć i rozumu dostarcza opis wartościowania w sferze estetyki i etyki, któremu poświęcony jest ostatni rozdział tej pracy.

¹ *TNL*, II, III, 8, s. 216-7

² Funkcjonujące w potocznym języku pojęcie „woli” ma dla Hume’a – jak wspominałem – dwa znaczenia. Stosowane jest ono zarówno w odniesieniu do określania przez osobę własnego sprawstwa, jak i w wymiarze społecznym i etycznym do uznania odpowiedzialności za podejmowane przez osobę czyny. Jednakże filozoficzny rozbiór doświadczenia każe z jednej strony podczas orzekania o moralnej wartości czynów odwołać się do zmysłu moralnego i praktyki społecznej, z drugiej zaś nie dostarcza żadnej refleksywnej treści, którą można by uznać za „bezpośrednio” dany akt woli.

5. 1 Wprowadzenie

W pewnym sensie problematykę uczuć można uznać za centralną dla prowadzonych przez Hume'a badań – z jednej strony uczucia stanowią o dynamice doświadczenia uzupełniając rozważania prowadzone jedynie z perspektywy czysto rozumowej, z drugiej zaś, po spełnieniu wymagań gwarantujących obiektywność wydawanych sądów wartościujących, uczucia stają się podstawą tworzonej przez Hume'a etyki i estetyki. Niemniej wszelkie próby określenia teorii Hume'a jako teorii emocjonalistycznej czy emotywistycznej prowadzą do zubożenia myśli szkockiego filozofa oraz pomijają wielokrotnie podkreślaną przez Hume'a konieczność całościowego traktowania poszczególnych części jego filozofii. Uwaga poczyniona przez Hume'a na początku *Traktatu*, uznająca prymat analizy uczuć nad innymi częściami nauki o ludzkiej naturze¹, a także dwa najsłynniejsze fragmenty odnoszące się do filozofii praktycznej Hume'a, opisujące stosunek uczuć i rozumowania należy, jak słusznie zauważył M. Rutkowski, uznać za efekt polemik z wcześniejszymi systemami racjonalistycznej etyki w tych, których autorami byli R. Cudworth, S. Clarke czy W. Wollaston². Jak można się domyślać, krytyka ta była ze strony Hume'a – agnostyka tym ostrzejsza, że pewność reguł moralności, jaka miała mieć swe źródło w rozumie, często posiadała rzeczywiste uzasadnienie w domniemanym łańdźcie i celowości natury będącymi wynikiem Boskiej opatrności³. W ten sposób racjonalistyczną etykę Hume uznawał za niewłaściwie ugruntowaną na z góry przyjętej metafizyce. Nic dziwnego, że wśród filozofów, na których powołuje się Hume w *Strzeszczeniu*, a którzy jego zdaniem zrywają z metafizyką, są Shaftesbury, Hutcheson, Mandeville, którzy również zwrócili uwagę na udział uczuć w opisie ludzkiej

¹ *TNL*, I, I, 2, s. 21.

² M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, wyd. cyt., s. 80.

³ Jak podaje w swej monografii S. Jedynak, zasadnicze kontrowersje w brytyjskiej etyce przełomu XVII i XVIII w. dotyczyły dwóch najważniejszych zagadnień: stosunku rozumu i uczuć w teorii moralnej, w obrębie zaś stanowiska emocjonalistycznego polemiki dotyczyły prymatu motywu egoistycznego i altruistycznego w decyzjach moralnych. Shaftesbury, Hutcheson i Butler bronili tezy o możliwości oparcia etyki na życzliwych, czy też „naturalnych” pobudzeniach (*natural affections*), byli przy tym przekonani o celowościowym charakterze przyrody gwarantowaną Boską opatrnością (w deistycznej wersji Shaftesbury'ego, czy chrześcijańskiej pozostałych dwóch wymienionych filozofów). Hutcheson rozwija również pojęcie zmysłu moralnego (Shaftesbury nazywa go zmysłem wewnętrznym – *inward sense*), odpowiedzialnego za moralną aprobatę i nagane. Określenie tej dyspozycji mianem zmysłu powodowane było charakterem sądów moralnych: ich bezpośredniością i natychmiastowością, niezależnością od woli osoby oraz brakiem operacji rozumowania w ocenach moralnych. Podobną rolę w filozofii Butlera pełni sumienie. Emocjoniści ci występowali również przeciwko doktrynom Hobbesa i Mandeville'a wskazujących na jednostronnie egoistyczną motywację postępowania człowieka

Teorię Hobbesa atakował R. Cudworth, sprzeciwiając się zwłaszcza głośnemu przez niego konwencjonalizmowi norm etycznych i wykazując racjonalny i niezależny od ustanowienia zarówno Boskim, jak i ludzkim aktem woli charakter prawd moralnych. Na podobnej zasadzie rozwijali etykę Clarke i Wollaston, uznając, że prawdy moralne są dowodliwe. Sprzeniewierzenie się regułom moralnym miało być tak samo sprzeczne, jak próby stwierdzenia, że liczby dwa i dwa nie dają w sumie liczby cztery (por. M. Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych*, dz. cyt., s. 31).

natury¹. Dlatego też oba słynne stwierdzenia: uznające podległość rozumu uczuciom (*TNL*, II, III, 3), czy fragment poświęcony stosunkowi zdań powinnościowych i opisowych (*TNL*, I, III, I, 1) bardziej mają za zadanie zdyskredytować teorie przeciwników, niż orzec właściwe zasady ludzkiej natury². „Niemał całkiem nowe” podstawy nauki o ludzkiej naturze, o których pisze we *Wstępie do Traktatu*¹, oznaczają nie tylko zerwanie z metafizyką, lecz także ponowne przemyślenie dotychczas błędnie rozpoznawanego udziału poszczególnych władz umysłu w doświadczeniu.

Zgodnie z potocznym opisem doświadczenia, impresje zmysłowe określają to, co w doświadczeniu jest przedmiotowe, uczucia zaś stanowią treści, które należy przypisać podmiotowi. Jednakże w trakcie prowadzonych przez Hume’a badań okazuje się, że zdroworozsądkowy opis doświadczenia ujęty w języku filozoficznym jest mylący: jak wykazuje Hume w *TNL*, I, II nie istnieje dająca się wykazać w doświadczeniu bezpośrednia impresja zmysłowa (treść zmysłowa zawsze dana jest chociażby za pośrednictwem idei przestrzeni i czasu), zaś treść, która mogłaby stanowić bezpośrednio dany podmiot poznawczy (refleksywna impresja woli), okazuje się dopiero wydedukowana z całości doświadczenia przy udziale rozumu. A zatem, konkluduje Hume, błąd koncepcji próbujących w języku filozoficznym opisać doświadczenie dostępne w naturalnym nastawieniu polega na niewłaściwym ujęciu udziału władz umysłu. Pomyłki polegają na a) przyjęciu bezpośrednio danej impresji woli, a także na b) uznaniu jedynie zmysłowo-racjonalnego charakteru wiedzy o pozaumysłowym świecie. Pomyłki te prowadzą do opisu, w którym różne władze umysłu (resp. funkcje doświadczenia) są całkowicie rozdzielone od siebie, a w konsekwencji do przyjęcia nieuprawnionej na gruncie filozofii eksperymentalnej metafizyki.

Dlatego określenie obu biegunów doświadczenia wymaga analizy wszystkich dostępnych treści. O ile tradycyjna metafizyka wyciągała wnioski o substancjalności podmiotu bądź przedmiotu doświadczenia, o tyle Hume wykazuje, co właściwie umysł może *zrozumieć* pod tymi terminami. Z tego powodu hipoteza substancjalnego podmiotu i przedmiotu, jako przekreślająca wszelkie możliwe badania, zostaje zastąpiona przez badania zmierzające do ukazania konstytuowania się w doświadczeniu tego, co może zostać zrozumiane za pomocą tych pojęć.

Poprzedni rozdział zakończyła uwaga na temat konieczności uzupełnienia Hume’owskiej nauki o ludzkiej naturze o kwestie etyczne i estetyczne, wypełniając tym samym postulat, zgodnie z którym *etyka i estetyka (criticism)* dopełniają całość przedstawionej przez Hume’a nauki o ludzkiej naturze. Tym samym zostaje ostatecznie dopełnione znaczenie, jakie posiadają obie interesujące nas kategorie. Przypomnijmy najważniejsze etapy opisu kategorii podmiotu. Na gruncie filozofii spekulatywnej wyłożonej w pierwszej części *Traktatu o naturze ludzkiej* pojęciu „tożsamości osobowej” nie odpowiada żadna jednolita i stała treść empiryczna. Na tym etapie można mówić albo o formalnym ujęciu „ja”

¹ *S*, s. 482.

² Ponieważ Hume’owska etyka, z także kwestia roli rozumu jest dobrze opisana w najnowszej literaturze polskiej dzięki pracom M. Rutkowskiego i M. Pyki, w rozdziale tym ograniczam się do przedstawienia zarysu koncepcji Hume’a, zwracając uwagę na prezentowaną przezeń *etykę* jako część nauki o ludzkiej naturze.

(jako warunku zrozumiałości doświadczenia), bądź o treściowym określeniu podmiotowego biegunu doświadczenia. Wraz z przeniesieniem zagadnienia do sfery uczuć okazuje się, że, że u podstaw rozumienia podmiotowości tkwi dynamika uczuć: na tym etapie rozważań mowa jest już nie o czysto formalnym „ja”, ale o „osobie”, zaś treści, do których odsyłałoby to pojęcie, wymagają uwzględnienia relacji międzypersonalnych².

Ponieważ na każdym z etapów filozoficznego opisu doświadczenia oba jego bieguny wzajemnie się uzupełniają, określenie podmiotu możliwe jest dzięki różnicującej roli dwóch fundamentalnych własności ludzkiej natury: przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego. Odpowiadają one za konstytuowanie się w doświadczeniu tych treści, które dla umysłu oznaczają odpowiednio świat niezależnie istniejących rzeczy oraz społeczność tworzoną wraz z innymi osobami. Rozumowaniu zarówno na temat „rzeczy”, jak i „osób” przysługuje status rozumowania jedynie „prawdopodobnego”: wykraczającego poza wiązanie samych idei wyobraźni.

Jak funkcjonuje kategoria „podmiotu” i „przedmiotu” w Hume’owskiej *estetyce* i *etyce*? W ramach filozofii praktycznej zagadnienie podmiotu należy ująć odmiennie niż w pierwszych dwóch księgach *Traktatu*. Treści, które umysł może podstawić pod pojęcie „osoby” są zmienne w czasie. Zmienność ta jest wpisana w społeczne funkcjonowanie osoby, gdyż znaczna część jej uczuć jest wyznaczona oddźwiękiem uczuciowym. Stąd analiza uczuć z konieczności prowadzi do takiego rozumienia podmiotowości, które jest całkowicie różne od tradycyjnego ujęcia, które, jak widzieliśmy np. w teorii Butlera, uznawało niezmienną podmiotowość w czasie.

¹ *TNL, Wstęp*, s. 6.

² W niniejszym rozdziale za podstawę analiz służy przede wszystkim *Traktat o naturze ludzkiej*, niemniej należy odnotować pewną zmianę stanowiska Hume’a w teorii moralności. W *Traktacie* pojęciem centralnym, wokół którego koncentruje się koncepcja etyki, jest oddźwięk uczuciowy. Tymczasem w *BZM* Hume podtrzymuje dotychczasowy pogląd na stosunek rozumu i uczuć, ale nie posługuje się już pojęciem *sympathy*, zastępując go pojęciem „ogólnej życzliwości” („*general benevolence*” – *EM*, s. 298). Można w tej zmianie upatrywać autopryskiej krytyki, a nawet odrzucenia teorii oddźwięku uczuciowego jako właściwej eksplikacji funkcjonowania uczuć moralnych (czyni tak M. Pyka, dz. cyt., s. 108). Hume pisze np., że „żadna siła wyobraźni nie potrafi przekształcić nas w kogoś innego ani sprawi, byśmy imaginowali sobie, iż utożsamiliśmy się z nim i sami zbieramy plony owych cennych cech, które doń należą. Gdyby zaś nawet rzecz taka była możliwa, nigdy wyobraźnia nie pracuje dostatecznie szybko, by w jednej chwili przenosić nas w z powrotem w naszą własną skórę i kazać nam tego kogoś kochać i szanować jako istotę od nas różną.” (*BZM*, s. 79). W przeciwieństwie do życzliwości szczegółowej (*particular benevolence*), która zależy od więzi łączącej osoby (co daje się opisać za pomocą zarzuconego w *BZM* pojęcia oddźwięku uczuciowego), życzliwość ogólna „opiera się przekonaniu o czyjejś cnoty, na przysługach, jakie nam ktoś oddał, lub na jakichś konkretnych z nim powiązaniach” (*BZM*, s. 155). Zasadnicza różnica pomiędzy poglądami Hume’a wyrażonymi w obu dziełach wygląda zatem następująco. W *TNL* Hume tłumaczy, że operacje wyobraźni i proces oddźwięku uczuciowego z zasady prowadzą do pojawienia się uczucia moralnego, kładzie przy tym nacisk na sam proces oddźwięku, nie zaś na jego efekty: w wypadku, gdy uczucia nie pojawiają się, dostępny opis procesu oddźwięku uczuciowego jest podsatwą dla określenia rozumowych reguł wydawania sądów moralnych. Natomiast w *BZM* Hume uznaje faktyczną dostępność owych uczuć (co do których „każdy może się przekonać na sobie samym” – s. 63), rezygnując z zaplecza teoretycznego, jakim posługuje się w *Traktacie*. M. Pyka zasadnie zauważa przy tym (s. 111), że zmiana ta nie pociąga za sobą dalszych konsekwencji dla teorii moralnej. Wydaje się również, że zmiana ta podyktowana jest przede wszystkim uproszczeniem, czy raczej ukazaniem wielu zagadnień od strony efektów ich funkcjonowania, niż od strony „systematycznej”. W obu tomach *Badań* Hume rezygnuje bowiem z tworzenia spójnego modelu ludzkiej natury (zawierającego kolejno definiowane pojęcia i zasady), w którym jednym z kluczowych pojęć jest właśnie „oddźwięk uczuciowy”.

Jeśli przypomnimy sobie obawy, z jakimi Hume publikował trzeci tom swego dzieła, poprzedzając je osobnym *Advertisement*, jeśli będziemy mieli na uwadze zarówno ataki Platoników z Cambridge skierowane w stronę filozofii Hobbesa¹, czy obawy, jakie wzbudził filozoficzny projekt przedstawiony przez Locke'a, łatwo zrozumieć, że obawy wzbudzały nie tylko ateistyczne konsekwencje wspomnianych doktryn, ale także wieszczony zagrożenie moralności. Wysilek Hume'a zmierza w kierunku stworzenia pozytywnej teorii moralnej, która będzie w pełni funkcjonalna pomimo rezygnacji z nieprawomocnych uroszczeń metafizyki.

Takiemu przedsięwzięciu służą dwa zabiegi Hume'a: na płaszczyźnie filozoficznej analizuje on funkcjonowanie doświadczenia po to, by określić praktyczny wymiar podmiotowości, w następnej zaś kolejności uzasadnia, dlaczego konieczne jest przejście do perspektywy zdroworozsądkowej, w której „podmiot” i „przedmiot” traktowane są jako niezależne substancje, nie zaś jako dwa bieguny jednego doświadczenia. W obu dziedzinach nauki o ludzkiej naturze: w *etyce* i *estetyce* Hume ukazuje w jaki sposób dochodzi do uznania tożsamości podmiotu oraz przedstawia właściwe rozumienie obiektywności.

5.2 Estetyka

Przywołany przez Hume'a na określenie jednej z części nauki o ludzkiej naturze termin *criticism* (w odróżnieniu od pojęcia „estetyka” (*aesthetics*)², odnosi się do teorii dzieł sztuki, w związku z tym uwagi na temat piękna przyrody zawarte w *Traktacie* nie należą do tej części nauki o ludzkiej naturze, o której Hume pisze we wstępie do tego dzieła. Podział rozważań na temat piękna na dwie części, poświęcone odpowiednio zjawiskom przyrody i dziełom sztuki, oraz skoncentrowanie się na analizie twórczości artystycznej nie wynika z pominięcia przez Hume'a problematyki piękna naturalnego, ale tkwi u podstaw całej rozwijanej nauki o ludzkiej naturze. Część pierwszą, odnoszącą się do piękna dzieł przyrody, która w stosunku do treści części poświęconej zjawiskom artystycznym ma charakter przygotowawczy, odnaleźć można w *Traktacie* (przede wszystkim w *TNL*, II, I, 8), problematyka dzieła sztuki jest tematem kilku esejów, przede wszystkim zaś pochodzącego z 1757 r. *Sprawdzianu smaku*³.

¹ Por. E. Cassirer, *Platonic Renaissance in England*, wyd. cyt., s. 217.

² Pojęcie „estetyka” jest nieco późniejsze od *Traktatu*, jego twórcą był niemiecki filozof A. G. Baumgarten autor dzieła *Aesthetica* (1750).

³ Warto zauważyć, że badacze opisujący teorię estetyczną Hume'a z reguły pomijają związek pomiędzy *Sprawdzianem smaku* a *Traktatem* (por. np. T. M. Costelloe, *Hume, Kant, and the Antinomy of Taste*, „Journal of the History of Philosophy” 2003, vol. 41, no. 2, J. Friday, *Hume's Sceptical Standard of Taste*, „Journal of the History of Philosophy” 1998, vol. 36, no. 4), w zasadzie jednak zgadzają się oni, że Hume'owska teoria estetyczna jest przedmiotem wzmiankowanego eseju. Pracą, która stara się ująć całościowo Hume'owską teorię uczuć, etyki i estetykę, jest przywoływana wcześniej praca J. Bailie *Hume on Morality*, wyd. cyt.

Chcąc naszkicować przyczyny nierozzerwalności obu zagadnień, musimy pamiętać, że czasy, w których powstawał *Traktat*, to okres rozkwitu badań estetycznych¹: na początku wieku Shaftesbury tworzy koncepcję pięknej natury, wskazując na idealny aspekt piękna, J. Addison pisze znany esej na temat przyjemności wyobraźni wskazując na wartości piękna, wzniosłości i nowości (*novelty*) krajobrazu, nieco później wzniosłość i piękno przyrody analizuje posługując się założeniami filozofii Locke'a E. Burke. Ślady lektury tych wszystkich dzieł można odnaleźć w pismach Hume'a². Uwaga, jaką filozof poświęca pięknu dzieła sztuki, z pewnością nie wynika z pominięcia szeroko dyskutowanych w jego czasach zagadnień, lecz znajduje usprawiedliwienie w filozofii Hume'a, dokładnie w próbie rozwiązania problemu powszechnej ważności sądów dotyczących piękna. Stąd o ile terminy „estetyka”, „estetyczny”, niefunkcjonujący jeszcze w brytyjskim języku pierwszej połowy XVIII wieku, można z dzisiejszej perspektywy zastosować do obu części tworzonej teorii, o tyle „*criticism*” trzeba odnieść tylko do treści wzmiankowanego eseju³.

U progu osiemnastego wieku Shaftesbury odkrywa specyfikę percepcji estetycznej: piękna nie należy wiązać z obiektywnymi cechami przedmiotu empirycznego, bowiem każda próba określenia tych cech prowadzi do arbitralnych rozwiązań. Piękno nie zasadza się zatem na pewnych jakościach

¹ Dokładniejsze określenie stanowiska Hume'a wobec estetyki możliwe byłoby poprzez ukazanie tej problematyki na tle sporów w burzliwie rozwijającej się estetyce brytyjskiej osiemnastego wieku. Należałoby wskazać na kwestie następujące.

1. Początkowo (*The Moralists* Shaftesbury'ego (1709), *The Pleasures of the Imagination* J. Addisona (...) *Inquiry Concerning The Origins of Our Ideas of Beauty and Virtue* Hutchesona (1725)) zwracano uwagę na wartości estetyczne dające się odnaleźć w przyrodzie, przy czym pojęcie *piękna* w odniesieniu zarówno do wartości estetycznych, jak i do etycznych – do wyraźnego podziału pomiędzy nimi doszło dopiero u Hutchesona. Również podziały w obrębie wartości estetycznych dokonywały się powoli. J. Addison rozróżniał co prawda piękno (*beauty*), wzniosłość (*sublime*), oraz nowości (*novelty*), jednak całkowite przeciwstawienie piękna i wzniosłości wiązało się z recepcją klasycznego dzieła Pseudo-Longinosa *O wzniosłości* i dokonane zostało przez J. Bailie (*On the sublime*, London 1747), przede wszystkim zaś E. Burke'a (dz. cyt.).

2. Na samym początku brytyjskiej estetyki odkryto konieczny warunek wydawania sądów estetycznych, jakim jest bezinteresowność. Odkrycie to, przypisywane Shaftesbury'emu, zaważyło na dalszych rozstrzygnięciach.

3. O ile pierwsi estetycy zwracali uwagę na piękno przyrody, o tyle uwaga, jaką darzyli dzieła sztuki nie prowadziła z reguły do usamodzielnienia się wartości artystycznych dających się odróżnić od wartości estetycznych właściwych przyrodzie. Pomimo prób zdefiniowania dzieła sztuki przez Shaftesbury'ego, jak i Burke'a, zainteresowania sztuką albo koncentrowały się albo na poszczególnych rodzajach sztuki (teoria malarstwa, rzeźby, poetyka), albo też pojmowano dzieło sztuki jako wtórne wobec dzieł natury.

4. Podstawowe problemy nurtujące estetyków dotyczyły możliwości obiektywności wartości estetycznych, natury smaku rozumianego jako dyspozycja do wydawania sądów estetycznych (racjonalizm, emocjonalizm, sensualizm).

Hume'owski *Sprawdzian smaku* wyrasta bezpośrednio z ówczesnych dyskusji. W przeciwieństwie do estetyków wcześniejszych, Hume'a interesuje przede wszystkim wartość dzieła sztuki. Termin *criticism* nieco na wyrost został przełożony przez Cz. Znamierowskiego jako „estetyka”, bowiem pojęcie angielskie odnosi się raczej do teorii dzieła sztuki, zaś zgodnie z pierwotnym znaczeniem pojęcia „estetyka”, obejmuje ona naukę o poznaniu zmysłowym, czy ogólniej o wartościach poznania zmysłowego, takich jak piękno, wzniosłość, malowniczość, czy wartości artystyczne. Na temat problemów podnoszonych przez osiemnastowieczną estetykę brytyjską zob. wspomniane prace S. Pazury, S. Morawskiego oraz A. Grzebińskiego, *Angielski spór o istotę piękna. Teorie estetyczne Shaftesbury'ego i Burke'a*, Toruń 2001.

² Zob. *TNL*, I, IV, 6, s. 357; II, I, 3, s. 27.

³ W mniejszym zakresie zagadnienie twórczości jest również przedmiotem innych esejów: *O doskonaleniu sztuki, O tragedii, O wrażliwości smaku i uczuć*. Na temat znaczenia terminu „estetyka” zob. przede wszystkim M. Żelaznego, *Źródłowy sens pojęcia 'estetyka'*, Toruń 1994, s. 8 nn.

zmysłowych, ale na specyficznym sposobie ich doznawania, który odróżnia bezinteresowne zmysłowe doświadczenie od doświadczenia wiążącego przedmiot empiryczny ze znaczeniem, które może mieć dla konkretnej osoby. W przeciwieństwie do oglądu bezinteresownego, doświadczenie „interesowne” zawsze odnosi się do przedmiotu jako niezależnej od doświadczenia rzeczy, która może być źródłem przyjemności bądź przykrości.

Z drugiej strony wymóg komunikowalności zasad piękna i konieczność odróżnienia tych przedmiotów, które dają specyficzną przyjemność estetyczną, od innych, będących źródłem odmiennych rodzajów przyjemności, dały bodziec do poszukiwania obiektywnych cech przedmiotów decydujących o uznaniu ich za piękne. Przykładem takich badań są *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna* E. Burke’a, w których piękno dotyczy zmysłowej przyjemności zasadzającej się na obiektywnych cechach przedmiotu. „Przez piękno – pisze Burke – rozumiem tę jakość lub te jakości w ciałach, przez które powodują one miłość lub jakąś namiętność (*passion*) do niej podobną.”¹

Interesującą nas różnicę stanowisk można ująć następująco: dla Shaftesbury’ego piękno jest podmiotowym sposobem doświadczania zjawisk, podczas gdy dla Burke’a termin „piękno” stanowi pojęcie, pod którym należy rozumieć zbiór poszczególnych doznań zmysłowych przynależnych przedmiotom (np. zapachu, koloru, smaku), którym towarzyszy zmysłowa przyjemność. W konsekwencji Shaftesbury uzależnia percepcję estetyczną od uczuć, ale przez to otwarty zostaje problem warunków określenia obiektywnego standardu smaku, możliwości oceny, która wykraczałaby poza indywidualne odczucie pojedynczej osoby. Możliwość ta prowadziła w dwóch kierunkach: postulatu możliwości określenia oceny stanu własnych uczuć (a więc wyodrębnienia specyficznych uczuć związanych z doznaniem estetycznym) (przez Shaftesbury’ego), bądź uzupełnienia tego postulatu próbą zracjonalizowania piękna poprzez formułę wielości w jednorodności (w teorii Hutchesona)².

Zdaniem Hume’a obie teorie rozwijają dwie zdroworozsądkowe tezy. Zgodnie z pierwszą, „każdy powinien przyjmować swoje własne odczucie (*sentiment*) nie usiłując normować także cudzych. Szukanie prawdziwego piękna czy prawdziwej brzydoty jest równie bezowocne, jak chęć ustalenia, co jest naprawdę słodkie, a co gorzkie”³. Przeciwno takiemu przekonaniu występuje inne, znajdujące tak samo oparcie w zdrowym rozsądku. „Jeśliby ktoś twierdził – czytamy w eseju Hume’a – że Ogilby jest równie genialnym i wykwinnym autorem, jak Milton, a Bunyan jak Addison, uważano by że broni czegoś równie niedorzecznego jak to, że kretowina jest równie wysoka jak szczyt Teneryfy lub że staw jest równie wielki jak ocean.”⁴ Z perspektywy filozofii Hume’a żadna z tez zdrowego rozsądku nie jest prawdziwa, zaś próby ich filozoficznego ugruntowania trzeba uznać za nieudane. To

¹ E. Burke, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. P. Graff, Warszawa 1968, s. 101.

² F. Hutcheson, *An Inquiry into the Origins of our of Beauty and Virtue*, London 1725, s. 17.

³ SS, s. 194.

⁴ Tamże, s. 194.

prawda, przyznaje on, że zjawisko piękna nie jest równoznaczne z biernie doznawanymi wrażeniami (konsekwentnie – nie jest impresją zmysłową). Gdyby tak było, nie zostałyby wytłumaczone istniejące rozbieżności smaku¹. Z drugiej strony racjonalne określenie piękna poprzez formułę pojęciową dawałoby możliwość wydawania sądów na temat piękna bez odwoływania się do doświadczenia – tak, jak czyni to Hutcheson uzasadniając, że ośmiokąt foremny jest piękniejszy od pięciokąta², co jest również sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem.

Na gruncie terminologii należącej do nauki o ludzkiej naturze należy w związku z tym wykazać, w jaki sposób „piękno” nie tylko odnosi się do pewnego uczucia (*passion* bądź *sentiment*, co zostało przewidziane we wstępnej prezentacji klas percepcji w *TNL*, II, I, 1), lecz może stać się podstawą sądu (*judgement*), z tym, że sądowi temu należy przypisać nie status sądu o stosunkach pomiędzy ideami, ale sądu w pewien sposób analogicznego do sądu o faktach. Sąd estetyczny musi być wydawany na mocy rozumowania „moralnego” czy też „prawdopodobnego”. Jak pisałem, problem ten postawiony jest w *Sprawdzanie smaku* i dotyczy możliwości rozstrzygnięcia o prawdziwości sądów o pięknie rzeczy, natomiast zawartość *Traktatu o naturze ludzkiej* to przygotowanie do przedstawionej tam procedury³.

5. 2. 1 Przedmiot oceny estetycznej: piękno i dzieło sztuki

Odpowiedź na pytanie o przedmiot oceny estetycznej wymaga krótkiego wprowadzenia. Określenie poszczególnych *passions* możliwe jest dzięki kojarzeniu wyobraźni oraz rozumieniu. Przypomnijmy, że analiza afektywnego aspektu doświadczenia pozwala uznać, że rozumienie uczuć polega na kojarzeniu percepcji w aspekcie zmysłowym wedle zasad przedstawionych w *TNL*, I, I, 5, a ponieważ każda percepcja posiada zarówno aspekt zmysłowy, jak i afektywny, możliwe jest skojarzenie również uczuć towarzyszących doświadczeniu zmysłowemu na zasadzie podobieństwa (*TNL*, II, I, 4). Wiemy już jednak, że kojarzenie impresji refleksywnych nie tylko pozwala ująć dwa doznania jako podobne na tyle, by określić je jednym pojęciem; ponieważ impresje są „płynne” (*TNL*, II, II, 6), kojarzenie to ma zarazem charakter różnicujący i pozwala zakreślić granice pomiędzy różnymi uczuciami poprzez odwołanie do funkcji rozumienia. Tymczasem, jak pisze Hume zarówno w *TNL*, jak i póź-

¹ Stąd również w sferze domysłu należałoby umieścić podjętą przez Burke’a próbę uzasadnienia różnic w ocenach estetycznych nawykiem oraz możliwość przeciwstawienia smaku naturalnego i wyuczonego (opartego na porównaniu)

² F. Hutcheson, *An Inquiry into the Origins of our of Beauty and Virtue*, wyd. cyt., s. 18.

³ Nawiązując do podjętego w pierwszym rozdziale niniejszej pracy problemu spójności myśli Hume’a wyrażonej w różnych pismach, zauważmy daleko idącą konsekwencję w określaniu piękna. Porównajmy następujące określenia piękna. W *Sceptyku* czytamy, że „nie ma nic, co by samo przez się było wartościowe czy bezwartościowe, pożądane czy nienawistne, piękne czy brzydkie, lecz (...) cechy te są wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć czy afektów” Dalej: „Piękno nie jest własnością koła. (...) Jest jedynie efektem, jaki figura ta wywołuje w umyśle którego szczególny mechanizm i struktura umożliwia takie przeżycia”([w:] *Eseje*, wyd. cyt., s. 125-6).

niejszych esejach, piękno ma podstawę w przyjemności¹. Procedura stosowana w *Traktacie* wymaga, by wstępnie definiowane terminy (takie jak *passion* i *sentiment*) ująć tak, by ukazać ich miejsce w całości funkcjonowania ludzkiej natury, wyznaczając przy tym udział poszczególnych funkcji doświadczenia, wreszcie, aby poddać je weryfikacji doświadczenia (określając, czy posiadają one znaczenie jako pojęcia derywowane od dostępnych umysłowi treści, czy też są pojęciami warunkującymi zrozumienie doświadczenia).

Określenie doznania przyjemności jako podstawy sądów estetycznych wymaga zatem wyodrębnienia specyficznych *pleasures* spośród wszystkich dostępnych przyjemnych doznań². Jak pamiętamy, w Hume'owskiej filozofii uczuć celowi temu służy zarówno kategoria *sentiments*, jak i określenie osobnej kategorii uczuć łagodnych (*calm passions*), wreszcie wskazanie pewnych uczuć przyjemności innych niż „przyjemności cielesne”, zgodnie z podziałem przeprowadzonym w *TNL*, II, I, 1 zaliczonych do impresji zmysłowych. Aprobata moralna i estetyczna jest doznaniem uczuciowym swoistego rodzaju zadowolenia³. Ujęcie tego doznania jako impresji refleksywnej w przeciwieństwie do przyjemności zmysłowej pozwala określić sposób jej powstawania, jako impresje refleksywne (określane też jako wtórne), powstają one z idei zmysłowych⁴. Opis funkcjonowania umysłu, odwołujący się do pojęć przyczyny i skutku w różny sposób wiązałyby oba rodzaje przyjemności z innymi percepcjami: przyjemność zmysłowa nie posiada dającej się określić przyczyny, co najwyżej analiza treści doświadczenia może wskazać na towarzyszące jej inne doznania zmysłowe (jak miękkość, ciepło czy kolor). Natomiast jak każda impresja refleksywna (wtórna), przyjemność związana z aprobatą moralną i estetyczną posiada dające się określić przyczyny. Innymi słowy prawidłowy opis związku pomiędzy percepcjami ukazywałby przyjemność zmysłową jako *towarzyszącą* innym impresjom zmysłowym (poprzez skojarzenie w oparciu o zasadę styczności w czasie i przestrzeni), podczas gdy przyjemność

¹ „(...) O pięknie zewnętrznym decyduje jedynie przyjemność.” (*TNL*, III, III, 1, s. 405).

² Por. następujący fragment: „(...) Piękno wszelkiego rodzaju daje nam swoistą rozkosz i zadowolenie; z drugiej strony *brzydota* wywołuje przykrość, w czymkolwiek by tkwiła, czyt ją widzimy w rzeczy żywej czy nieożywionej.” (*TNL*, II, I, 8, s. 39.)

³ *TNL*, III, I, 2, s. 262.

⁴ Ponieważ wcześniej podałem warunki, na których możliwe jest funkcjonowanie pojęcia przyczyny w opisie funkcjonowania aspektu afektywnego ludzkiej natury, w tym miejscu odwołania do przyczynowości nie opatruję już komentarzem i traktuję jako skrót myślowy. Rzecz jasna, rezygnacja z posłużenia się tym pojęciem przedstawiłaby ideę zmysłową jako *towarzyszącą* impresji zmysłowej, przez co można by odnieść wrażenie, że opis taki daje sprawozdanie z samego procesu doświadczenia, w odróżnieniu od wprowadzonych przez umysł zewnętrznych wobec niego pojęć. Zmiana ta dotyczyłaby tylko jednej z zasad kojarzenia (przyczyna i skutek) na inną (styczność w czasie i przestrzeni), zaś powstały opis nie byłby zrozumiały, bowiem określałby współwystępowanie rozmaitych percepcji, nie tłumacząc w wystarczający sposób ich związku (w szczególności niemożliwe stałoby się wyprowadzenie perspektywy potocznej z analizy filozoficznej). Zauważmy na marginesie, że wspomniane powyżej fragmenty *TNL* (II, III, 4, s. 145; II, III, 5, s. 148) nie odwołują się do pojęcia przyczynowości (Hume pisze w nich o *towarzyszeniu* uczucia i emocji) z tego prostego powodu, że „emocja” pełni rolę analogiczną do tej, którą pełni pojęcie idei przyczyny i skutku w analizie zmysłowego aspektu doświadczenia. Precyzyjnie rzecz ujmując: ponieważ każda percepcja posiada dwa aspekty – zmysłowy i refleksywny – „emocja” łączy uczucie nie tyle z innym uczuciem (pojęciem odnoszącym się do sztucznie wyabstrahowanego aspektu afektywnego), gdyż uczucia kojarzone są tylko ze względu na podobieństwo, ale z innymi percepcjami. W wymiarze zmysłowym kojarzenie to opisywane jest jako idea przyczyny i skutku, w wymiarze afektywnym – jako emocja.

będąca aprobatą byłaby *skutkiem* doznań zmysłowych (a takie powiązanie uznawane jest jako konieczne).

Dlatego określenie aprobaty jako samego tylko doznania przyjemności można uznać za skrótowy opis procesu wiązania pewnych percepcji. Wiązanie to jednak należy uzasadnić poprzez ukazanie powodów specyficznego określenia kojarzenia percepcji podczas wydawania oceny moralnej bądź estetycznej. Uzasadnienie to wyznacza zarazem specyfikę doświadczenia estetycznego.

Pochodzące z początku drugiej księgi *Traktatu* wyznaczenie uczuć łagodnych jako „poczucia piękna i brzydoty w działaniach, w utworach artystycznych i w przedmiotach zewnętrznych”¹ oraz terminy „piękno moralne” (*moral beauty*)² i „piękno zewnętrzne” (*external beauty*)³, które miałyby za swą podstawę mieć tylko przyjemność, sugerują, że jako piękne mogą być uznane zarówno rzeczy zmysłowe, jak i ludzkie charaktery. Zrównanie tych dwóch przedmiotów sądów aksjologicznych oznacza jedynie podobny sposób opisu procesu dokonywania oceny je wartościującej, wiemy bowiem, że w znaczeniu podstawowym ocena estetyczna może mieć dwa zasadnicze przedmioty: piękno przedmiotów przyrody oraz piękno rozumiane jako wartość artystyczna dzieła sztuki, zaś uznanie odmiennych rodzajów piękna sprowadza się do różnicy w rozumowaniu.

Piękno dzieł przyrody Hume utożsamia z użytecznością, co ma zastosowanie zarówno do roślin, zwierząt, jak i do ludzkiego ciała. „Człowiek – pisze – którego członki i cała postać zapowiadają siłę i aktywność, uważany jest za pięknego, choćby był skazany na dożywotnie więzienie. Wyobraźnia budzi pewien szereg uczuć, od których nasze poczucie piękna zależy w znacznej mierze.”⁴ Ocena wartości piękna przyrody musi opierać się na operacjach *understanding*, to znaczy musi podać pojęcie, któremu można podporządkować doznanie przyjemności. Pojęciem takim jest właśnie użyteczność: przyjemność związana zostaje z celowością formy przedmiotu, przy czym w odniesieniu do dzieł przyrody Hume nie podaje rozróżnienia celowości żywego organizmu i specyficznego celowości estetycznej. Staje się to w pełni możliwe dopiero w opisie oceny piękna przedmiotów artystycznych.

Pojęciem „dzieła sztuki” (*object of art*), „dzieła talentu” (*production of genius*) Hume posługuje się rzadko⁵, dużo częściej w *Sprawdżianiu smaku* Hume pisze o smaku i o pięknie, mając przy tym na myśli piękno dzieł artystycznych. O ile dzieło sztuki można uznać za pewien obiektywnie istniejący przedmiot poddany osądowi krytyka, o tyle piękno oznacza pewien rodzaj doznania właściwy dla percepcji estetycznej. Hume zauważa, że rozstrzygnięcie pozwalające zaliczyć pewną rzecz do dzieł sztuki wymaga określenia warunków uznawania przez umysł pewnych percepcji za korelaty pozaumysłowych, obiektywnie istniejących rzeczy. W przypadku dzieł sztuki warunki te są całkowicie odmiennie niż podczas określania obiektywnego statusu rzeczy na podstawie funkcjonowania przeświad-

¹ *TNL*, II, I, 1, s. 10.

² *TNL*, III, II, 6, s. 335, *TNL*, s. 579.

³ *TNL*, III, III, 1, s. 405, *THN*, s. 632.

⁴ *TNL*, III, III, 1, s. 409.

⁵ *SS*, s. 204, 205.

czenia, gdyż jak specyfiką rzeczy jest ich istnienie pozaumysłowe, tak wyróżniającą cechą dzieł sztuki nie jest materialna rzecz. Zgodnie z charakterem Hume'owskich badań uznanie obiektywnego statusu korelatów przedmiotów umysłu poprzedzone musi być określenie warunków, na których takie określenie jest możliwe. Do tej pory w ten sposób wyznaczone zostały rzeczy i osoby, u podstaw ich określenia leżały dwa kluczowe pojęcia: przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego, w *Sprawdzanie smaku* Hume określa warunki konstytuowania się dzieła sztuki. Dlatego punktem wyjścia jest stwierdzenie przez umysł pewnej percepcji przyjemności związanej z doświadczeniem estetycznym. „Piękno – czytamy w *Sprawdzanie smaku* – nie jest właściwością przedmiotów samych przez się; istnieje jedynie w umyśle, który je ogląda, a każdy umysł dostrzega inne piękno.”¹. Dlatego również analiza dzieła sztuki ustępuje miejsca zagadnieniu smaku, dzięki któremu można uznać pewną rzecz za dzieło sztuki. Jakkolwiek można wskazać na warunek konieczny uznania pewnego przedmiotu za dzieło sztuki, to jednak rozpoznanie dzieła sztuki różni się od jego oceny. Konstytutywną cechą dzieła sztuki jest celowościowe zorganizowanie tworzących je elementów, jednakże ocena jego wartości wymaga określenia uczuć, jakie ono wzbudza (czy lepiej: powinno wzbudzać) w odbiorcy. Zauważmy również, że swą celową organizacją części dzieło przypomina w pewnym sensie żywy organizm, bądź jakkolwiek przedmiot stworzony przez człowieka. Tym, co wyróżniałoby dzieło sztuki byłby konieczny, bezinteresowny sposób jego odbioru. Porównajmy dwa określenia dzieła sztuki, jakie Hume podaje w *SS*: „W każdym wybitnym dziele talentu istnieje wzajemne powiązanie i zgodność części. Piękna i brzydota nie zdoła ocenić ten, kto nie jest zdolny objąć myślą i porównać ze sobą wszystkich tych części.”² „Można zauważyć, że dzieło sztuki, jeśli ma wywrzeć odpowiednie wrażenie, musi być oglądane z pewnego punktu widzenia i nie może być w pełni oceniane przez kogoś, czyja *rzeczywista lub wyobrażona sytuacja* nie jest taka, jakiej wymaga dane dzieło.”³

Podstawowym problemem staje się dla Hume'a określenie funkcjonowania empirystycznego odpowiednika bezinteresowności estetycznej. Szkocki filozof prawdopodobnie uznałby, że Shaftesbury, który po raz pierwszy sformułował ten warunek doświadczenia estetycznego, nie przeprowadził szczegółowych badań doświadczenia. To jednak właśnie Shaftesbury sformułował tak istotną dla filozofii Hume'a tezę, że doświadczenie zmysłowe posiada zawsze, jak określam to w tej pracy, aspekt afektywny, a więc, że nie jest dane bezpośrednio doświadczenie zmysłowe pozbawione domieszki uczuć. Hume nie zgodziłby się jednak z zaproponowanym przez Shaftesbury'ego sposobem określenia własnych uczuć osoby określających jej charakter, a wpływających na wydawaną przez nią ocenę estetyczną. Shaftesbury pisze w *Liście o entuzjazmie*, że „nie w każdym usposobieniu zdolni jesteśmy do wydania sądu o rzeczach”⁴, lecz zakłada jednocześnie, że człowiek posiada możliwość oceny wła-

¹ *SS*, s. 194.

² *SS*, s. 205.

³ *SS*, s. 204, podkr. – A. G.

⁴ Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, [w:] *Standard Edition. Complete Works, selected Letters and Posthumous Writings*, ed. and transl. by G. Hemmerich and W. Benda, Stuttgart, vol. I, 1981, s. 320.

snego usposobienia i zauważa: „Nigdy nie możemy kontemplować niczego, co nas przerasta, jeśli nie jesteśmy w stanie wejrzeć w głąb nas samych i spokojnie ocenić usposobienia i namiętności naszego własnego umysłu.”¹

Temu rozstrzygnięciu Shaftesbury’ego sprzeciwia się Hume. Jego zdaniem uzyskanie obiektywnej oceny własnego usposobienia przez osobę nie jest możliwe bezpośrednio, lecz wymaga zapośredniczenia w ocenie dokonanej ze strony innych osób. Dlatego też właściwy „sprawdzian smaku” pozwalający ocenić zarówno kształt uczuć konstytuujących charakter osoby, jak i, w konsekwencji, możliwość oceny przez nią wartości dzieła sztuki, wymusza odwołania się nie tylko do tego, co nazywa on „własną sytuacją” krytyka, ale również do „wyobrażonej sytuacji”, w jakiej znajdowałby się idealny krytyk dzieła sztuki, który oceniałby je z całkowicie niezaangażowanego, bezinteresownego punktu widzenia.

Systematyczne badanie udziału poszczególnych funkcji doświadczenia w wydawaniu sądów estetycznych precyzuje znaczenie terminu „piękno” kolejno jako a) doznanie przyjemności, b) pewne uczucie (*sentiment*), c) przedmiot sądu grupy krytyków wydawanego w oparciu o reguły ogólne. W przeciwieństwie do dwóch pozostałych, trzecie i na gruncie filozofii Hume’a ostateczne określenie znaczenia pojęcia „piękno” nie jest przedstawione w *Traktacie* stając się przedmiotem analiz zawartych w *Sprawdzianie smaku*. przykrość

5. 2. 2 Warunki sądu estetycznego

Na pierwszy rzut oka tematyka estetyczna rozpatrywana jest przez Hume’a w sposób analogiczny do tematyki moralnej, co każe współczesnym badaczom łączyć te obie części filozofii¹. Czy jednak określenie warunków wydawania sądów moralnych i estetycznych niczym się nie różni? Wiele zdaje się wskazywać, że nie. Na początku *TNL*, II Hume utożsamia nawet piękno z cnotą (piękno może dotyczyć zarówno ludzkiego charakteru – w tym przypadku staje się synonimem cnoty (*virtue*) – lub rzeczy zmysłowych (piękno sensie ścisłym)). Obu rodzajom sądu towarzyszy uczucie (*sentiment*), którego opis wymaga odwołania się do pojęcia oddźwięku uczuciowego. Uczucie to musi zostać „skorygowane” poprzez wskazanie odpowiednich warunków, w jakich można wydać sąd. W obu przypadkach – sądów estetycznych i moralnych – zestaw reguł, które wyznaczają podmiotowe warunki wydania sądu, jest niemal bez zmian. Wreszcie zwieńczeniem obu teorii jest projekt idealnego obserwatora (w odniesieniu do ocen estetycznych – krytyka), wydającego bezinteresowny osąd.

Przywoływany już wcześniej fragment dotyczący oceny cnoty można by odnieść równie dobrze do estetyki: „Tylko wówczas, gdy rozważamy jakiś charakter w *sposób ogólny*, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego, jest on przyczyną takiego wzruszenia (*feeling*) czy uczucia

¹ Shaftesbury, *The Moralists*, wyd. cyt., s. 328.

(*sentiment*), które go czyni dobrym lub złym moralnie. Prawda, że te uczucia (*sentiments*), płynące z interesu i względów moralnych, łatwo pomieszać jedne z drugimi (...). Ale człowiek o subtelny uchu, który ma władzę nad sobą, może rozdzielić te uczucia i obdarzyć pochwałą to, co na nią zasługuje.”²

Pojęcie „piękno” pojawia się w *Traktacie* wraz z podjęciem tematyki uczuć łagodnych oraz podczas określania uczuć pośrednich. Już na samym początku drugiej księgi dzieła piękno zostaje odróżnione od cnoty. Przeprowadzając podział *passions* Hume pisze: „Impresje refleksyjne można podzielić na dwa rodzaje, a mianowicie na *łagodne* i *gwałtowne*. Do pierwszego rodzaju należy poczucie piękna i brzydoty w działaniach, w utworach artystycznych i w przedmiotach zewnętrznych. (...) Podział ten daleki jest od ścisłości. Uniesienia, jakie daje poezja i muzyka, często dochodzą do najwyższego natężenia; gdy tymczasem te inne impresje, właściwie zwane *uczuciami* (*passions*), mogą się przekształcać w emocję tak łagodną, iż stają się niemal niepostrzegalne.”³

Odróżnienie piękna i brzydoty „w działaniach” od piękna w „utworach artystycznych i przedmiotach zewnętrznych” zostaje doprecyzowane nieco dalej, gdy Hume odróżnia „cnotę i przywarę, rozważane w oderwaniu” oraz piękno i brzydotę, umiejscowione w rzeczach martwych” a także „biedę i bogactwo jakiejś innej osoby”⁴. Inaczej niż cnota, która odsyła do charakteru i może być rozważana w oderwaniu od zmysłowej warstwy doświadczenia, piękno dotyczy wyglądu zewnętrznego, co powoduje, że o ile wartość moralna jest przedmiotem uczuć łagodnych, o tyle piękno może być do nich zaliczone jedynie z pewnymi zastrzeżeniami. Jak bowiem pamiętamy, określenie uczuć jako łagodnych oznacza w Hume’owskim systemie pojęć możliwość określenia rozumowych reguł, które warunkują sąd wartościujący.

„Piękna, podobnie jak dowcipu, nie można zdefiniować, lecz tylko można je rozpoznać przez smak czy doznanie zmysłowe, możemy [stąd – A. G.] wyprowadzić wnioski, że piękno nie jest niczym innym niż kształtem, który daje przyjemność, brzydota zaś takim powiązaniem części, które daje przykrość. (...) Otóż jest pewne, że jeżeli nawet *moc* wywoływania przyjemności i przykrości nie stanowi istoty piękna i brzydoty, to doznania te są co najmniej nierozdzielne od tych cech i trudno jest nawet pomyśleć je w oderwaniu od tych doznań (*’tis even difficult to consider them apart*).”¹ Hume istotą piękna określa nie poszczególne wrażenia, ale moc wywoływania przez nie przyjemności. Tym samym piękno oznaczać może nie zmysłową impresję przyjemności, ale jej odrębny rodzaj. A zatem piękno jest tożsame bądź nie daje się rozważać osobno od uczuć: pewne impresje zmysłowe muszą być ujęte razem z towarzyszącą pewnemu doświadczeniu zmysłowemu impresją refleksywną. Podczas rozważania tylko pewnych impresji zmysłowych i impresji refleksywnych na płaszczyźnie indywidu-

¹ A. Savile, *Hume, Kant and the Standard of Taste*, [w:] *Kantian Aesthetics Pursued*, Edinburgh 1993, J. Bailie, dz.,... cyt.

² *TNL*, III, I, 2, s. 263.

³ *TNL*, II, I, 1, 1, s. 10, *THN*, s. 26.

⁴ *TNL*, II, II, 1, s. 80-1.

alnej niemożliwe jest wyodrębnienie specyficznych doznań decydujących o uznaniu przedmiotu za piękny. Wszelkie określenia piękna, które przedstawia *understanding* w odniesieniu do przyjemności, są jeszcze nieadekwatne: dlatego rozumowa odpowiedź na pytanie, jakie warunki musi spełniać przedmiot, aby można go uznać za piękny, prowadzą do utożsamienia piękna z użytecznością². Na tym etapie rozważań nie jest jeszcze rozpoznana specyfika doświadczenia estetycznego, możliwa zdaniem Hume'a przede wszystkim w odniesieniu do dzieł sztuki.

Drugi sposób określenia piękna pozwala umieścić doświadczenie estetyczne w perspektywie społecznej: zjawiska zmysłowe, które wzbudzają przyjemność, są rozpatrywane jako przedmioty dumy bądź miłości. Jak czytamy w *Traktacie*, „piękno, zręczność, zasługa, kredyt społeczny, zaszczyty krewnych starannie wystawia na pokaz człowiek dumny, jako jeden z najbardziej znacznych tytułów do swojej dumy”³. Takie ujęcie piękna jako przedmiotu dumy także nie umożliwia jeszcze wyodrębnienia przedmiotów które wywołują specyficzne doznanie estetyczne od innych przyczyn dumy. Stąd Hume może, przynajmniej do czasu pełniejszego uściślenia znaczenia pojęcia „piękno”, ujmować piękno albo jako uzależnione albo od pierwotnej konstytucji naszej natury, albo jako nawyk, albo jako kaprys⁴. „Kaprys” odpowiadałby ocenie, która dotyczy po prostu przyjemności wzbudzonej przez oceniany przedmiot. Oparte na nawyku określanie piękna doprecyzowuje doznawaną przyjemność jako pewien *sentiment*, ale jedynym potwierdzeniem wydawanej oceny jest współluznanie jej przez innych krytyków. Rozstrzygające może być dopiero wyznaczenie pierwotnej konstytucji ludzkiej natury, które w doświadczeniu piękna rozpoznaje udział wszystkich funkcji doświadczenia, w tym także rozumowania. Zrównanie piękna, użyteczności, rzadkości jako przedmiotów dumy nie jest zresztą czynione w celu objaśnienia zjawiska piękna, ale dumy jako jednego z uczuć gwałtownych. Przypatrzmy się uważnie następującemu fragmentowi: „własność wszelkiej rzeczy – czytamy w *TNL*, II, I, 10, a więc w rozdziale zawierającym analizę uczuć gwałtownych – która daje przyjemność przez to, że jest bądź użyteczna, bądź piękna, bądź też nowa, wywołuje również dumę dzięki podwójnemu powiązaniu stosunkami pewnych impresji i idei”¹

Gdy piękno rozpatrywane jest jako przedmiot uczuć gwałtownych, problem obiektywności sądów estetycznych w ogóle nie może jeszcze zostać postawiony. Istotna okazuje się inna cecha piękna: sądowi o pięknie towarzyszy uczucie gwałtowne takie jak dumna, pokora, miłość czy nienawiść, a zatem jedno z uczuć określonych mianem „pośrednich” – uczucia współdoznawane przez inne osoby. Nie oznacza to bynajmniej, że różne osoby doświadczając tych samych przedmiotów empirycznych muszą doznawać identycznych uczuć, ale uczucie, które może być przynajmniej komunikowane. „Niemał wszystkie rodzaje piękna wywodzą się z tego źródła – pisze Hume – choćby naszym punk-

¹ *TNL*, II, I, 8, s. 40-1, *THN*, s. 217.

² *TNL*, II, I, 9, s. 50.

³ Tamże, por. także *TNL*, II, I, 9, gdzie Hume pisze o zachwycaniu się „pięknem, pożytecznością i rzadkością” pewnych rzeczy (s. 50).

⁴ *TNL*, II, I, 8, s. 39

tem wyjścia była jakaś nie czująca nic i nieożywiona bryła materii, to przecież rzadko zatrzymujemy się na niej i nie przenosimy naszego wzroku na to, jaki wpływ ma ona na istoty doznające wrażeń i rozumne.”²

Dotychczasowa eksplikacja pojęcia piękna pozwala uznać, że duma, której przyczyną są przedmioty piękne, jest tym samym uczuciem, co duma, jaką wywołują przedmioty użyteczne³. Przypomnijmy jednak, że wcześniejsze określenie piękna nie pozwala rozważać uczucia odrębnie od związanych z nim jakości zmysłowych. Ustalenie to przypomina o wcześniejszym rozstrzygnięciu, zgodnie z którym uczucia i doznania zmysłowe określają dwa aspekty jednego doświadczenia. Jednak w przeciwieństwie do cnoty i przywary, które mogą być rozważane *in abstracto* (gdy doświadczenie zmysłowe pełni jedynie wstępną rolę pośrednika, jak widzieliśmy przy określaniu procesu oddźwięku uczuciowego, np. podczas ujmowania cech składających się na charakter jakiejś osoby), piękno odnosi się do zjawisk zmysłowych, które są źródłem przyjemności. Dlatego na drodze do wskazania specyfiki doświadczenia estetycznego Hume odwołuje się do tych przedmiotów, które stworzone są po to, by wzbudzać przyjemność estetyczną – do dzieł sztuki. Dopiero wypracowane na tej podstawie reguły sądów estetycznych można zastosować do wszelkich przedmiotów pięknych.

Uznanie, że istotą piękna jest moc wywoływania przez pewne doznania zmysłowe przyjemności bądź przykrości ponownie przywołuje wcześniejsze potoczne rozróżnienie obiektywności (doznań zmysłowych) i subiektywności (uczuc). Problem jest analogiczny do tego, który dotyczy aprobaty moralnej: jeżeli ocena zasadza się na uczuciu, jak odróżnić specyficzne uczucie przyjemności estetycznej od innych rodzajów przyjemności, które może wzbudzać przedmiot empiryczny?

„Różnica między sądem (*judgement*) a odczuciem (*sentiment*) jest, jak wiadomo, ogromna – czytamy w *Sprawdzianie smaku* – Każde odczucie jest słuszne, gdyż nie odnosi się do niczego poza sobą i jest zawsze realne, byleby tylko człowiek zdawał sobie z niego sprawę. Natomiast nie wszystkie sądy umysłu są prawdziwe: sądy bowiem dotyczą czegoś, co jest poza nimi, a mianowicie wypowiadają się jakiejś rzeczywistości; temu zaś sprawdzianowi nie wszystkie odpowiadają.”⁴

Zgodność pomiędzy rozstrzygnięciami, do których dochodzi w *Traktacie z treściami Sprawdzianu smaku* nie ogranicza się tylko do uznania piękna za pewnego rodzaju *sentiment*. Analiza doświadczenia przeprowadzona we wcześniejszym dziele prowadzi do uznania nierozzerwalności poszczególnych jego funkcji, zaś właściwym przedmiotem prowadzonych badań jest właściwa ich rola. Rozumowanie dotyczące piękna nie jest demonstratywne w rozumieniu podanym w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*. Co najwyżej znajomość reguł tworzenia dzieł, czy wyznaczających cechy pięknego przedmiotu może pochodzić z uogólnienia wcześniejszego doświadczenia, a tego rodzaju rozumowanie można określić jako prawdopodobne, dotyczące treści, które dla umysłu są faktami.

¹ *TNL*, II, I, 10, s. 55.

² *TNL*, II, II, 5, s. 123

³ *TNL*, II, II, 5, s. 124.

⁴ *SS*, s. 193.

Pamiętamy, że w konstytuowaniu w doświadczeniu „świata” udział rozumu sprowadza się do konstruowania spójnego powiązania pomiędzy dostępnymi treściami w oparciu o ideę przyczyny i skutku oraz reguły ogólne.

W odniesieniu do wartości estetycznych reguły te pozwalają odróżnić sąd (*judgement*) smaku od uczucia (*sentiment*), które towarzyszy wydawanej ocenie. Takimi regułami są zarówno reguły wyznaczone przez kanony sztuki, jak i rozumowe warunki obiektywności sądów estetycznych: prawidłowe funkcjonowanie organów zmysłów, subtelność wyobraźni, brak uprzedzeń, rozległe doświadczenie. Dlatego na podstawie tych reguł można mówić o ocenie wydawanej przez „sprawiedliwego krytyka” („*true judge*”). „O taki tytuł – pisze Hume – ubiegać się jedynie może głęboki umysł w połączeniu z subtelnością poglądów, wsparty o doświadczenie, udoskonalony przez porównanie i wolny od wszelkich uprzedzeń; dopiero *zgodny sąd* takich krytyków, gdziekolwiek są, jest rzeczywistym sprawdzianem smaku i piękna.”¹ A zatem poszukiwany sprawdzian smaku i reguły ogólne nie dotyczą samego ocenianego przedmiotu, ale również wyznaczają podmiotowe warunki wydania sądu: reguły te dotyczą nie tylko dzieła, ale także oceniającego go krytyka.

Łatwo dostrzec, że jakkolwiek reguły wyznaczające warunki sądu w stosunku do opinii wydawanych na podstawie *sentiment* pełnią rolę korygującą, to niezwykle trudno byłoby znaleźć potwierdzenie stosowania samych reguł w konkretnym przypadku, o czym wspomina zresztą sam Hume². O ile niektóre z reguł poddają się weryfikacji (np. prawidłowe funkcjonowanie narządów zmysłów), o tyle w przypadku innych trudno byłoby orzec, która z oceniających dzieło sztuki osób jest bardziej uprawniona do wydawania oceny. Spełnienie kryteriów uprawniających do miana sprawiedliwego krytyka może być zatem ocenione dopiero *post factum*, zaś rzeczywistym sprawdzianem okazuje się ani nie uczucie, ani nie indywidualna ocena spełnienia przez poszczególne osoby wspomnianych kryteriów, ale – jak właśnie czytaliśmy – dopiero zgodna opinia grupy osób. Jednakże powstanie całkowitej jednomyślności nie jest możliwe. Hume wskazuje na przynajmniej dwa powody powodujące różnicę zdań pomiędzy krytykami. Pierwszy z nich to różnica w charakterze osób wydających sądy, drugi zaś to odmiennosc rozmaitych kultur. Różnice te dotyczą jednakże nie warunku uznania pewnych przedmiotów za piękne, ale konkretnych uwarunkowanych w ten sposób sądów: „dwa źródła rozbieżności – czytamy w *Sprawdzianie smaku* – które wprawdzie nie wystarczają, aby zatrzeć granicę pomiędzy między pięknem a brzydotą, jednakże nieraz przyczyniają się do tego, że nasze pochwały lub nagany różnią się między sobą co do stopnia”¹. A zatem czym innym są jednakowe u wszystkich ludzi „zasady dobrego smaku”, czym innym zaś możliwość pełnego ich respektowania, czyli zdolność do wydawania sądu o dziełach sztuki i uznania własnych *sentiments* za wzorcowe.

Takie postawienie sprawy zdaje się jednakże przekreślać wszelkie próby stworzenia uniwersalnego sprawdzianu smaku. Właściwe *sentiments* towarzyszyłyby spełnieniu wszystkich ogólnych za-

¹ SS, s. 207.

² Tamże.

sad, jakim powinien podlegać sąd estetyczny, lecz wykazanie czy w rzeczywistości zasady są spełnione, byłoby niemożliwe. W przeciwieństwie do Shaftesbury'ego ostateczne kryterium sądów estetycznych nie może być nigdy dostępne pojedynczej osobie. Hume jest przekonany, że sprawdzian smaku istnieje, pozostając warunkiem rozstrzygnięcia o pięknie poszczególnych przedmiotów. Sprawdzian taki pełniłby rolę reguły formalnej, umożliwiającej dyskusję na temat pojedynczych dzieł sztuki.

Jeżeli poszukiwanym sprawdzianem smaku miałyby być całkowita zgoda krytyków uznających wyższość pewnego dzieła nad innymi, stanowisko Hume'a byłoby sceptyczne. Przyjemność, jaka wzbudzą dzieła sztuki zależy od charakteru krytyka: „jednemu podoba się wzniosłość, drugiemu – czułość, trzeciemu – szyderstwo. Jeden jest bardzo wrażliwy na błędy i niezmiernie dba o poprawność; inny znów ma żywe odczucie piękna i daruje dwadzieścia niedorzeczności i błędów dla jednego wzniosłego czy wzruszającego ustępu.”² „Natomiast jest rzeczą *prawie niemożliwą* – dodaje Hume zaraz – aby nas szczególnie nie pociągały dzieła odpowiadające właściwemu nam usposobieniu i dyspozycjom. Takie wyróżnianie dzieł jest nieuniknione i nie może być przedmiotem rozsądnej dyskusji, gdyż nie ma sprawdzianu, przy pomocy którego można by je rozstrzygnąć.”³

Zgodnie z wcześniejszym zastrzeżeniem, obserwacje czynione przez Hume'a są zdroworozsądkowe: o ile niemożliwe jest znalezienie krytyka, który oceniłby równie bezstronnie każdy rodzaj dzieła sztuki, o tyle rozsądnie byłoby powiązać możliwość wydawanych ocen z charakterem i uznać, że ocena wydawane byłaby przez niektórych krytyków na temat pewnych dzieł zgodnie z posiadanymi predyspozycjami wynikającymi z charakteru. „Narządy wrażeń wewnętrznych rzadko bywają tak doskonałe, by całkowicie odpowiadały powszechnym zasadom (*general principles*) i wywoływały uczucie (*feeling*) im odpowiadające. Narządy te bądź działają wadliwie, bądź też ulegają pewnym zaburzeniom; a wtedy wywołują uczucie (*sentiment*), które może się okazać błędne.”⁴

Hume nie twierdzi jednak, że przeprowadzenie tytułowego sprawdzianu smaku jest niemożliwe, zwraca jedynie uwagę na skomplikowany sposób, w jaki do niego dochodzi. Funkcjonowanie umysłu podczas wydawania oceny estetycznej można przedstawić w sposób następujący. Pewnym impresjom zmysłowym towarzyszy impresja przyjemności. W procesie oddźwięku uczuciowego uczucie to związane jest z „aktualnie daną” impresją własnego „ja”. Innymi słowy, dla *understanding* uczucie to staje się zrozumiałe o tyle tylko, o ile zrozumiałe będzie zarówno znaczenie, jakie posiada zarówno dla „ja” własnego, jak i dla innych osób. W ten sposób uczucie to związane jest z aprobatą bądź naganą ze względu na uczucia gwałtowne – oceniany przedmiot staje się przedmiotem dumy, pokory, miłości bądź nienawiści. W tym przypadku *sentiment* ma charakter dwubiegunowy – odnosi się zawsze do relacji pomiędzy własnym „ja” i innym „ja”, odsyłając do konkretnej sytuacji. Pojęcie „osoby” rozumienie odnosi do pewnego zespołu treści doświadczenia, które nie tylko muszą być uznane za odno-

¹ SS, s. 209.

² SS, s. 210.

³ SS, s. 210-211.

⁴ SS, s. 206-7

szące się do istniejących poza umysłem rzeczy, ale przede wszystkim do innych osób, w relacji do których oddźwięk uczuciowy pozwala ująć dynamikę uczuć w relacji zwrotnej¹. Relacja ta zawsze dotyczy różnych konkretnych osób posiadających indywidualne charaktery. Właściwe dla oceny estetycznej reguły ogólne mają na celu zniwelowanie owych różnic – wartość estetyczna może być rozumiana tylko poprzez odesłanie *understanding* do wyobrazonego idealnego krytyka, który oceniałby dzieło z całkowicie niezaangażowanego punktu widzenia. Różnorodne „zaangażowanie”, wypełniające formalnie ujęty oddźwięk uczuciowy konkretną treścią zależne jest od związków kojarzeniowych łączących poszczególne osoby. W wypadku oceny estetycznej proces kojarzenia powinien przebiegać dwutorowo. Po pierwsze – jako kojarzenie pomiędzy „ja” krytyka i „ja” idealnego obserwatora, czy „sprawiedliwego krytyka”, po drugie pomiędzy owym wyobrażonym krytykiem, a ocenianym przezeń dziełem. W tym ostatnim przypadku oddźwięk uczuciowy oraz *understanding* powinny przedstawić relację jako całkowicie wolną od partykularnego punktu widzenia, relacja ta powinna przedstawiać się tak samo dla wszystkich osób i całkowicie niwelować różnice pomiędzy partykularnymi *sentiments* doznawanymi przez różne osoby. Dzięki temu można odróżnić dwa rodzaje ocen: pierwszy biorący pod uwagę własne upodobania krytyka, i drugi, który przedstawia ocenę w pełni obiektywną, abstrahującą od tych upodobań.

Czy jednak druga z przedstawionych tu operacji wyobraźni i *reasoning* jest w ogóle możliwa? Odwołajmy się do przytoczonego wcześniej fragmentu *Traktatu*: ocena wartości estetycznej, podobnie jak ocena moralna, ujmowałyby swój przedmiot „w sposób ogólny, nie mając na widoku naszego własnego interesu określonego”. Taka jednak możliwość zostaje zarezerwowana dla „dobra moralnego”. W przeciwieństwie do niego ocena estetyczna prowadziłaby jedynie do kolejnych przybliżeń do obiektywności. Sąd estetyczny jest możliwy jedynie poprzez związanie wszystkich funkcji doświadczenia: zmysłowości (doznanie impresji zmysłowej), wyobraźni (doznanie uczucia przyjemności zarówno jako *passion*, ale także jako *sentiment*), *understanding* (posługiwania się terminami ogólnymi takimi jak piękno), wreszcie *reason* (wyznaczenia reguł wydawania sądu). Wahanie Hume’a, gdy pisze, że ocena dzieł, która nie uwzględnia subiektywnego usposobienia i dyspozycji krytyka, jest *prawie niemożliwa*, wynika z każdorazowego braku ostatecznej pewności, że doznawane uczucie adekwatnie odpowiada uczuciu, które *powinno być* wzbudzone przez piękny przedmiot. Lecz im bardziej bezinteresowna ma być wydawana ocena, tym istotniejsza jest rola rozumu: sprawdzianem całkowitej obiektywności sądu może być już tylko spełnienie reguł wydania sądu, nie zaś bezpośrednia, a nawet zapośredniczona *sympathy* i dokonywana z zewnątrz ocena uczucia.

Gdyby jednostronnie odczytywać ten aspekt teorii, który prawdziwość sądów estetycznych sprowadza do jednomyślnego werdyktu krytyków, przybrałaby ona postać współczesnych koncepcji (np. G. Dickie’go czy A. Danto) upatrujących warunku uznania wartości artystycznych *jedynie* w możliwym do osiągnięcia konsensusie krytyków. Taka interpretacja ujmowałaby jedynie tylko frag-

¹ Por. *TNL*, II, II, 5, s. 124.

ment przedstawionego przez Hume'a procesu wydawania sądów o pięknie. Choć zgoda krytyków okazuje się być ostatecznym potwierdzeniem poprawności sądów estetycznych, nie jest ona warunkiem jedynym. Spełnienie warunków bycia „sprawiedliwym krytykiem” ma zdaniem Hume'a prowadzić do coraz wnikliwszych ocen, których adekwatność w pewnym stopniu może być indywidualnie oceniona, bowiem „w rzeczywistości – pisze Hume – nawet w konkretnych wypadkach odnalezienie sprawdzianu smaku nie natrafia na tak wielkie trudności, jak zwykle się wyobrażać. (...) Choć rzadko spotyka się ludzi obdarzonych subtelnością smaku, z łatwością można ich odnaleźć w społeczeństwie, gdyż tęgim rozumem i zdolnościami górują nad resztą ludzkości. Pozycja, jaką zdobyli, czyni że żywe uznanie, z jakim witają dzieła talentu, udziela się innym i staje się powszechne.”¹ Trybunał krytyków, którzy oceniają dzieła sztuki, jest rodzajem instancji odwoławczej, do której werdyktów można sięgnąć, gdy ocena przedmiotu sprawia trudność. Kształcenie smaku estetycznego polegałoby na coraz większej samodzielności wydawanej oceny: osoba całkowicie niedoświadczona wydaje oceny, które każdorazowo trzeba by weryfikować w oparciu o werdykt krytyków, ale za to rezultatem kształtowania smaku byłaby w pełni samodzielna ocena, zgodna z takim werdyktem. Niemniej sprawdzianem ostatecznym poprawności sądów, do którego trzeba odwołać się w przypadkach wątpliwych, są rozumowe warunki wydawania sądu i zgodny werdykt krytyków.

Powróćmy do zarzuconej wcześniej kwestii możliwości objęcia prezentowaną teorią również przedmiotów przyrody. Widzieliśmy, że sądy o pięknie przyrody prowadzą do nieadekwatnych prób określenia specyfiki doświadczenia estetycznego, gdy *understanding* zrównuje piękno z użytecznością i celowością żywego organizmu. Projekt kształcenia „sprawiedliwego krytyka” ma za zadanie nie tylko wskazać na abstrakcyjne reguły ogólne, ale również na nawykowe kształtowanie wyobraźni, która ujmowałaby przedmiot z bezinteresownego punktu widzenia. Dlatego, o ile punktem wyjścia dla zdobywania przez krytyka doświadczenia powinny być klasyczne dzieła sztuki, których wartość została potwierdzona przez historię, o tyle krytyk posiadający w pełni ukształtowany smak, może wydawać sądy estetyczne nie tylko w odniesieniu do wybitnych dzieł sztuki, ale także do dzieł, których wartość nie jest jeszcze ustalona (i trudno powołać się na zgodny sąd krytyków), a także określać piękno przedmiotów przyrody. Jednakże w tym przypadku nie istnieje zdaniem Hume'a bezpośredni ostateczny sprawdzian poprawności wydawanej oceny.

5. 3 Rozumowanie a możliwość sądu moralnego

Przejdźmy do Hume'owskiej *etyki*. Jeden ze wzmiankowanych wcześniej fragmentów *Traktatu*, słynny przede wszystkim z gorących dyskusji, które wywołał pod koniec lat pięćdziesiątych ubiegłego

¹ SS, s. 208-9.

wieku za sprawą artykułu A. MacIntyre'a¹, może stać się punktem wyjścia do ukazania roli rozumowania w decyzjach moralnych.

„W każdym systemie moralności – zauważa Hume – z jakimi dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* i *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co się wydaje całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego. Ale autorzy zazwyczaj nie stosują tego środka ostrożności; uważam więc, iż trzeba go zalecić czytelnikom; i jestem przeświadczony, że ta drobna uwaga może poderwać wszelkie potoczne systemy moralności i że pozwoli nam zobaczyć iż rozróżnienie występku i cnoty nie opiera się jedynie na stosunkach między rzeczami zewnętrznymi i że nie postrzega go rozum (*is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason*).”²

Jeżeli dotychczasowa interpretacja znaczenia najważniejszych pojęć, których Hume używa w swym *Traktacie*, jest słuszna, końcowy fragment nie dotyczy zewnętrznych, pozaumysłowych rzeczy, których istnienie uwarunkowane jest *przeświadczeniem*, a relacje pomiędzy nimi ustalane są mocą rozumowania prawdopodobnego. Hume nie sprzeciwia się wyprowadzaniu wniosków dotyczących etyki w oparciu o znajomość faktów³. W przeciwieństwie do „rzeczy”, „przedmioty” mają charakter umysłowy, a rozumowanie, które do nich się ogranicza, jest demonstratywne. Hume sprzeciwia się zatem sprowadzeniu rozróżnień moralnych do tych operacji *reasoning*, które umożliwiają uzyskanie wiedzy pewnej w sposób matematyczny. A zatem albo rozróżnienie występku i cnoty nie jest rozumowe, albo musi w jakiś sposób przypominać rozumowanie „moralne”, choć reguły ogólne, które są właściwe dla wartościowania moralnego, różnią się od rozumowania dotyczącego faktów i istnienia. Przejście od „jest” do „powinien” jest niezrozumiałe nie dlatego, że „jest” wiąże dwa określenia pozwalając opisać pozaumysłową rzecz, a „powinien” odnosi się do całkowicie niezależnych od rzeczy tworzących „fakty”, ale dlatego, że spójka „jest” odnosi się w rozumowaniu, które ma jedynie charakter demonstratywny, do wiązania (*con-ceiving*) przedmiotów (*objects*), zaś „powinien” ma za swój

¹ A. MacIntyre, *Hume on „is” and „ought”*, „The Philosophical Review” 1959, no. 68. Stan dyskusji wokół tego fragmentu opisuje M. Uliński w artykule *Spór o słynny fragment „Traktatu o naturze ludzkiej” D. Hume’a*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 2-3

² *TNL*, III, I, 1, s. 259-260, *THN*, s. 521.

³ Czynniki tak w wielu miejscach *TNL*, III, chociażby uzasadniając powstanie reguł sprawiedliwości w *TNL*, III, II, 2: „Gdy więc ludzie mają dość doświadczenia, by dostrzegać, że bez względu na to, jakie mogą być konsekwencje poszczególnego aktu sprawiedliwości, dokonanego przez poszczególną osobę cały zespół działań dokonywanych w całej społeczności jest przecież nieskończenie korzystny dla całości i dla każdej jej części; wówczas nie potrzeba wiele czasu na to, by ustaliła się sprawiedliwość i własność.” (s. 296.)

przedmiot wartości (cnotę – *virtue*, i przywarę – *vice*), które konstytuowane są w obrębie społeczności i posiadają ważność wykraczającą poza doświadczenie indywidualnej osoby. Cytowany fragment przenosi rozważane wcześniej rozróżnienie dwojakiego funkcjonowania *reason* do sfery etyki.

Do tej samej kwestii Hume powraca w eseju *Sceptyk*. Co ciekawe, jego tematem jest argumentacja sceptyczna dotycząca rozumowego ustalania nie faktów i istnienia, czego mógłby oczekiwać czytelnik *TNL* i *BR* (oba dzieła zawierają taką właśnie argumentację), ale do orzeczeń moralnych. „Przy rozumowaniu – czytamy w eseju – umysł nie robi nic innego, jak tylko to, że dokonywa przeglądu przedmiotów (*objects*), jakimi zdają się być w rzeczywistości, nie do nich nie dodając ani nie odejmując.”¹

„Natomiast co do piękna, naturalnego, czy moralnego, przypuszcza się powszechnie, że władza, sława i zemsta nie są godne pożądaniami same przez się, lecz całą swą wartość biorą z budowy ludzkich namiętności, która skłania do takich dążeń. Natomiast co do piękna, naturalnego, czy moralnego, przypuszcza się powszechnie, że sytuacja jest odmienna. Sądzi się, że ta przyjemna wartość tkwi w przedmiocie (*object*), nie w przeżyciu (*sentiment*); a to tylko dlatego, że przeżycie (*sentiment*) nie jest tu dość żywe i gwałtowne (*turbulent and violent*), aby w wyraźny sposób można je było oddzielić od postrzeżenia przedmiotu.”²

Pamiętamy, że w rozdziale otwierającym drugą księgę *Traktatu* Hume wprowadza rozróżnienie pomiędzy uczuciami gwałtownymi i łagodnymi, przy czym kryterium tego podziału jest możliwość przedstawienia warunków oceny estetycznej i moralnej. Innymi słowy: Hume przyznaje rację potocznemu podziałowi pomiędzy podmiotowymi przeżyciami i przedmiotową ważnością sądów moralnych, lecz sprzeciwia się dotychczasowej eksplikacji tego podziału. Jak wiemy, rozumowanie demonstratywne, którego przykładem jest arytmetyka, ma za przedmioty percepcje zmysłowe (rozumowanie to poddane jest analizie w *TNL*, I, II), przez co rozumowanie ograniczające się do dostępnych umysłowi *objects* nie może być podstawą sądów moralnych. Dotyczyłoby ono w takim wypadku albo sądów arytmetycznych, albo indywidualnie danych treści afektywnych. W tym ostatnim przypadku właściwą nazwą na specyficzną przyjemność związaną z aprobatą moralną, byłby termin *passion*. Tymczasem w odniesieniu do tego doznania Hume konsekwentnie używa pojęcia *sentiment* sygnalizując tym samym, że opis funkcjonowania ludzkiej natury na płaszczyźnie moralnej musi uwzględniać proces oddźwięku uczuciowego, a także, jak widzimy, także rozumowanie. „Nawet tam, gdzie umysł działa sam i na podstawie przeżyć (*sentiment*) potępienia lub uznania ocenia jeden przedmiot jako brzydki i wstrętny, a drugi jako piękny i miły, powtarzam, nawet w tym wypadku cechy te nie są naprawdę w przedmiotach [*objects* – tj. nie odnoszą się do typowych przedmiotów rozumowania demonstratywnego – A. G.], lecz zależą wyłącznie o przeżyć (*sentiments*) umysłu, który potępia lub chwali.”³

¹ *Sceptyk*, [w:] *Eseje*, wyd. cyt., s. 124.

² Tamże, s. 125, *The Sceptic*, wyd. cyt., 1s. 100, podkr. – A. G..

³ Tamże, s.123, *The Sceptic*, s. 98.

Znaczenie używanych przez Hume'a pojęć należących do opisu doświadczenia jest trojokie: potoczne, właściwe dla potocznej angielszczyzny osiemnastego wieku (ale wtedy należy do opisu zdroworozsądkowego, zgodnie z określeniem znajdującym się w pierwszym rozdziale tej pracy), historyczne (gdzie opiera się na tradycji filozoficznej), przede wszystkim jednak systemowe – konstytuujące się w całości prezentowanej przez filozofii. Systemowy charakter rozstrzygnięć terminologicznych widać w chociażby w podanych przez Hume'a dwóch znaczeniach pojęcia *reasoning*, przez co sugerowane przez niektórych badaczy zawężenie roli i znaczenia rozumowania staje się mniej istotne. Skoro bowiem podstawowe znaczenie pojęcia należy do całości systemu, to o poprawności użycia świadczy spójność przedstawianych rozstrzygnięć, zaś znaczenie prezentowanego modelu ludzkiej natury dane może być tylko w postaci wniosków, które można wyciągnąć, gdy Hume'owską naukę przedstawi się wobec codziennej praktyki życiowej, co z kolei przewidziane jest przez Hume'a i odpowiada zestawieniu „filozoficznego” i potocznego opisu doświadczenia.

Takei ujęcie funkcji rozumowania pozwala raz jeszcze poddać krytyce prawomocność metafizyki, której sądy oparte są na pomieszaniu dwóch sposobów użycia rozumu. Pomieszczenie to jednakże nie ma jedynie charakteru teoretycznego, ale jak najbardziej praktyczny, związany chociażby z polityką. W króciutkim, wydanym w 1741 r., eseju *O zabobonie i egzaltacji* Hume pisze np. „Podobieństwo zabobonów długo łączyło Torysów, wyznawców kościoła anglikańskiego, z katolikami i skłoniło ich wspólnie do podtrzymywania przywilejów i władzy królewskiej; choć zdaje się, że ostatnio dowody tolerancji Whigów pogodziły katolików z tą partią.”¹ Właściwe rozpoznanie zakresu „rozumowania” pozwala zdaniem Hume'a wśród rozmaitych przekonań wydzielić te, które mają podstawę rozumową mogą stać się fundamentem etyki. Zarówno w przywołanym eseju dotyczącym zabobonu i egzaltacji, jak i w cytowanym wcześniej fragmencie na temat niemożliwości wyprowadzenia zdań dotyczących powinności z rozumowania demonstratywnego, możemy zauważyć znaną już nam z dotychczasowych części filozofii Hume'a korektę roli poszczególnych funkcji doświadczenia w stosunku do opisu potocznego prezentowanego za pomocą języka filozoficznego. Do tej pory widzieliśmy, że a) sądy egzystencjalne mają nieracjonalną podstawę, którą jest przeświadczenie i w pewnym specyficznym zakresie także oddźwięk uczuciowy, b) pojęcie woli należy zastosować do rozumowych wniosków dotyczących przyczynowego ciągu zdarzeń, nie zaś do dającej się uchwycić w doświadczeniu impresji refleksywnej. Tym razem wspomniane rozróżnienie pomiędzy pragnieniem władzy, sławy czy zemsty a pięknem moralnym bądź naturalnym zgodnie z wykładnią potoczną zasadzałoby się na różnicy uczuciem (impresją refleksywną jako *passion* bądź jako *sentiment*) i sądem (rozumowania opartego na percepcjach zmysłowych). Analiza filozoficzna przynosi jednakże rezultaty odmienne: zarówno uczucia nie są zrozumiałe dla osoby bez pośrednictwa rozumu, jak i podanie racjonalnych warunków sądu moralnego wcale nie oznacza, że sąd taki wyrasta z samego funkcjonowania *reason*.

¹ D. Hume, *O zabobonie i egzaltacji*, [w:] *Eseje*, wyd. cyt., s. 33.

Zasadnicze dwa argumenty, które podaje Hume za przeformułowaniem opisu doświadczenia, polegające na dokładnym wyrysowaniu granic rozumu są następujące:

- a) rozum odkrywa prawdę i fałsz, zaś sądów określających powinność nie można ująć w kategorii prawdy (*TNL*, III, I, 1),
- b) w przeciwieństwie do moralności rozum nie motywuje osoby do działania (*TNL*, II, III, 3, częściowo również III, I, 1).

Pierwszy argument sytuuje problematykę moralną na innej płaszczyźnie niż dwie wymienione dziedziny operacji rozumowania. „Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu – czytamy w *Traktacie – Prawda czy fałsz* polega na zgodności lub na niezgodności bądź z *realnymi* stosunkami, jakie zachodzą między ideami, bądź też z *realnym* istnieniem i faktami. Cokolwiek więc nie może wykazywać takiej zgodności albo niezgodności, to nie może być prawdą, ani fałszem i nie może być przedmiotem naszego rozumu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że nasze uczucia, akty woli (*volition*) i działania nie mogą wykazywać takiej zgodności albo niezgodności, są to bowiem pierwotne fakty i realności, samoistne same w sobie i nie tkwi w nich żaden stosunek do innych uczuć, aktów woli, i działań.”¹ Jak pamiętamy, prawdziwość orzeczeń w rozumowaniu demonstratywnym sprowadza się do relacji pomiędzy samymi pojęciami (a pewność zyskiwana jest dzięki *understanding* podstawiającemu treści pod pojęcia, w ostatecznym rozrachunku pewność dotyczy istnienia bądź nieistnienia w umyśle pewnych treści). Z kolei prawdopodobne rozumowanie dotyczące faktów odsyła zarówno do zmysłów, wyobraźni, *understanding*, jak i *reason*; wychodziło od zmysłowej pewności zjawiania się pewnych treści, a kończyło na spójnym, gwarantowanym ogólnymi regułami rozumowania, obrazem świata. W przypadku rozumowania prawdopodobnego przeświadczenie stanowi „instynktowny” warunek powstania relacji przedmiotowo-podmiotowej, a na dalszych etapach rozumowania przeciwstawienie człowieka i świata.

Wydając sądy moralne umysł nie ma do czynienia ani z percepcjami zmysłowymi, ani rzeczami, które tworzą świat. *Sentiments*, które stanowią podstawę osądu moralnego, nie są ani zmysłowymi przedmiotami, które mogłyby posłużyć umysłowi za materiał do rozumowania demonstratywnego, ani rzeczami fizycznymi, które umysł mógłby powiązać w fakty. W tym ostatnim wypadku można by co najwyżej mówić nie o zastanym stanie rzeczy, ale o pewnym stanie, którego wyobrażenie może nakłonić osobę do takiego działania, które doprowadziłoby do zaistnienia owego stanu rzeczy².

¹ *TNL*, III, I, 1, s. 245, *THN*, s. 510.

² „Weźmy jakieś działanie, co do którego panuje zgoda, iż jest występne; na przykład: rozmyślne morderstwo. Zbadajcie to działanie we wszelkim możliwym oświetleniu i zobaczcie, czy możecie znaleźć taki stan faktyczny, czy też takie istnienie realne, które byście nazwali *występkiem*. Jakkolwiek rzecz ujmiecie, to znajdujecie tylko pewne uczucia, motywy, akty woli i myśli.” (*TNL*, III, I, 1, s. 258.) Fragment ten zawiera dwa sposoby opisu doświadczenia: potoczny (gdyż eksperyment myślowy skierowany jest do czytelnika stojącego „na zewnątrz” teorii Hume’a) i filozoficzny (bowiem eksplikacja następuje w obrębie przedstawianej teorii), stąd pojawia się zarówno potocznie rozumiane pojęcie „rozmyślnego morderstwa” czy „myśli”, jak i należący do filozoficznego zestawu pojęć „motyw”.

Rozum może mieć pośrednio wpływ na działania: orzekając istnienie bądź nieistnienie rzeczy, które mogą być przedmiotami uczuć, albo też przedstawiając łańcuch rozumowania przyczynowo-skutkowego, który może doprowadzić do zaspokojenia pragnienia. Czynnikiem motywującym do działania są zdaniem Hume'a uczucia, zaś błąd rozumowania potocznego dotyczącego moralności można uznać za odwrotność błędu powstałego podczas określania źródeł znaczenia pojęcia woli – motywacja, która na pierwszy rzut oka wydaje się być funkcją odwołującego się do danych zmysłowych rozumu, wymaga w rzeczywistości opisu afektywnego aspektu doświadczenia.

Skoro niezrozumiałe jest wyznaczenie znaczenia wartości na podstawie relacji ustalanych w obrębie przedmiotów umysłu, konieczne jest zarówno odnalezienie niedającego się sprowadzić do czynności rozumowania demonstratywnego odpowiednika przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego umożliwiających rozumowanie dotyczące odpowiednio faktów i osób, a także zrekonstruowanie procesu rozumowania podczas wydawania sądów dotyczących wartości moralnych. Chodzi o zmysł moralny, pojęcie zaczerpnięte z filozofii Hutchesona. Choć występuje w tytule jednego z rozdziałów *TNL* (III, I, 2), Hume posługuje się nim bardzo rzadko¹, co wynika z dokładniejszej niż przeprowadzona przez Hutchesona analizy tego pojęcia (*TNL*, III, I) prowadzącej do ukazania współdziałania rozumu i uczuć w ocenie moralnej.

5. 4 Pozytywny projekt sądu moralnego w Hume'owskiej *etyce*.

Dla *etyki* (rozumianej jako część nauki o ludzkiej naturze) bezpośrednie znaczenie mają przede wszystkim następujące dotychczasowe rozstrzygnięcia:

- a) dotyczące tożsamości osoby („ja” rozumiane jako wiązka percepcji oraz „ja” jako dana zawsze intymnie impresja refleksywna), teoria dotycząca tożsamości osobowej zostaje przez Hume'a wykorzystana po to, by można wśród owej wiązki określić stale cechy wyznaczające charakter,
- b) niemożliwość wskazania na jakąkolwiek bezpośrednią treść empiryczną, którą można by podstawić pod pojęcie woli (*will*)
- c) ustalenie zakresu funkcjonowania rozumu (*reason*) oraz uczuć (*passions*)

¹ Pojęcie to pojawia się także w *TNL*, III, III, 1, s. 405, 413. Hume wspomina tam o podanym wcześniej „wyjaśnieniu poczucia moralnego (*moral sense*)”, które charakteryzuje się „ostateczną oczywistością”. Wyodrębnienie przez specjalnego „zmysłu moralnego” odpowiedzialnego za ocenę moralną wiązało się z pasywnością (niezależnością od woli) doznania przyjemności tożsamej z rozpoznaniem cnotliwego charakteru uczynku (stąd pojęcie „zmysłu”), a także z niezależnością od zmysłów zrewnętrnych (i określenie tego „zmysłu” mianem „wewnętrzny”). Hutcheson określa „zmysł moralny” jako „niezależne od naszej woli” (*An Inquiry into the Origins of our of Beauty and Virtue*, wyd. cyt., s. 113) „pewne wyznaczenie naszego umysłu do tego, aby dane mu były miłe idee uczunków, gdy tylko można je zaobserwować, wcześniejsze od jakichkolwiek opinii na temat korzyści bądź niekorzyści, jakie mogą nam przynieść. Cieszy nas wtedy jedynie ich regularna forma czy harmonijny układ, choć nie posiadamy żadnej wiedzy o matematyce, nie upatrujemy też w owej formie żadnej korzyści, ani układu innego niż ten, który daje bezpośrednią przyjemność.” - tamże, s. 135..)

- d) wprowadzone wcześniej pojęcie „oddźwięku uczuciowego” oraz wyodrębnienie szczególnych uczuć zwanych *sentiments* i wydzielenie osobnej kategorii uczuć łagodnych.

Pamiętamy z rozdziału poprzedniego, że przyjemność i przykrość związane z aprobatą moralną bądź wartościowaniem estetycznym nie są przyczynami oceny moralnej, ale jej skutkami. Na początku *TNL*, III, III, 1 Hume przypomina, że określenie działania jako występnego bądź cnotliwego musi odnosić się do tych „własności i rysów” charakteru, które można uznać za trwałe¹. Odrzucona przez Hume’a (w *TNL*, I, IV, 5-6; II, I, 11) metafizyczna koncepcja substancjalnego podmiotu zakłada – przynajmniej w teorii – możliwość określenia sprawstwa czynów przez wskazanie na tożsamy ze sobą podmiot. Stosowana przez Hume’a eksperymentalna metoda badań wykazuje jednak czysto konceptualny charakter tego, co racjonalistyczna metafizyka określała jako „substancję”. W wymiarze spekulatywnym² pierwsze dwie księgi przeformułują problematykę podmiotu w taki sposób, by poprzez pojęcie przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego było możliwe określenie wiązania empirycznych treści, które w doświadczeniu można by uznać za podmiotowe. Jednakże odrzucenie pojęcia „substancji myślącej” ze względu na jego nieempiryczny charakter, na płaszczyźnie praktycznej dokonywane jest z nieco innych względów. Metafizyczny postulat substancjalnego podmiotu wraz z racjonalnym określeniem powinności moralnych nie wyjaśniają zdaniem Hume’a przejścia pomiędzy poziomem teorii filozofii praktycznej, a codzienną praktyką – tworzona na ich podstawie teorie mają charakter normatywny, lecz nie opisują codziennego funkcjonowania moralności w społeczności. Dlatego przechodząc do tej części *etyki*, którą można by nazwać jej częścią „pozytywną”, Hume określa warunki możliwości określenia tych treści doświadczenia, które w wymiarze praktycznym pełniłyby funkcję analogiczną do tożsamej ze sobą w różnych momentach czasu substancji myślącej. Jednakże rozwiązanie spełniające wymogi filozofii eksperymentalnej dowodzi również niemożności sposobu wskazania w treściach doświadczenia znaczenia pojęcia podmiotu – zawarta w *TNL*, II, III analiza pojęcia woli dowodzi, że pojęciu temu nie odpowiada żadna bezpośrednia percepcja, skoro samorzutność działania osoby nie jest jej dana w żadnym akcie introspekcji.

Pojęcie „podmiotu” okazuje się empirycznie „puste” (jest jedynie pojęciem założonym w celu filozoficznego objaśnienia procesu poznawczego w zgodzie z naturalnym nastawieniem), pojęcie „ja” wyznacza zaledwie formalny stosunek percepcji wyznaczających podmiotowy biegun doświadczenia, natomiast pojęciu „osoby” odpowiada ciąg percepcji zarówno o charakterze zmysłowym (bezpośrednie dane zmysłów, wspomnienia i wyobrażenia), jak i refleksywnym – uczuć w większości zapośredniczonych oddźwiękiem uczuciowym (ich opis wymaga uwzględnienia tych danych doświadczenia, które *understanding* może uznać za inne osoby). Tak więc pojęcia odnoszące się do tego, co nazwalismy podmiotowym biegunem doświadczenia określają albo czysto formalny sposób wyznaczania

¹ *TNL*, III, III, 1, s. 397.

² *TNL*, III, I, 1, s. 243.

poszczególnych percepcji (w zależności od sposobu eksplikacji: potocznej bądź „filozoficznej” są to odpowiednio „podmiot” i „ja”), albo stanowią ich wiązkę. W tym ostatnim przypadku na płaszczyźnie teoretycznej chodzi o pojęcia: „umysłu” (w ujęciu potocznym), w ujęciu „filozoficznym” zaś o „rozum” („*understanding*”), pojęcie rozumiane zgodnie ze sposobem użycia w tytule pierwszej księgi *Traktatu*. Pod żadne z nich nie można podstawić trwałych i niezmiennych treści, takich, które nadawałyby znaczenie odpowiadające racjonalistycznej koncepcji „substancji myślącej”.

Dlatego jedynym przedmiotem oceny może być nie abstrakcyjne pojęcie „podmiotu”, ale „charakter” obejmujący treści dane w doświadczeniu (tworzące wiązkę percepcji). Nie wszystkie jednak, a jedynie te, które można uznać za trwałe – pamiętamy przecież, że poszukiwane znaczenie pojęcia tożsamości osobowej doprowadziło nie do odkrycia tożsamości w sensie ścisłym, lecz do potwierdzenia ciągłości treści doświadczenia. Skoro, jak wykazane zostaje w *TNL*, III, I, 1, rozróżnienia moralne nie mogą być dokonywane mocą *reason* (a więc funkcji odwołującej się za pośrednictwem *understanding* do wyobraźni jako władzy – zmysłowych – idei), zaś „etyka” ma być zrozumiała na gruncie całości nauki o ludzkiej naturze¹, jedynym sposobem zrozumiałego przedstawienia problematyki moralnej jest odesłanie do sfery afektywnej – dlatego przygotowaniem do jej podjęcia jest rozstrzygnięcie pytania „czy cnotę i przywarę rozróżniamy za pomocą naszych idei, czy impresji i czy na tej podstawie orzekamy, że jakies działanie jest godne nagany, czy pochwały”². Wraz z określeniem moralności jako „rzeczy znacznie bardziej odczucia [*feeling* – A. G.] niż sądu”³, Hume odwołuje się do ustaleń zawartych w *TNL*, II po to, by we właściwy sposób określić udział poszczególnych funkcji doświadczenia w wydawaniu sądów moralnych, a dzięki temu unikając błędów koncepcji racjonalistycznych. Zgodnie z treścią *Traktatu* nie można całkowicie oddzielić zmysłowości od refleksywności – oba aspekty opisują jedno doświadczenie, a podział obu aspektów wprowadzony zostaje tylko dla przedstawienia go w sposób zrozumiały dla umysłu. Jak czytamy, moralność jest *znacznie bardziej* – nie zaś *wyłącznie*, rzeczą odczucia niż sądu. W ten sposób zawartość trzeciej księgi *Traktatu* wypełnia naukę o ludzkiej naturze w tych miejscach, w których księgi wcześniejsze jedynie sygnalizowały konieczność dalszej eksplikacji doświadczenia – chodzi tu przede wszystkim o wydzielenie uczuć łagodnych w *TNL*, II, I, 1 oraz o uznanie rozumu za łagodne poruszenia umysłu (*TNL*, II, III, 8).

Drugim oprócz „charakteru” pojęciem należącym do opisu przedmiotu oceny moralnej jest „motyw”. Jest ono związane z wcześniejszym terminem przynależnym do opisu afektywności – z „emocją”. Świadczy o tym zarówno podobna etymologia (od łac. *motus*), jak i podobny sposób jego funkcjonowania w przedstawionym przez Hume’a pojęciowym modelu natury ludzkiej. W przeciwieństwie do „uczucia” „emocja” jest pojęciem nie odwołującym się bezpośrednio do treści doświad-

¹ *TNL*, III, III, 1, s. 241.

² *TNL*, III, I, 1, s. 242-3. Precyzyjniej można by powiedzieć, że rozstrzygnięcie to dotyczy możliwości ujęcia treści doświadczenia „jako idei” (i wyprowadzania wniosków za pomocą *reasoning* – czy byłyby to wnioski „demonstratywne” (dotyczące porównywania percepcji), czy opierałyby się na „dowodzeniu moralnym” dotycząc faktów), czy też takiego aspektu doświadczenia, który umysłowi nie jest dostępny w postaci idei.

³ *TNL*, III, I, 2, s. 260, *THN*, s. 522.

czenia, lecz terminem umożliwiającym zrozumienie jego dynamicznego, procesualnego charakteru i pozwala połączyć percepcje w sposób wyznaczony przez *understanding* i *reason*. Podobnie w filozofii Hume'a funkcjonuje „motyw”. „Motyw” łączy pojęcia „charakteru” i „okoliczności” po to, by w rozumowaniu mogło zostać pojęte działania osoby. „Nasze działania pozostają w stałym związku z naszymi motywami, z usposobieniem, z okolicznościami, w których się działa”¹ – pisze Hume i dodaje, że „nie ma powiązania (*union*) bardziej stałego i pewnego niż powiązanie pewnych określonych działań z pewnymi określonymi motywami i charakterami”². Należy jednak wyjaśnić, że zamiar Hume'a udowodnienia na podstawie doświadczenia tego powiązania (a nawet jedności – *union*) odnosi się nie do potocznego doświadczenia, opisywanego w języku potocznym, ale do prezentowanej przez Hume'a filozoficznej eksplikacji doświadczenia.

Odwołanie do charakteru i motywu sygnalizowane jest już w częściach *TNL* pochodzących z książki poświęconej uczuciom i wiąże się bezpośrednio z przedstawioną tam analizą pojęcia woli (*will*). Jak wiemy, analiza ta prowadzi do uznania, że pojęcie to nie odnosi się do impresji refleksywnej, ale jest rozumowym wnioskiem z doświadczenia, który pewne zdarzenie umieszcza w ciągu przyczynowo-skutkowym, wiążącym wszystkie fakty składające się na świat. Takie rozumienie pojęcia woli pozwala zarówno pogodzić metafizyczne przeciwstawienie wolności i konieczności oraz ukazać działania osoby w perspektywie zdroworozsądkowej, uznającej obiektywny status zarówno osoby, jak i świata, w którym dokonuje ona czynów.

Określenie motywów wyznaczających postępowanie możliwe jest jedynie wtórnie jako operacja rozumowa (a więc treść określona jako motyw jest wyznaczona procesem nie ujmowania, ale pojmowania – *conceiving* – jako zespół rozmaitych percepcji), bowiem bezpośrednim czynnikiem motywującym są uczucia. Te jednak muszą być pojęte jako motyw – powiązane zarówno z czymś czynem, jak i z jego okolicznościami i charakterem. „Kto z jakichkolwiek motywów zdecydował wykonać jakieś działanie – zauważa Hume – ten z natury rzeczy łatwo przyswaja sobie każdy inny pogląd czy motyw, który może umocnić tę decyzję i dać jej autorytet wpływ na umysł. Ażeby się umocnić w jakimś zamiarze, szukamy motywów, wpływających z interesu, z poczucia honoru czy obowiązku.”³ Powiązanie motywów z działaniem wyznaczone jest poprzez odwołanie do idei przyczyny i skutku gwarantując zrozumienie i pewność analogiczną do pewności praw Newtonowskiej fizyki⁴.

¹ *TNL*, II, III, 1, s. 170.

² Tamże, s. 174, *THN*, s. 448.

³ *TNL*, II, II, 9, s. 147.

⁴ Porównajmy dwa inne, istotne fragmenty. „To samo stwierdzone w doświadczeniu powiązanie ma ten sam wpływ na umysł, bez względu na to, czy rzeczami powiązаныmi są motywy, akty woli i działania, czy też kształt i ruch.” (*TNL*, II, III, 1, s. 178.)

„Gdy już dokonamy jakiegoś działania, to chociaż przyznajemy, że wywarły na nas wpływ pewne względy i motywy, niemniej trudno nam jest przekonać samych siebie, iż rządziła nami konieczność i że całkiem niemożliwą było dla nas rzeczą, byśmy byli uczynili co innego, idea konieczności, zdaje się mieścić w sobie coś z siły, przemocy i przymusu, których działając nie czujemy. (...) Możemy sobie wyobrazić, iż czujemy wolność w nas samych; *widz natomiast może zazwyczaj wywnioskować nasze działania z naszych motywów i z naszego charakteru; gdzie zaś tego nie może, tam wnioskuje ogólnie, iż mógłby, gdyby znał dokładnie wszystkie elementy skła-*

Jak wygląda rozumowanie określające motywację czynów? Rozpatrzmy dwie sytuacje: rozumienia własnego postępowania oraz rozumienia czynu dokonywanego przez kogoś innego. W przypadku pierwszym rozumowanie wiąże percepcje zmysłowe (przedstawiające ów czyn), dane wraz z pewnym uczuciem, które kojarzone są z podobnymi przywołanymi z pamięci doświadczeniami, co pozwala zrozumieć znaczenie uczucia (na zasadzie podobieństwa kojarzone są poszczególne impresje refleksywne, a dokładnie: kojarzone są zarówno idee zmysłowe, wraz z którymi dana jest impresja refleksywna). Zarazem wymóg zrozumiałości opisu doświadczenia jako opisu zdroworozsądkowego (mówiącego o osobie i dokonanych przez nią czynach jako faktach tworzących świat – nie tylko jako o przedmiotach umysłu) wymusza powiązanie przedmiotów w ciąg przyczynowo-skutkowy. Dlatego rozumowanie polega w tym przypadku na znalezieniu takiego ciągu przedmiotów, które w ten sposób można powiązać, nie naruszając przy tym dotychczasowego spójnego obrazu świata (respektując tym samym reguły ogólne opisane w *TNL*, I, III, 15). Percepcjami tymi mogą być zarówno te, które konstytuują świat przyrody, jak i percepcje, które składają się na czyjś charakter. W przypadku pierwszym rozumowanie nie łączy ciągu faktów z czyimś sprawstwem (skojarzenie za pomocą przyczyny i skutku poszczególnych percepcji nie jest zrozumiałe – nie powstaje nawykowe połączenie wynikające z powtarzalności pewnych cech decydujących o uznaniu pewnych cech charakteru za stałe). Opisując w ten sposób rozumowanie pozwalające zrozumieć postępowanie, Hume unika metafizycznego (substancjalnego) przeciwstawienia wolności umysłu i konieczności świata rzeczy, wskazuje przy tym, że w przypadku, gdy rozumowanie wiąże czyjś charakter z motywem czynu, wiązanie to, zawierające w sobie konieczność właściwą światu rzeczy, prowadzi do określenia, że ostateczną dającą się wskazać przyczyną zaistnienia czynu była czyjaś wola. W sytuacji, gdy sięgam po szklankę z wodą i pragnę wytłumaczyć sobie powody tego działania, poszukuję jego motywów – gdy jest to pragnienie, mogę wiązać ten czyn z wiedzą z zakresu fizjologii i rozwijać ciąg przyczynowo-skutkowy, który doprowadził w ostateczności do sytuacji, gdy wyciągam rękę po stojącą przede mną szklankę. Jeśliby jednak powodem sięgnięcia po tę szklankę miałby być swobodny akt wyboru (kaprys), ciąg rozumowania kończy się na wskazaniu na moją osobę jako na ostateczną dającą się uchwycić przyczynę tego aktu.

Tego rodzaju rozumowanie napotyka jednak zdaniem Hume'a na dwa zasadnicze ograniczenia. Pierwsze z nich, opisane jeszcze w części poświęconej pojęciu woli, odnosi się do niemożliwości wskazania na taki motyw, który *bezpośrednio* za przyczynę czynu pozwoliłby uznać chcenie (*volition*), zawsze bowiem warunkiem zrozumiałości doświadczenia jest posłużenie się kategorią przyczynowości, co wiąże się ze wzmiankowanym przez Hume'a *instynktownym* łączeniem *jakichkolwiek* percepcji poprzez skojarzenie ich poprzez ideę przyczyny i skutku (który należy odróżnić od nawykowego przyczynowego kojarzenia konkretnych percepcji) – czyn nie związany z żadną przyczyną, np. cechą charakteru, byłby dla umysłu po prostu niezrozumiały.

dowe naszej sytuacji i naszego usposobienia oraz najbardziej tajne sprężyny naszej natury i naszej dyspozycji. A to właśnie jest istotą konieczności, zgodnie z przyjętą tu powyżej koncepcją.” (TNL, II, III, 2 s. 179-180.)

Drugim ograniczeniem jest znaczna trudność w określeniu motywów własnego postępowania. Już na samym początku *TNL* czytamy, że w przeciwieństwie do filozofii naturalnej, trudności związane ze studiowaniem filozofii moralnej polegają na niemożności opisu zjawisk, który nie prowadziłby do ingerencji w nie. Hume pisze tam: „gdybym próbował w ten sam [jak w filozofii naturalnej – A. G.] sposób wyjaśniać wszelkie wątpliwości filozofii moralnej, stawiając się w taką samą sytuację, jaką rozważam, to rzecz jasna, taka refleksja i premedytacja naruszyłyby działanie tych naturalnych czynników we mnie samym, tak iż musiało by się stać niemożliwe, iżbym wyprowadził jakąś słuszną konkluzję z tego zjawiska.”¹ Uwaga ta dotyczy z jednej strony wspomnianego w rozdziale pierwszym tej pracy dostrzeżonego przez szkockiego filozofa problemu bezpośredniego opisu przedmiotów (*objects*) i konieczności zapośredniczenia go w pojęciach języka, z drugiej jednak strony należy ją odczytywać także w odniesieniu do opisu afektywności, dokładniej: w odniesieniu do określenia przez osobę własnego sprawstwa czynów oraz związanej z nim za nie odpowiedzialności. Można to ująć jeszcze inaczej: dopóki opis dotyczy przedmiotów umysłu, dopóty nie można rozstrzygać o prawdziwości doznań, gdy jednak w rozumowaniu następuje przejścia do świata rzeczy (gdy rozumowanie dotyczy faktów i istnienia, w tym takiego faktu jak dokonany przez osobę czyn), konieczna jest współdziałanie rozumu². Wskazanie na motywację prowadzącą do dokonania jakiegoś czynu jest właśnie wynikiem operacji rozumu, jednak osoba oceniająca własną motywację nigdy nie może być pewna prawidłowości dokonanej oceny. Przywołany fragment pochodzący ze *Wstępu* do *TNL* należałoby uzupełnić. „Pragnienie – czytamy w *TNL*, II, III, 2 – by wykazać naszą wolność, byłoby jedynym motywem naszych działań, a wobec tego nie moglibyśmy nigdy uwolnić się z więzów konieczności. Możemy sobie wyobrazić, iż czujemy wolność w nas samych; widz natomiast może zazwyczaj wywnioskować nasze działania z naszych motywów i naszego charakteru; gdzie zaś tego nie może, *wnioskuje ogólnie, iż mógłby, gdyby znał dokładnie wszelkie elementy składowe naszej sytuacji i naszego usposobienia oraz najbardziej tajne sprężyny naszej natury i naszej dyspozycji.*”³ Zdaniem Hume’a wiedza na temat „najbardziej tajnych sprężyn naszej natury i naszej dyspozycji” nie jest w pełni dostępna osobie dokonującej czyn, lecz co najwyżej obserwatorowi, którego uczucia nie zniekształcają rozumowania. Czy jednak taka pełna wiedza jest w ogóle możliwa?

Pytanie to można przeformułować następująco: czy możliwe jest rozumowanie, które pozwalałoby na pewne uznanie jakiegoś zdarzenia za czyn wynikający z czyjegoś sprawstwa? Czy w związ-

¹ *TNL*, *Wstęp*, s. 9.

² Możemy przy tej okazji zwrócić uwagę na fakt, że w podanym przez Hume’a podziale rozumowania na demonstratywne i moralne, rozumowanie, które ma za swój przedmiot uczucia, należałoby przypisać do drugiego rodzaju rozumowania, jako że pierwsze może dotyczyć jedynie idei, nie zaś impresji refleksywnych. Rozumowanie dotyczące uczuć wykraczałoby poza ich doznawanie (*perceiving*), lecz wymagałoby zarówno związane z pojęciem (*understanding*), jak i zapośredniczenia w oddźwięku uczuciowym, który stanowiłby punkt wyjścia dla takiego opisu uczuć, który będąc zrozumiałym dla innych osób, wykraczałby poza podmiotowe doznawanie. Jak pisałem w rozdziale dotyczącym afektywności, sąd dotyczący uczuć uzyskiwałby dwojakie gwarancje obiektywności: a) poprzez uwzględnienie w opisie oddźwięku uczuciowego i b) poprzez rozumowanie właściwe dla sądów etycznych i moralnych.

³ *TNL*, II, III, 2, s. 180.

ku z tym możliwy jest sąd moralny, skoro całość wiedzy mającej za swój przedmiot fakty jest zaledwie prawdopodobna? Zanim spróbujemy odpowiedzieć na te pytanie, spróbujemy opisać proces rozumowania odpowiadający kolejnym warstwom doświadczenia w odniesieniu do ocen moralnych.

Trzy możliwe wymienione wcześniej motywy odnoszą się do trzech poziomów wyjaśnienia postępowania osoby: a) poziomu indywidualnego, na którym motywem postępowania jest dążenie do przyjemności i unikanie przykrości b) poziomu międzyosobowego, opisywanego za pomocą pojęcia uczuć gwałtownych zapośredniczonych oddźwiękiem uczuciowym, wreszcie c) poziomu moralności posługującej się pojęciem obowiązku poprzez wyznaczenie reguł ogólnych, dzięki którym w ocenie moralnej można przewyciężyć subiektywizm indywidualnych ocen (wynikających ze stosunków pomiędzy uczuciami gwałtownymi takimi jak miłość, nienawiść, duma i pokora oraz pochodnych) i punktów widzenia poszczególnych osób.

Opis kolejnych warstw doświadczenia odsłania warunki wydawania oceny moralnej. Na poziomie impresji można co najwyżej wskazać na pewne impresje refleksywne, które towarzyszą wydawanej ocenie. „Wskazując więc rację – jak pisze Hume – dla której powstaje przyjemność czy przykrość, wystarczająco wyjaśniamy występki czy cnotę. Mieć wycucie (*sense*) cnoty, to nic innego, niż *doznać zadowolenia* swoistego rodzaju na widok pewnego charakteru ludzkiego. Samo to *doznanie uczuciowe* jest właśnie naszą aprobatą (*praise*) czy podziwem (*admiration*). (...) Nie wyprowadzamy wniosku, iż charakter jest cnotliwy, ponieważ się nam podoba. Lecz czując, że się nam podoba w taki właśnie swoisty sposób, czujemy faktycznie, iż jest on cnotliwy.”¹

Ponieważ przedmiotem sądów moralnych jest wartość działania dokonanego przez osobę, konieczne jest określenie roli, jaką pełni w nim oddźwięk uczuciowy¹. Co prawda rolą *sympathy* jest komunikowanie uczuć innych osób, te zaś nie są przedmiotem oceny, jednak w znaczeniu „filozoficznym” oddźwięk uczuciowy umożliwi umysłowi zrozumienie pewnego fragmentu doświadczenia jako dotyczącego osób, zaś funkcję oddźwięku uczuciowego należałoby przedstawić jako warunek konstytuowania się w doświadczeniu relacji międzyosobowych. Jeśli jednak uznamy za Hume’a, że rozstrzygnięcia moralne dokonywane są za pomocą zmysłu moralnego (*TNL*, III, I, 2) i dotyczą pewnego rodzaju uczuć, to musimy z całości doświadczenia (w wymiarze afektywnym) w pełni wyodrębnić tę jego treść, którą można nazwać aprobatą moralną. Początkiem takiego dookreślenia jest wydzielenie pewnych specyficznych uczuć określanych jako *sentiments* związanych z oddźwiękiem uczuciowym. Tak jak niemożliwe jest oddzielenie poszczególnych warstw doświadczenia, tak *sentiments* nie dają się ująć bezpośrednio, ale ich wyodrębnienie wymaga operacji *reasoning* uznającego, że „przedmiotem” pewnych „uczuć” są „osoby”. Rola rozumu sprowadza się w tym przypadku do złożonych operacji wiązania (*conceiving*) dostępnych danych zmysłowych, odwołania do kojarzenia ich przez wyobraźnię, wreszcie posłużenia się kategorią przyczynowości (dostępne w doświadczeniu dane zmysłowe

¹ *TNL*, II, I, 2, s. 262.

pojmowane są jako wynik cudzych uczuć). W następnej kolejności należy spośród wszystkich *sentiments* wyodrębnić szczególne uczucia moralne (wyjaśniając tym samym różnicę, wcześniej tylko zaznaczoną) pomiędzy pośrednimi uczuciami łagodnymi i gwałtownymi. Treść trzeciej księgi *Traktatu* zawiera materiał dla rozumu (*understanding*), który umożliwił ma przedstawienie pewnych treści pod wprowadzone wcześniej pojęcia.

Jak widzimy, już pierwszy zabieg prowadzący do zrozumiałego dla umysłu opisu sądów moralnych musi z konieczności uwzględnić nie tylko impresje, ale także kojarzenie przez wyobraźnię idei, oraz udział rozumowania. Jednak aby wyodrębnić specyficzne *sentiments* będące podłożem sądów wartościujących konieczne są dalsze określenia sądu moralnego zmierzające do ukazania, w jaki sposób „zadowolenie swoistego rodzaju” będące „aprobatą czy podziwem” może stać się podstawą sądu moralnego, w którym „nasze abstrakcyjne pojęcia (...) jedynie (...) wchodzi w rachubę, gdy orzekamy ogólnie o stopniach przywary i cnoty”². Tym samym, podobnie jak w przypadku sądów estetycznych, należy zadać pytanie, jak możliwe jest przejście od indywidualnego doznania pewnego specyficznego przyjemnego uczucia do powszechnie ważnego sądu opartego na pojęciach.

Hume twierdzi, że zastanawiając się nad naturą tych impresji „długo nie możemy pozostawać niezdecydowani, lecz musimy orzec, że impresja, która powstaje wobec cnoty (*impression arising from virtue*), jest przyjemna, że zaś ta, którą daje występki (*that proceeding from vice*), jest nieprzyjemna. Doświadczenie każdej chwili musi nas o tym przekonywać.”³ Nie musi to oznaczać to bynajmniej, jakoby Hume był przekonany, że przedstawia bezpośredni (teoretycznie nieuwarunkowany) opis doświadczenia⁴, ale raczej, że doświadczenie da się eksplikować za pomocą siatki wcześniej wprowadzonych pojęć i wyznaczonych zasad ludzkiej natury. Na uwagę zwraca również (słabo czytelna w polskim przekładzie) uwaga, zgodnie z którą w ramach wprowadzonego w księdze wcześniejszej opisu afektywności (posługującym się „technicznym”, bo opisującym charakter dynamiki doznań, pojęciem „emocji”, jak i pojęciami „uczucia” i „*sentiment*”), przyjemności i przykrości nie można uznać za *przyczyny* określeń moralnych, lecz na odwrót – doznania te pochodzą „z” cnoty i występku, a zatem, że rozróżnienia moralne są od nich logicznie wcześniejsze, a w każdym razie nie mogą być ich wynikiem. W terminach Hume’owskiej nauki o ludzkiej naturze stosunek ten można wyrazić albo odwołując się do kategorii przyczynowości (tyle, że w tym przypadku przyjemność i przykrość mogą zostać uznane za skutki), bądź styczności w czasie (uznając po prostu, że sądom wartościującym doznania te *towarzyszą*). W ten sposób można określić bezinteresowny charakter sądów moralnych.

Pamiętamy również z rozdziału poprzedniego, że opis afektywnej strony doświadczenia wymaga podporządkowania „płynnych i niestałych” impresji refleksywnych, które następują po sobie, poję-

¹ Por. B. Wand, *Hume’s Account of Obligation*, “Philosophical Quarterly” 1956, vol. 6, no. 23, s. 35, D. F. Norton, dz. cyt., s. 134..

² *TNL*, III, III, 1, s. 410.

³ *TNL*, III, I, 2. s. 261.

⁴ Jak sugeruje M. Pyka, dz. cyt., s. 97.

ciom, co z kolei w teorii Hume'a daje się ująć jedynie za pośrednictwem kojarzenia przez wyobraźnię pewnych percepcji o charakterze zarówno zmysłowym, jak i refleksywnym. Kojarzone są właściwie tylko pewne doznania zmysłowe, którym może towarzyszyć (i zwykle towarzyszy) impresja refleksywna. Wykorzystując te ustalenia należy określić rolę wyobraźni i *understanding* w przejściu od indywidualnych doznań do sądów, którym przysługiwałby walor obiektywności. Mianem „obiektywnych” można określić te treści doświadczenia, które przynależą do przedmiotowego biegunu doświadczenia w perspektywie potocznej, bowiem na płaszczyźnie „filozoficznej”, jak wiemy, każda treść ma charakter przedmiotowy (resp. obiektywny: każda percepcja jest pewnym obiektem, *an object*, doświadczenia). Dlatego podział treści *Traktatu* umożliwia przejście od analizy „filozoficznej” księgi pierwszej do potocznego opisu doświadczenia księgi trzeciej, dopiero wtedy dostępne jest pełne znaczenie pojęcia „podmiotu” doświadczenia.

Oparcie rozróżnień moralnych na samym oddźwięku uczuciowym musi napotkać dwie przedstawione przez Hume'a obiekcje. Dopiero po ich uwzględnieniu można ukazać rolę rozumu kształtującego doświadczenie w płaszczyźnie moralnej.

Pierwsza z nich dotyczy zmienności doznawanych *sentiments* i ich zależności od stosunków łączących osobę wydającą sąd od przedmiotu oceny: „każdy poszczególny człowiek – czytamy w *Traktacie* – ma pozycję swoistą w stosunku do innych ludzi; i byłoby niemożliwe, iżbyśmy mogli kiedykolwiek rozmawiać ze sobą w sposób rozumny, gdyby każdy z nas miał patrzeć na charaktery ludzkie i na osoby tylko tak, jak one się wydają z jego szczególnego punktu widzenia. Ażeby więc uniknąć tych ustawicznych *sprzeczności* i dojść do bardziej stałego sądu o rzeczach, zatrzymujemy się na pewnych *niezmiennych* i *ogólnych* punktach widzenia; i w myślach naszych zawsze stajemy na nich, bez względu na to, jaka jest nasza aktualna pozycja”¹. W przeciwieństwie do zawsze „stronniczych” uczuć gwałtownych, uczucia łagodne właściwe moralnej aprobacie powinny być bezstronne, aby osąd moralny był obiektywny. Spełnienie tego wymogu jest możliwe gdy wskaże się warunki zajęcia przez obserwatora takiego bezinteresownego punktu widzenia – dokładniej: gdy określona zostaje rola rozumu korygującego warunki wydawanej oceny.

Rozwiązaniem tego problemu jest koncepcja sprawiedliwego widza (*judicious spectator*) odpowiednika teorii „sprawiedliwego krytyka” w dziedzinie estetyki – opis operacji wyobraźni, które prowadzą do przyjęcia przez osobę perspektywy, z której rozmaite punkty widzenia (dane dzięki oddźwiękowi uczuciowemu) niejako się równoważą. Jak jednak dostępny jest taki punkt widzenia, który umożliwia wydanie sądu ogólnego, w którym „nie bierzemy w rachubę naszego własnego punktu widzenia”? Hume nie twierdzi, że sąd moralny jest równoznaczny z uczuciem – to ostatnie „rzadko możemy wymóc na sobie”, zaś „nasze uczucia niełatwo idą za tym orzeczeniem naszej władzy sądenia”². Dalsze stwierdzenie Hume'a, głosi że w zamęcie wywołanym różnorodnością odniesień mię-

¹ *TNL*, III, III, 1, s. 405.

² Tamże, s. 407.

dyzobowych w społeczności, niemożliwa jest obiektywna ocena czyjegoś charakteru, zaś dzięki procesowi oddźwięku uczuciowego można „wczuć się w tych, co pozostają w jakiegokolwiek styczności z osobą, którą rozważamy”¹. W takim procesie funkcjonowanie wyobraźni umożliwi przedstawienie sobie „idei uczucia”, które doznawane jest przez inne osoby. Więcej nawet: Hume pisze, że *sentiment* jest uczuciem, które *understanding* wiąże z pewnym „wyobrażeniem uczucia” doznawanego przez innych. W tym przypadku jednak powinny zachowywać ważność wcześniejsze uwagi, mówiące, że „idea uczucia” jest ideą zmysłową” wraz z towarzyszącą jej impresją refleksywną, oraz że w ścisłym znaczeniu terminu „idea” nie ma idei abstrakcyjnych, a jedynie klasa idei szczegółowych związanych pojęciem.

Jednak uczucie nagany i pochwały nie jest jeszcze podstawą sądu moralnego – taką pochwałę i naganę równie dobrze można określić jako miłość bądź nienawiść. Uczucia te są tym gwałtowniejsze, im ściślej są związki łączące poszczególne osoby. Aby jednak można doznawać uczuć z całkowicie „niezaangażowanej” perspektywy, konieczne jest działanie wyobraźni, która dokonuje przekształcenia doświadczenia tak, że „niwelowane” są różnice uczuć doznawanych przez rozmaite osoby. Dzieje się tak dzięki temu, że wyobraźnia „łatwo zmienia pozycje, z której patrzy na rzeczy.”² Jednakże operacje wyobraźni ograniczają się w tym przypadku do sfery idei, które nie wiążą się z uczuciami tak gwałtownymi jak miłość czy nienawiść, a jedynie z uczuciami łagodnymi.

Czy jednak teoria uczuć łagodnych opisuje realnie doznawane uczucia, czy też „uczucie łagodne” jest pewnym pojęciem, którego zadaniem jest dopełnienie obrazu ludzkiej natury i które ma charakter czysto konstrukcyjny³? Hume wszak pisze, że porównując zły czyn, o którym dowiadujemy się pośrednio, a który miał miejsce w odległym czasie, i zły czyn, którego byliśmy świadkami, to „wiemy mocą refleksji, iż pierwszy z tych czynów wywołałby równie silne uczucia dezaprobaty, jak ten drugi, gdyby go dzieliła ta sama, co i drugi, odległość od nas”⁴. Rola rozumu nie może dotyczyć samego doznawania uczuć, lecz warunków, w jakich dokonywany jest na ich podstawie sąd. Przypatrzmy się przytoczonemu właśnie przykładowi. Opis „korekty” doznawanych uczuć wymaga udziału zarówno wyobraźni, jak i rozumu. Na pierwszym etapie bezpośrednio doznania zmysłowe (impresje: widok popełnianego czynu oraz opowiadanie na jego temat) ujmowane są w wyobraźni *jako idee*, pomiędzy

¹ Tamże.

² Tamże, s. 415.

³ Tamże, s. 408. Chodzi więc o to, czy „uczucie łagodne” jest pojęciem odnoszącym się do afektywnego aspektu doświadczenia i opisuje w rzeczywistości uczucia (*passions*), czy też jest pojęciem odnoszącym się do opisu drugiego aspektu doświadczenia - zmysłowo-rozumowego, stanowiącego w zasadzie temat *TNL*, I. Gdyby tak było, można by uznać, że cała teoria uczuć łagodnych ma charakter nie tylko konstrukcyjny (a więc pojęcie „uczucia łagodnego” jest pojęciem nie odnoszącym się do treści bezpośredniego doświadczenia lecz ewarunkuje jego zrozumiałość), ale przede wszystkim polemiczny w stosunku do wcześniejszych racjonalistycznych teorii etycznych. Jednak dokładność, z jaką Hume stosuje pojęcia w filozoficznym opisie doświadczenia, a także wcześniejsze ustalenia dotyczące ludzkiej natury (nierozzerwalność poszczególnych funkcji doświadczenia) pozwalają unieważnić to pytanie, gdyż zdaniem Hume’a nie istnieje żaden zrozumiały opis doświadczenia, który nie byłby zapośredniczony w pojęciach dzięki *understanding*. W związku z tym niemożliwe jest wyodrębnienie samego „doznania uczuć łagodnych” od przypisanego mu pojęcia „uczucia łagodnego”.

⁴ Tamże, s. 409.

którymi następuje proces kojarzenia zgodnie z regułami asocjacji podanymi w *TNL*, I, I, 5. W ten sposób wyobraźnia może „zrównać” „pozycję bliską czy daleką w stosunku do osoby ganionej czy chwalonej”, która powoduje różnice w uczuciach, do zrozumienia których konieczne jest odwołanie do oddźwięku uczuciowego. Impresja refleksywna, która towarzyszy ideom określona jest w teorii Hume’a jako uczucie łagodne. Na tym etapie wyjaśnienia właściwy osąd moralny oznaczałoby możliwość wskazania na te impresje refleksywne, które towarzyszą tylko wyobrażeniom, nie zaś aktualnie doświadczanym zmysłowym wrażeniom.

W tym miejscu musimy odwołać się do drugiej przedstawionej przez Hume’a obiekcji w stosunku do roli oddźwięku uczuciowego w rozróżnieniach moralnych. Chodzi o sytuację, w której w ogóle nie można wskazać na proces *sympathy* – gdy oceniany charakter uważany jest za cnotliwy pomimo faktu, że nie wzbudza w nas uczucia przyjemności. „Gdy człowiek ma charakter – pisze Hume – który w swych naturalnych tendencjach jest korzystny dla społeczności, to uważamy, że jest cnotliwy; i sprawia nam zadowolenie widok jego charakteru, choćby jakieś szczególne okoliczności przypadkowe nie pozwalały mu się przejawiać w działaniu i choćby nie dawały mu możliwości oddawać usługi przyjacielom i krajowi. Cnota w łachmanach jest jeszcze cnotą; i sympatia (*love*), którą ona budzi, towarzyszy człowiekowi do więzienia czy na pustynię, gdzie cnota ta nie może się ujawnić w działaniu i jest stracona dla całego świata.”¹ Jeżeli zatem ocena moralna dana byłaby na mocy samego oddźwięku uczuciowego, w przypadku „cnoty w łachmanach” nie byłaby możliwa do wydania.

Jak jednak przed chwilą widzieliśmy, właściwa ocena jest sądem, zaś ostatecznym sprawdzianem obiektywności jest *understanding* – również dlatego, że procesy wyobraźni nie dostarczają rozstrzygnięcia, czy wydawany sąd spełnia kryterium obiektywności. „Doświadczenie szybko uczy nas tej metody korygowania naszych uczuć lub co najmniej korygowania naszego języka, gdzie uczucia są bardziej odporne i niezmiennie”². Kojarzenie danych doświadczenia i pojęć ogólnych, będące domeną *understanding*, jak mogliśmy wcześniej zauważyć³, stanowi dla umysłu drogę „na skróty” sprawiając, że kojarzenie nie musi łączyć wszystkich poszczególnych konkretnych idei, lecz skojarzone z nimi pojęcie odnosi się do całej klasy. W podobny sposób następuje kojarzenie terminu ogólnego („cnota”, „przywara”) z konkretnymi ideami wyobraźni. Dane w ten sposób *reguły ogólne* „tworzą pewnego rodzaju prawdopodobieństwo, które czasem ma wpływ na władzę sądenia, zawsze zaś na wyobraźnię”⁴. W każdym sądzie moralnym owe *reguły ogólne* wyznaczają wiązanie idei w wyobraźni⁵, natomiast w przypadkach, gdy ocena dotyczy charakteru osoby, który z naszym „ja” nie łączy relacje na

¹ Tamże, s. 408, *THN*, s. 635.

² *TNL*, III, III, 1, s. 406.

³ Por. pierwszy rozdział niniejszej pracy.

⁴ *TNL*, III, III, 1, s. 409.

⁵ Jeśli porównamy ten fragment z treścią *TNL*, I, III, 11-13, rozdziałami dotyczącymi prawdopodobieństwa, dostrzeżemy, że „prawdopodobieństwo” oznacza w tym przypadku możliwość wiązania idei w wyobraźni – Hume wskazuje na afektywny aspekt funkcjonowania wyobraźni.

tyłe bliskie, by możliwy był proces oddźwięku uczuciowego, umysł może wydawać oceny wyłącznie na ich podstawie.

Funkcjonowanie oddźwięku uczuciowego pozwala wyprowadzić wniosek, że „umysły wszystkich ludzi podobne są do siebie, gdy chodzi o ich uczucia i działania; i żadnego człowieka nie może poruszyć wzruszenie, do którego by wszyscy ludzie nie byli zdolni w jakimś stopniu”¹ – gdyż w przeciwnym wypadku umysł nie jest zdeterminowany do określenia wiązki percepcji jako innej osoby. Jakkolwiek pojęcie oddźwięku uczuciowego umożliwia formalny opis przepływu uczuć, to jednak dokładne ich zrozumienie wymaga operacji rozumu (dzięki którym można określić zarówno ich przedmiot jak i przyczynę). Jeśli można użyć takiego porównania, pierwotny chaos doświadczenia, nawet po przyjęciu związku uczuciowego z innymi ludźmi, niczym obraz w soczewce musi zostać odpowiednio zogniskowany, aby określić dokładne relacje łączące poszczególne osoby. „Ogólnie można twierdzić, że nie ma takiego uczucia w umyśle ludzkim, jak miłość do rodzaju ludzkiego, po prostu jako takiego, niezależnie od osobistych cech indywidualnego człowieka.”² „Rodzaj ludzki” jest bowiem tylko abstrakcyjnym pojęciem *understanding*. „Ogólnie biorąc, wszelkie uczucia nagany czy też pochwały podlegają zmianie zależnie od tego, czy zajmujemy pozycję bliską czy daleką w stosunku do osoby ganionej czy chwalonej, oraz zależnie od tego, jakie jest w danej chwili usposobienie naszego umysłu. Lecz tych zmian nie bierzemy w rachubę w naszych decyzjach ogólnych i stosujemy zwroty, wyrażające nasze zadowolenie lub niezadowolenie tak *jak gdybyśmy patrzyli na rzeczy z tego samego punktu widzenia. Doświadczenie szybko uczy nas tej metody korygowania naszych uczuć, lub co najmniej korygowania naszego języka, gdzie uczucia są bardziej odporne i niezmiennie.*”³

Zatem, jak podkreśla J. Rawls, sąd moralny według Hume’a jest podwójnie hipotetyczny⁴: nie jest uwarunkowany aktualnym, codziennym oddźwiękiem uczuciowym, ale pewnym *sentiment*, który *byłby doznawany*, gdyby ocena była dokonywana z punktu widzenia „sprawiedliwego widza”. Ale warunek sądu moralnego należałoby określić jeszcze precyzyjniej: ocena moralna dotyczy nie tylko hipotetycznej sytuacji, w której ocena wydawana byłaby bezstronnie, ale sytuacji, w której należy oddzielić „o ile to tylko możliwe”⁵ dyspozycję do dokonania czynów wyznaczonych motywami płynącymi z charakteru od zewnętrznych okoliczności. Dopiero po dokonaniu niezbędnych korekt moż-

¹ TNL, III, III, 1, s. 397., Zob. również: P. Mercer, *Sympathy and Ethics. A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford 1972, s. 213.

² TNL, III, II, 1, s. 274.

³ TNL, III, III, 1, s. 405-6. W innym miejscu czytamy: „Wszystkie rzeczy zdają się zmniejszać, gdy się oddalają. Lecz chociaż obraz, jaki rzeczy dają naszym zmysłom, jest pierwotnym wzorcem, na którego podstawie sądzimy o rzeczach, to przecież nie mówimy, że one rzeczywiście się zmniejszają, gdy się oddalają; lecz korygując pozór refleksją, dochodzimy do bardziej stałego i uzasadnionego sądu co do tych rzeczy. (...) Oddziaływanie wzajemne uczuć w życiu społecznym i towarzyskim sprawia więc, że tworzymy pewien ogólny wzorec (*standard*) niezmienny, na którego podstawie możemy aprobować czy dezaprobować charaktery i sposób zachowania ludzi.” (TNL, III, III, 3, 432-3, THN, s. 653.)

⁴ J. Rawls, *Lectures on The History of Moral Philosophy*, ed. B. Herman, Cambridge – London 2000, s. 93.

⁵ TNL, III, III, 1, s. 410.

liwe jest wydanie sądu wartościującego. Ostatecznie, jak mogliśmy właśnie przeczytać, sąd moralny wyrażany jest w sposób rozumowy i może sprzeciwiać się „opornym i niezmiennym” uczuciom.

Łatwo możemy zauważyć, że te same dwa zdarzenia (np. zabójstwa oraz wypadku) mogą być opisane całkowicie różnie za pomocą tradycyjnej teorii przeciwstawiającej wolność (działań) i konieczność (przyrody) oraz teorii Hume’a. Tradycyjnie zdarzenia te opisane byłyby następująco: wyjaśnienie wypadku wymaga odwołania się do związku przyczynowo-skutkowego, przy czym wyznaczony zostaje ciąg faktów, które w sposób mechaniczny doprowadziły do zdarzenia. Ponieważ takie wyjaśnienie zaspokaja wymagania rozumu, uznaje się, że powodem czynu były okoliczności zewnętrzne, osoba zaś, która spowodowała wypadek jest niewinna. W przypadku zabójstwa proces rozumowania przebiega podobnie, przy czym należy odwołać się do pojęcia wolności, jako możliwości zapoczątkowywania przyczynowo-skutkowego łańcucha zdarzeń. Jak jednak czytamy w *TNL*, I, IV, 5-6, pojęcie substancjalnego, niezależnego od doświadczenia podmiotu nie daje się utrzymać, zaś „wola” jest pojęciem, którego znaczenie nie odsyła do impresji refleksywnej, ale jest rozumowo wydedukowane z doświadczenia (*TNL*, II, III, 1-2). Hume te same zdarzenia ujmowałby odmiennie: gdy czyn daje się ująć w relację przyczynowo-skutkową, której członem poprzedzającym jest czyjś charakter, wtedy można by orzec czyjeś sprawstwo (w przeciwieństwie do sytuacji, gdy chodzi o wypadek). W analogiczny sposób należałoby zapewne oceniać przypadek pośredni: częściowej odpowiedzialności za popełniany czyn (np. w sytuacji niepełnej poczytalności osoby) – tradycyjny opis ujmowałby rzecz następująco: do pewnego stopnia czyn wynikałby z czyjś celowego zamiaru, do pewnego zaś stopnia byłby wynikiem mechanicznego oddziaływania (np. nadmiernych emocji, wzburzenia itp.). Choć zatem u podstaw opisu tkwi nie dający się zdaniem Hume’a utrzymać sąd metafizyczny (rozdzielający celowość substancji myślącej i mechaniczny porządek przyrody), obserwatorzy (a w przypadku sprawy sądowej – powołanie do tego celu biegli) mieliby to samo zadanie: orzec, w jakim zakresie można dokonany czyn wyprowadzić z czyjś sprawstwa, na ile zaś z innych, niezależnych od danej osoby okoliczności. Hume zastrzegłby jedynie, że ujęcie relacji: podmiot czynu-dane empirycznie działanie nie jest w żaden sposób dostępne doświadczeniu, zaś potwierdzenia czyjś sprawstwa przez biegłych musi brać pod uwagę zarówno okoliczności zewnętrzne, jak i dostępne cechy charakteru osoby, która dokonała czynu. Podobieństwo teorii bezstronnego obserwatora i sprawiedliwego krytyka jest tym większe, że ostateczną gwarancję słuszności orzeczeń moralnych należałoby widzieć w zgodnej ocenie grupy bezstronnych obserwatorów, którzy wyposażeni w odpowiednią wiedzę¹ i nie związani w żaden szczególny sposób z ocenianą osobą tworzyliby rodzaj ławy przysięgłych orzekającej odpowiedzialność za popełniane czyny.

¹ Warunek ten pojawia się dopiero w *BZM*. „W dociekaniach rozumowych z okoliczności i stosunków znanych – czytamy tam – wnosimy o pewnych okolicznościach i stosunkach dla nas nowych i do tej pory nieznanach. W rozstrzygnięciach moralnych wszystkie okoliczności i stosunki muszą być uprzednio znane; kontemplując ich całość, umysł doznaje pewnego nowego wrażenia, którym jest sympatia lub odraza, szacunek lub pogarda, aprobata lub potępienie.” (*BZM*, s. 146.)

Możemy w tym miejscu powrócić do postawionego wcześniej pytania o pewność sądów moralnych. Jak wszystkie sądy, których ważność wykracza poza operacje umysłowe, mogą być one określone co najwyżej jako sądy „prawdopodobne”. Podobnie jak konstytuujące świat fakty „naturalne” dają pewność opartą na spójności tworzonego obrazu świata, tak pewność orzeczeń moralnych wynika z konieczności związków pomiędzy zdarzeniami gwarantowanej związkami przyczynowo-skutkowym. Ponieważ jednak jedną z ujmowanych „rzeczy” jest osoba, a zatem wnioskowanie oparte jest po części na oddźwięku uczuciowym i analogii do własnego doświadczenia osoby oceniającej, dodatkowym gwarantem obiektywności sądów jest zgodność ocen.

Podobieństwo oceny grupy obserwatorów do werdyktu ławy przysięgłych nie jest całkowicie przypadkowa: warunki wydawania sądów moralnych, jakie przedstawia Hume, tworzą koncepcję, która nie ma charakteru normatywnego, lecz opisowy. *Ogólne* reguły sprawiedliwości i niesprawiedliwości, cnoty i występku można uznać za pewne w sposób demonstratywny, zaś prawdopodobne rozumowanie moralne dotyczy kwestii innej: podporządkowania pod owe reguły konkretnych czynów. Pewność sądów moralnych jest „funkcjonalna” w tym sensie, że w ogóle teoria moralna (i estetyczna także) Hume’a ma charakter opisowy, a przedstawiony w niej opis funkcjonowania moralności w praktyce społecznej podaje jedynie warunki poprawności sposobu wydawania orzeczeń moralnych. „Wiemy – pisze Hume – że gdyby zmienił się układ warunków zewnętrznych, to życzliwa dyspozycja mogłaby się stać całkiem niemocna i bezużyteczna; dlatego też odróżniamy, o ile to tylko możliwe, układ warunków zewnętrznych od dyspozycji. (...) Uczucia nie zawsze idą w za naszymi poprawkami; lecz te poprawki wystarczają zupełnie do tego, by regulować nasze abstrakcyjne pojęcia; one też jedynie wchodzą w rachubę, gdy orzekamy ogólnie o stopniach przywary i cnoty.”¹

5. 5 Cnoty naturalne i sztuczne

Układ problematyki w drugiej i trzeciej części książki *O moralności* może zastanawiać. Otóż po określeniu różnicy pomiędzy cnotami naturalnymi i sztucznymi Hume najpierw opisuje cnoty sztuczne oparte na pojęciu sprawiedliwości i niesprawiedliwości uzasadniając ich „sztuczne” pochodzenie, aby dopiero w części trzeciej omówić cnoty naturalne. Gdy jednak bliżej przyjrzymy się podjętej w końcowych częściach *TNL* tematyce, odkryjemy zamysł leżący u podstaw takiego zabiegu. „Sztuczność” cnoty polegającej na przestrzeganiu reguł sprawiedliwości nie oznacza bowiem jedynie oparcia na umowie i konwencji. Hume wyraźnie stwierdza, że jakkolwiek reguły sprawiedliwości nie są naturalne, to jednak nie są wyznaczone dowolnie². Reguły te są „sztuczne” (*artificial*) w tym sensie, że są czymś zdziałanym (pewnym *artefaktem*), nie odkrytą przez umysł wiedzą wrodzoną, lecz rozwiązaniem w sposób konieczny wytworzonym przez osoby współtworzące społeczność. Co więcej, Hume

¹ *TNL*, III, III, 1, s. 410.

² *TNL*, III, II, 1, s. 278.

uznaje, że podany w *TNL*, III, III opis cnót naturalnych (takich jak łagodność, dobroczynność, miłosierdzie, szczodropliwość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość¹) kończy *etykę* i ostatecznie ugruntowuje przedstawioną wcześniej *hipotezę*².

Hipotetyczność opisu genezy moralności jest wcześniej wyraźnie sygnalizowana. Mianem „fikcji filozoficznej” określa Hume wszelkie próby obwieszenia naturalnego stanu człowieka, zawierające domniemany opis wykraczający poza dające się uchwycić w doświadczeniu stan funkcjonowania człowieka w społeczeństwie. Stąd uwaga Hume’a, mówiąca, że „pierwszym i początkowym stanem człowieka (...) jest stan społeczny”³. Ponieważ próby przedstawienia pierwotnego, przedspołecznego stanu ludzkości nie mogą być prowadzone w obrębie filozofii eksperymentalnej, Hume za punkt wyjścia obiera sytuację *zastaną*, w której funkcjonuje pojęcie sprawiedliwości, własności, uprawnienia i obowiązku⁴. Stąd też potrzeba rozróżnienia rozumowej konwencji i naturalnego funkcjonowania uczuć.

Stwierdzenie hipotetyczności orzeczeń przedspołecznego stanu człowieka każe w podanej przez Hume’a opisie powstawania ludzkiej społeczności widzieć nie tylko zapis jej genezy (który może być jedynie domniemany), ale przede wszystkim uzasadnienie roli poszczególnych funkcji doświadczenia w sferze moralnej. Opis podany przez Hume’a respektuje wcześniejsze rozstrzygnięcie mówiące o stosunku rozumowania i afektywności. Powstania społeczności nie można wyjaśnić samymi racjami rozumowymi, bowiem rozum może jedynie wskazywać na motywy działania, sam jednak jest pasywny. Pierwotnych motywów tworzenia społeczności Hume upatruje w naturalnej sympatii (*natural affection*), pożądaniu płciowym oraz egoizmie. Naturalne pobudzenie, termin zapożyczony za pośrednictwem F. Hutchesona z filozofii Shaftesbury’ego, u poprzedników Hume’a oznacza motywację postępowania, którego celem jest dobro innej osoby bądź całej społeczności⁵. Dlatego można go przeciwstawić motywowi egoistycznemu, który prowadzi do czynów prowadzących do dobra osoby je podejmujących. Sposób, w jaki Hume traktuje oba rodzaje motywacji unieważnia jednak prowadzone wcześniej dyskusje nad ludzką naturą przeciwstawiające pojęcie dobra zasadzającego się na pobudzeniach naturalnych pojęciu zła wywodzącego się z pobudzeń prywatnych. Jednocześnie podważone zostają dotychczasowe jednostronne sposoby opisu ludzkiej natury, które przedstawiały człowieka jako istotę z gruntu dobrą (Hobbes i Mandeville) albo dobrą (Shaftesbury i Hutcheson). Oba motywy postępowania są zdaniem Hume’a rudymetarnymi wyznaczeniami ludzkiej natury, oba prowadzą do powstania społeczności, lecz żadnego nie można utożsamić z dobrem bądź złem⁶.

¹ *TNL*, III, III, 1, s. 401.

² Tamże, s. 413.

³ *TNL*, III, II, 2, s. 290.

⁴ Tamże, s. 287.

⁵ Por. S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio 1967, s. 57..

⁶ Hume pisze zatem, że „czy uczucie egoistyczne uznamy za występne, czy za cnotliwe, to nie ma wpływu na tę sprawę, skoro tylko ono samo może się powściągać. Tak więc, jeśli ono jest cnotą, człowiek staje się uspołeczniony przez tę cnotę; jeśli zaś jest czymś występny, to ten występki ludzki ma ten sam skutek.” (*TNL*, III, II, 2, s. 289.)

Pierwotne społeczności oparte były na więzi rodzinnej, bowiem tylko pokrewieństwo (najpierw ze względu na pociąg płciowy, następnie na zainteresowanie wspólnym potomstwem) zapewnia spójność społeczną przed wprowadzeniem prawa i konwencji określającej reguły sprawiedliwości. W odróżnieniu od zbyt odległego interesu, jakim jest sam wzgląd na dobro społeczności, mające swe podłoże w zwierzęcej naturze człowieka pociąg płciowy i instynkt macierzyński nie wymagają udziału wyższych władz umysłu; jak zresztą pamiętamy, w *TNL*, II, III, 3 Hume wyodrębnia osobną klasę uczuć „z przyrodzenia tkwiących w naszych naturach, takie jak życzliwość i złość, jak umiłowanie życia, jak czułość dla dzieci”¹.

W przeciwieństwie do egoizmu motywującego czyny mające na względzie własne dobro osoby, pobudzenie naturalne Hume określa „ograniczoną życzliwością”, bowiem życzliwość należy wpisać w podany w drugiej księdze *Traktatu* schemat uczuć gwałtownych – zapośredniczona oddźwiękiem uczuciowym życzliwość nie obejmuje wszystkich osób, lecz jest proporcjonalna do ścisłości łączących je związków. Motywem prowadzącym do zawiązania społeczności nie może być również wzgląd na interes publiczny, zbyt odległy od bezpośrednich motywacji osoby. Określenie wartości dobra społecznego możliwe jest dopiero po powstaniu społeczności, zaś jedynymi dającymi się wskazać motywami prowadzącymi do jej stworzenia są egoizm i ograniczona życzliwość. Motyw egoistyczny wyznacza dążenie do przyjemności związanej z trzema rodzajami przedmiotów: a) wewnętrznym zadowoleniem umysłu, b) zewnętrznymi przedmiotami ciała i c) „zadowoleniem z posiadania pewnych rzeczy, które zdobyliśmy naszą pilnością i powodzeniem”². Dążenie do zapewnienia trzeciego rodzaju dóbr jest motywem powstania społeczeństwa. Dzięki związaniu pobudzenia egoistycznego z rozumowaniem Hume stara się pogodzić bezpośredni motyw postępowania (który u swych podstaw ma afektywność) z rozumowaniem określającym postępowanie prowadzące w konsekwencji do dobra całej społeczności. Zaczątkiem społeczności jest zatem wyznaczenie reguł własności: „gdy nastąpi zgoda co do ustalenia i przestrzegania tej reguły – zauważa Hume – to niewiele albo zgoła nic nie brak do tego, by zaprowadzić doskonałą harmonię i porozumienie”³. Dopiero po określeniu reguł sprawiedliwości i własności możliwe jest wydanie sądu moralnego określającego dobro i zło (piękno i brzydotę moralną) w stosunku do reguł sprawiedliwości. Pierwotnym motywem prowadzącym do ustalenia reguł sprawiedliwości jest egoizm, lecz, jak czytamy w *Traktacie*, źródłem aprobaty moralnej jest „odczuwanie przez oddźwięk [uczuciowy – A. G.] interesu publicznego”⁴, którego opis zawiera koncepcja bezstronnego obserwatora.

Kierowanie się interesem publicznym nie ma dużego wpływu na działania ludzi, często również motywacja taka jest sprzeczna z interesem prywatnym, a nawet z regułami sprawiedliwości⁵. „Choć w

¹ *TNL*, II, III, 3, s. 191.

² *TNL*, III, II, 2, s. 283.

³ Tamże, s. 288.

⁴ Tamże, s. 298.

⁵ *TNL*, III, III, 1, s. 274

jakimś poszczególnym przypadku ogół może na tym cierpieć, to przecież chwilowe zło jest obficie wyrównane przez stałe przestrzeganie reguły i przez ten spokój i porządek, jakie reguła ta ustalane w społeczności”¹ Rozumowanie w kategoriach interesu społecznego wymaga perspektywicznego rozumowania projektującego rezultaty obecnych działań obywateli, a w szczególnych przypadkach nawet przekraczać obowiązujące reguły sprawiedliwości. W ten sposób Hume czyni miejsce dla teorii politycznej, którą rozwija w późniejszych esejach².

Jak pamiętamy jednak, trzecia księga tego dzieła zatytułowana jest *O moralności*. Jednakże osiemnastowieczne przeciwstawienie filozofii naturalnej i moralnej wskazuje na znacznie rozleglejszy obszar filozofii moralnej niż problematyka wchodząca w skład *etyki*. Filozofia moralna odnosi się do tych zagadnień, które opisują świat będący wytworem człowieka, a więc zagadnień, które obejmują nie tylko etykę, ale także całą sferę obyczajowości, ekonomii i polityki. Etyka stanowiłaby jedynie zwińczenie budowanego systemu. Dotyczyłaby tylko najogólniejszej i najbardziej obiektywnej oceny postępowania człowieka. To, co Hume określa mianem „cnót”, dotyczy zarówno cnót „naturalnych”, jak i „sztucznych”.

Cnoty naturalne konstytuują się w relacjach osoby względem rodziny, grupy sąsiedzkiej i osób żywiących podobne zainteresowania, poglądy czy postawy. Cnoty takie, jak łagodność, dobroczynność, miłosierdzie, szczodropliwość, miękkość, umiarkowanie, sprawiedliwość³, są niezależne od sposobu, w jaki świat zostaje wytworzony przez człowieka. Oparte są na uzdolnieniach naturalnych (*TNL*, III, III, 4), w związku z czym człowiek może jedynie gorzej czy lepiej je realizować. „Ludzie zauważyli, że chociaż dyspozycje naturalne i cechy moralne w zasadzie stoją w tym samym rzędzie, to przecież jest między nimi ta różnica, iż pierwsze nie podlegają niemal zupełnie zmianie pod wpływem takich motywów, jak wzgląd na nagrody i kary, jak pochwała i nagana.”⁴ Określenie cnót mianem „naturalnych” należałoby odczytywać zatem na dwa zasadnicze sposoby. Po pierwsze są one „naturalne”, bowiem nie należą one do świata wytworzonego przez człowieka (z więc nie są „sztuczne”), po drugie, są one przejawem tych cech ludzkiej natury, które przejawiają się stale i niezmiennie, o czym pisze Hume na początku drugiej księgi *TNL*⁵. Jak łatwo dostrzec, stosunki pomiędzy poszczególnymi osobami wyznaczone są operacjami wyobraźni kojarzącymi w rozumowaniu moralnym (dotyczącym faktów) idee wedle trzech zasad: związku przyczyny i skutku (pokrewieństwo), styczność w czasie i przestrzeni (sąsiedztwo) oraz podobieństwa (związki przyjaźni). Analizując proces oddźwięku

¹ *TNL*, III, II, 2, s. 295.

² Zrębami teorii politycznej są trzy podstawowe uprawnienia naturalne: prawo stałości posiadania, prawo przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza i prawo spełniania przyrzeczeń (*TNL*, III, II, 3-6), a także powstanie władzy stojącej na straży interesu społecznego (równoznacznego z długofalowym interesem obywateli), za równie istotną podstawą prawa Hume uznaje także wolność słowa i handlu. Por. J. B. Steward, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York-London 1963, s. 172-220, a także M. Filipczuk, *Problematyka polityczna w esejach Davida Hume'a*, wyd. cyt.

³ *TNL*, III, III, 1, s. 401.

⁴ *TNL*, III, III, 4, s. 440.

⁵ *TNL*, II, I, 3, s. 15.

uczuciowego, Hume zauważa: „to zjawisko podwójnego oddźwięku uczuciowego i związana z tym tendencja do wywoływania sympatii może przyczynić się do tego, iż powstanie przychylna, jaką z natury rzeczy żywimy dla naszych bliskich i znajomych. Przez nawyk i pokrewieństwo wczuwamy się głęboko w uczucia innych ludzi. Wyobraźnia stawia nam przed oczy losy, jakie spotykają, jak sobie przedstawiamy, tych ludzi bliskich; i myśl o tych losach działa na nas, jak gdyby to były nasze własne.”¹ W ten sposób powstaje cała sfera obyczajów, która nie musi jeszcze przyjmować formy skodyfikowanej, właściwej prawodawstwu. Obejmuje ona np. „powszechny zwyczaj, że kobiety noszą raczej nazwisko swych mężów niż że mężowie noszą nazwisko swych żon.; podobnie na tej samej zasadzie opiera się to, że dajemy pierwszeństwo tym, których honorujemy i szanujemy.”²

W ten sposób zwyczaj nadaje kształt regułom postępowania w społeczności. W przeciwieństwie do ocen wydawanych z prywatnego punktu widzenia, reguły te są ustalone obyczajem, pozwalając nie tylko na przewidywalność ludzkich zachowań, ale także umożliwiając współdziałanie. Oceny te są zobiektywizowane obyczajem, regulującym zachowanie członków społeczności, którzy pełnią w niej różnorakie role. Innego zachowania oczekuje się po ojcu, innego po sąsiedzie, jeszcze innego po nauczycielu. Również w tym przypadku – podobnie jak w odniesieniu do oceny etycznej – postawa niezangażowanego widza pozwala ocenić czyjeś zachowanie, z kolei widok dobrze wypełnianej przez kogoś roli budzi przyjemne uczucia. „Hume’owskim cnotliwym człowiekiem – pisze w swej monografii J. B. Stewart – jest zatem ten, kto dobrze wpisuje się w społeczność i jest użyteczny zarówno w stosunku do siebie, jak i innych. Co więcej, (...) jest prawdopodobne, że każdy człowiek będzie doznawał odczucia obowiązku by być towarzyski i użyteczny zgodnie z różnymi moralnymi rolami, które pełni.”¹

W przeciwieństwie do „naturalnych” nich „cnoty sztuczne” odnoszą się *polityki*. Sztuczność ich polega na ich zależności od sposobu organizacji świata będącego wytworem człowieka. Przechodząc do rozważań przyczyn powstania „sztucznego” tworu, jakim jest państwo, Hume zauważa, że naturalne, przejawiające się najczęściej, cechy ludzkiej natury nie pozwalają na powstanie trwałej społeczności. Przyczyn powstania reguł sprawiedliwości Hume upatruje w konieczności zagwarantowania podziału dóbr w sytuacji, gdy na pewnym etapie rozwoju rodzaju ludzkiego zaczęło ich brakować. Dlatego wspomniane wcześniej uprawnienia naturalne gwarantują stałość posiadania dóbr (reguła pierwsza), możliwość handlu wymiennego (reguła druga mówiąca o prawie przenoszenia posiadania za zgodą posiadacza), wreszcie dają podstawy do regulowania zachowań ludzi w stały i przewidywalny sposób (wymóg spełniania danych przyrzeczeń).

Jednak „sztuczność” *polityki* polega na również na czymś innym. Widzieliśmy, że w Hume’owskiej etyce kończy się proces konstytuowania podmiotu i przedmiotu zgodnie z zasadami filozofii eksperymentalnej w tym sensie, że to właśnie na gruncie *etyki* z konieczności następuje przejście

¹ *TNL*, II, II, 9, s. 156.

² *TNL*, II, II, 2, s. 96.

od *filozoficznego* opisu natury ludzkiej do jej opisu *zdroworozsądkowego*. Teoria etyczna zakłada tożsamość osoby po to, aby można było określić jej stopień odpowiedzialności za podejmowane czyny. We wcześniejszych częściach nauki o ludzkiej naturze – *logice*, *estetyce* i *etyce* – Hume opisuje naturę ludzką biorąc za punkt wyjścia zdroworozsądkowy opis doświadczenia wyrażony w języku potocznym, po to, aby dokonać jego gruntowej analizy *filozoficznej*, na koniec zaś wykazać konieczność powrotu do perspektywy zdroworozsądkowej (jak widzieliśmy dokonuje się to właśnie w *etyce*). Natomiast w *polityce* i *ekonomii* Hume rezygnuje z opisu filozoficznego. Należący do potocznego języka naturalnego termin „człowiek” okazuje się już filozoficznie rozjaśniony na tyle, że w *polityce* (oraz w *ekonomii*) można w dostatecznej mierze zrozumieć sposób ukazania jego funkcjonowania w świecie. Pamiętając zaś o innym wielkim przedsięwzięciu Hume’a, jakim była monumentalna *Historia Anglii*, należałoby dodać jeszcze jedno: w opisie ludzkiej natury polityka i ekonomia muszą ostatecznie ustąpić miejsca także historii, która ukazywałaby zmienność przejawów ludzkiej natury i całego świata jej wytworów, które łącznie stanowiłyby przedmiot zainteresowania filozofii moralnej.

¹ J. B. Steward, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, wyd. cyt., s. 105.

Zakończenie

Wraz z problematyką moralną ulega skonkretyzowaniu znaczenie pojęcia przedmiotu i podmiotu w filozofii Hume'a. Jak widzieliśmy, wysiłek Hume'a wymierzony jest przeciwko metafizycznemu określeniu znaczeń obu kategorii. Z przyjętej przezeń perspektywy tradycyjna metafizyka jako „fałszywa i zepsuta” musi ustąpić miejsca metafizyce nowiej¹, opartej na zupełnie nowej zasadzie. Metafizyka tradycyjnie opierała się na założeniu istnienia substancjalnego podmiotu i przedmiotu. Wraz z odrzuceniem tego założenia zmienia się znaczenie obu kategorii, bowiem Hume wykazuje *brak zrozumiałości* ich dotychczasowego opisu. Eksperymentalna nauka o naturze ludzkiej przedstawia jak w bezpośrednio danym doświadczeniu konstytuuje się jego przedmiot, jak i podmiot. Badania podjęte przez Hume'a pozwalają uczynić zrozumiałym znaczenie pojęcia podmiotu i przedmiotu poprzez wskazanie danych doświadczenia i relacji zachodzących pomiędzy nimi. Treść ta odsłania się jednak stopniowo i jest w pełni dana dopiero po uwzględnieniu wszystkich aspektów doświadczenia: poznawczego, międzyosobowego i aksjologicznego. Po przejściu całej procedury badawczej rozjaśnione zostaje również doświadczenie dane w naturalnym nastawieniu i opisane w języku potocznym: analiza doświadczenia poucza bowiem jak konstytuuje się (nie jest bowiem bezpośrednio dany) podmiot (formalnie jako „ja”, w relacji poznawczej jako „umysł”, a także społecznie jako „osoba”) oraz przedmiot doświadczenia: sfera faktów i istnienia obejmująca rzeczy stworzone przez przyrodę, a także inne osoby oraz specyficznie ludzkie „rzeczy”, jakie odnajdowane są w szeroko rozumianej sferze moralnej.

Przywołajmy dwa fragmenty należące do różnych miejsc *Traktatu o naturze ludzkiej*. Oto pierwszy z nich, pochodzący z trzeciej księgi dzieła: „Do dalszego wzmożenia tych uczuć [związanych z aprobatą moralną – A. G.] przyczynia się zainteresowanie naszą dobrą sławą, skoro już raz umocnił się wśród ludzi pogląd, że walor dodatni wiąże się ze sprawiedliwością, a walor ujemny z niesprawiedliwością.”² W pewnym sensie Hume podsumowuje w nim wcześniejsze ustalenia: moralna aproba opiera się na uczuciu moralnym; dokładniejsza analiza tego pojęcia prowadzi do uznania, że uczucie to jest wynikiem z jednej strony nawyku i wychowania, z drugiej zaś kształtowane jest ono przez wyznaczający społeczne funkcjonowanie osoby oddźwięk uczuciowy.

Fragment drugi poznaliśmy już wcześniej¹, pochodzi on z pierwszej księgi *TNL*, z części, której tematem jest tożsamość osobowa: „Cóż więc daje nam tak wielką skłonność do tego, żeby przypisywać identyczność tym kolejnym percepcjom i żeby przyjmować, iż posiadamy istnienie niezmiennie i nieprzerwane w ciągu całego toku naszego życia? Ażeby odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozróżnić tożsamość osobistą w odniesieniu do naszej myśli czy wyobraźni i tożsamość, co się tyczy naszych

¹ *BR*, I, s. 11.

² *TNL*, III, II, 2, s. 300.

wzruszeń czy naszych zainteresowań naszym ja. Pierwsze jest sprawą, która nas interesuje obecnie.(...)”² Wraz z określeniem warunków wydawania sądów moralnych uzupełnione zostaje zagadnienie podmiotowości: tożsamość osoby wyznaczona jest nie tylko relacją w stosunku do treści doświadczenia tworzących zewnętrzny wobec umysłu świat, ale także poprzez wyznaczenie relacji międzysobowych, natomiast cała procedura opisu podmiotowego bieguna doświadczenia zakończona jest poprzez wyjaśnienie znaczenia „zainteresowania” własnym „ja”. Zainteresowanie to odnosi się do stałej perspektywy odpowiedzialności za czyny i podobnie jak myślenie w kategoriach społecznych i politycznych wymaga rozumowania perspektywicznego. Osoba musi zawsze być uznana za sprawcę popełnionego wcześniej czynu, stąd zawsze musi samą siebie pojmować jako tożsamy ze sobą podmiot działający jednocześnie podlegający prawu i współtworzący je. Tak jak w odniesieniu do sfery poznawczej i afektywnej, tak i na tej płaszczyźnie określenie „podmiotu” i „przedmiotu” doświadczenia wzajemnie się warunkują. Podmiotem jest tożsamy ze sobą w różnych momentach czasu osoba, przedmiotem zaś cnota, występki, reguły sprawiedliwości. Tożsamość tak rozumianego podmiotu nie jest jednak dana bezpośrednio doświadczeniu, osoba nie jest również samoistną substancją myślącą, której istnienie może być udowodnione, tożsamość osobowa konstytuuje się w obszarze całości doświadczenia. Orzeczenia moralne *domagają się* uznania tożsamości osobowej, aby określić tożsamość osoby popełniającej czyn i odpowiedzialnej za niego, obywatela podlegającego aktualnemu prawu i w pewnym sensie odpowiedzialnego za przyszłe losy państwa. A zatem o ile w odniesieniu do wcześniejszych określeń podmiotu (*TNL*, I; II) pojęcie tożsamości osobowej należy w ścisłym znaczeniu zastąpić pojęciem ciągłości doświadczenia, o tyle stałe funkcjonowanie osoby w społeczeństwie niejako wymusza i podtrzymuje tożsamość – zarówno w odniesieniu do zapośredniczonych oddźwiękiem uczuciowym uczuć gwałtownych, jak i łagodnych uczuć doznawanych przy udziale rozumowania podczas określania moralnej aprobaty i obowiązków względem reguł sprawiedliwości. Tym samym w *etyce* następuje ostateczne zerwanie z tradycyjną metafizyką i dokończenie projektu eksperymentalnego opisu ludzkiej natury wychodzącego od danych w doświadczeniu treści i ukazującego konstytuowanie się w nim bieguna podmiotowego i przedmiotowego. Wspomniana przez Hume’a we *Wstępie* „niemal całkowicie nowa” podstawa, na której mają oprzeć się nauki o ludzkiej naturze, oznacza uporządkowanie dotychczasowych określeń uznających substancjalność podmiotu i przedmiotu poprzez dane doświadczenia, po to, by uniknąć hipotetycznych czysto rozumowych spekulacji.

Zrozumiały staje się przeto powód, dla którego tradycyjnie problematyka moralna wiązana jest z pojęciem substancjalnej duszy. Dopiero perspektywa praktyczna przedstawia konieczność przyjęcia ujęcia zdroworozsądkowego, w którym podmiot ujęty jest jako niezależny, tożsamy ze sobą w różnych momentach czasu. Podjęty przez Hume’a wysiłek zmierza ponadto do „filozoficznego” obja-

¹ Por. rozdział trzeci dotyczący podmiotowości.

² *TNL*, I, IV, 6, s. 328. Dokładniej w *THN*: „Musimy rozróżnić tożsamość osobistą w odniesieniu do naszej myśli lub wyobraźni i w odniesieniu do naszych uczuć [*passions*] lub zainteresowania, jakim obdarzamy samych siebie [*the concern we take in ourselves*]” (s. 301).

śnienia wszystkich funkcji doświadczenia w konstytuowaniu tak rozumianego pomiotu i przedmiotu, co wypełnia trzeci wskazany na wstępie¹ zamysł leżący u podstaw filozofii Hume'a – wyjaśnienia podstaw koniecznie przyjmowanych na co dzień w potocznym opisie doświadczenia niezależniającego od siebie „podmiot” i „przedmiot”. W przedstawionej tu interpretacji Hume'owskiej filozofii zwracam uwagę przede wszystkim na jej systematyczny, całościowy charakter. Widziane z tej perspektywy, dzieło Hume stanowi próbę spójnego opisu wzajemnie powiązanych różnorodnych sfer ludzkiego życia.

Przedstawiony przezeń projekt filozoficzny jest odległy od rozwijanej później tzw. szkockiej filozofii zdrowego rozsądku, która co prawda potoczne doświadczenie wyraża w ścisłych terminach, lecz nie podaje jego filozoficznych podstaw. A jednak, jak widzieliśmy, Hume nigdy nie traci sprzed oczu perspektywy codziennej, zdroworozsądkowej, choć wykorzystuje ją do skonfrontowania z filozoficznym opisem doświadczenia. Ale to nie kto inny, jak autor *Traktatu o naturze ludzkiej* zapamiętałe powtarzał, że bardziej niż filozofem, należy być człowiekiem. Jednakże treść pojęcia „człowiek” dana jest albo w postaci potocznej, ale wtedy jest ona niejasna, albo w postaci filozoficznie rozjaśnionej. W tym ostatnim przypadku Hume tworzy model ludzkiej natury, który pozwala prześledzić konstytuowanie się rozmaitych znaczeń potocznie stosowanego pojęcia „człowieka”. Opis ten rezygnuje z prób apriorycznego i racjonalnego określenia ludzkiej natury bez odwoływania się do doświadczenia. Stąd zamiast pojęcia substancjalnej duszy, podmiotu poznającego czy myślenia, Hume ujmuje relację przedmiotowo-podmiotową w sposób dynamiczny.

Relacja ta, czysto formalnie wskazująca na dwa bieguny ludzkiego doświadczenia, wypełniana jest treścią na różnych płaszczyznach doświadczenia, do których odwołują się kolejne części nauki o ludzkiej naturze. Pierwsza z nich to *logika*, ujmująca człowieka jako podmiot poznawczy przeciwstawiony światu przyrody. Podstawowym zagadnieniem badanych przez Hume'a jest rudymenarny charakter odnoszenia się ludzkiego umysłu do pozaumysłowych korelatów dostępnych mu przedstawień. Jak pamiętamy, potoczny opis doświadczenia pozwala Hume'owi na przedstawienie przeświadczenia jako podstawy odnoszenia się człowieka do świata; podstawa ta dotyczyłaby sfery afektywnej, nie zaś zmysłowo-racjonalnej. W takim zakresie, w jakim możliwa jest eksplikacja „filozoficzna”, badania są badaniami filozoficznymi, a nie zaczątkową formą psychologii. „Przeświadczenie” przestaje być pojęciem oznaczającym emocjonalny stan umysłu konfrontującego się ze światem niezależnych od niego faktów, ale staje się pojęciem sygnalizującym konieczność rozbicia całości doświadczenia na dwa przeciwległe bieguny: 'ja' i 'świat'. Analiza afektywnego wymiaru doświadczenia przynosi uzupełnienie takiego obrazu doświadczenia, bowiem działalność poznawcza nie wyczerpuje tego, co można nazwać „człowieczeństwem” czy „ludzką naturą”, zaś oprócz sfery zmysłowo-racjonalnej istnieje również sfera uczuć, a wśród niezależnych od umysłu „faktów” są również inni ludzie. Wraz ze zmianą treści pojęcia „przedmiotu” (po przedmiotowej stronie doświadczenia należałoby umieścić w

¹ Por. pierwszy rozdział niniejszej pracy.

tym przypadku treści, które dla umysłu oznaczają innych ludzi oraz społeczność, jaką tworzą), uzupełnieniu ulega również znaczenie „podmiotu” – jest nim już nie „:umysł”, ani „ja”, ale „osoba”.

Rzecz jasna ujmowane w różny sposób przeciwstawienie obu interesujących nas kategorii – przedmiotu i podmiotu – nie oznacza, że tworzą one dwie całkowicie niezależne od siebie sfery. Na każdej płaszczyźnie wzajemnie się one uzupełniają: umysł poznaje świat, dzięki procesowi oddźwięku uczuciowego pośród pewnych treści rozpoznaje inne osoby, zaś dokładniejsza analiza uczuć pozwala przeciwstawić te, które doznawane są „bezpośrednio” i te, które mogą być czymś zrozumiałym tylko o tyle, o ile w rozumowaniu o nich uwzględni się istnienie innych osób. Dalsza analiza pozwala również na rozpoznanie różnicy pomiędzy tymi uczuciami a „odczuciem moralnym” (*moral feeling*) – doznaniem, które jest dostępne z niez zaangażowanej perspektywy. Na każdym ze szczebli realizacji ludzkiej natury obecne jest – jako podstawowa zasada ludzkiej natury – przeciwstawienie pomiędzy przedmiotem i podmiotem, przy czym obie kategorie odnoszą się nie tyle do poznania, co do całości doświadczenia, bowiem obecność człowieka w świecie nie sprowadza się do poznania, ale również obejmuje całą sferę praktyczną – procesowi poznania poświęcona jest zasadniczo tylko księga pierwsza *Traktatu*.

Z punktu widzenia całości systemu filozoficznego Hume’a można zasadnie pytać o powody, dla których warto – jak czyni to autor *Traktatu o naturze ludzkiej* – zrezygnować z tradycyjnej kategorii „substancji” jako niedającego się doświadczyć substratu dostępnych w doświadczeniu treści na rzecz opisu posługującego się pojęciami „przeświadczenia” i „oddźwięku uczuciowego”, które na gruncie przedstawionego systemu są równie nieeksplikowalne. Pamiętamy przecież wysiłki Hume’a zmierzające do zdefiniowania pojęcia „przeświadczenia”, które zakończyły się na stwierdzeniu, że przeświadczenie jest zasadniczym rysem ludzkiej natury, a jako takie zdefiniować się nie da, można jedynie wskazać funkcjonowanie przeświadczenia w doświadczeniu.

Nim spróbujemy odpowiedzieć na powyższe pytanie, zauważmy za N. Hartmannem¹, że w obrębie refleksji filozoficznej można wyodrębnić dwa sposoby jej uprawiania: systemowy i problemowy. Zaletą myślenia systemowego jest próba ogarnięcia całości obszaru możliwych pytań filozoficznych. Cechą systemu filozoficznego Hume’a jest całościowy charakter refleksji, prezentującej w spójny sposób wyłanianie się poszczególnych znaczeń przedmiotowości i podmiotowości ukazując wielowymiarowość ludzkiej natury. Podobnie systemowym rysem jest eksperymentalna metoda, którą się posługuje. Walorem filozofii Hume’a jest współzależność różnych wątków, umieszczenie ich na wspólnej płaszczyźnie, wreszcie – wbrew opiniom niektórych badaczy, o czym wspominałem na wstępie – spójny charakter eksplicacji ludzkiej natury. Na ten aspekt myśli Hume’a starałem się w pracy położyć szczególny nacisk, jest to bowiem stosunkowo często pomijana jej cecha.

Z drugiej strony można ukazać problemową zawartość myśli autora *Traktatu*. W odróżnieniu od ujęcia całościowego, ujęcie problemowe pozwala na wyodrębnienie tych elementów syste-

¹ Por. N. Hartmann, *Myśl filozoficzna i jej historia*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994.

mu, które stanowią rozpoznanie rzeczywistego problemu, a w historii filozofii stanowią podstawę kumulatywnego charakteru poznania. Próbę takiego umieszczenia stanowiska Hume'a w logice rozwoju filozofii przeprowadził na przykład w swych *Wykładach z historii filozofii* Hegel, ukazał on jednak jego filozofię jednostronnie – jedynie z perspektywy *logiki* tworzono systemu, co miało swoje uzasadnienie historyczne¹. Obraz przedstawiony przez Hegla w dużej mierze zgadza się z popularnym przedstawieniem filozofii Hume'a, w którym akcentuje się rolę, jaką odegrał w pośrednictwie pomiędzy tradycyjną siedemnastowieczną metafizyką a Kantowskim transcendentalizmem.

Jednak o ile takie odczytywanie filozofii Hume'a zazwyczaj prowadzi do jej zubożenia, to pytanie o nowy problem, który pojawia się w obrębie całego systemu Hume'a pozostaje w mocy. Aby odpowiedzieć na to pytanie chciałbym w tym miejscu odwołać się do wprowadzonego przez M. J. Siemka przeciwstawienia dwóch płaszczyzn, na których ma miejsce refleksja filozoficzna: płaszczyzny „epistemicznej” i płaszczyzny „epistemologicznej”. Zasadniczą cechą pierwszej z nich jest przeciwstawienie rzeczywistości i poznania. Zgodnie z nim rzeczywistość rozważana jest jako niezależna od procesu poznawczego i dopiero wtórnie zostaje ona poznana mocą ludzkiego rozumu. Innymi słowy, płaszczyźnie „epistemicznej” właściwe jest przekonanie o możliwości dotarcia do rzeczywistości samej, nie ukształtowanej (czy wręcz zniekształconej) wtórnie narzuconą przez człowieka strukturą poznania.

W opozycji do niej sytuuje się płaszczyzna „epistemologiczna”, na której rzeczywistość i wiedza pozostają we wzajemnej relacji, i nie tylko wiedza jest zależna od rzeczywistości, ale i wiedza konstytuuje przedmiot poznania.

„Jest to mianowicie projekt takiej filozofii – pisze Siemek – dla której problematyka poznania nie jest już pewną szczegółową „dziedziną” całości jej możliwej problematyki, lecz właśnie z całością tą dokładnie się pokrywa. (...) Ale też jest to szczególnego rodzaju filozofia: taka, w której „wiedza-o-wiedzy”, czy też „poznanie poznania”, nie daje się już odróżnić od samego „poznania”, od „wiedzy-o-przedmiocie”. (...) Pytanie krytyki dotyczy zawsze *Wiedzy i Bytu zarazem*: ich jedności, ich wspólnej podstawy, ich wzajemnej relacji w łonie której są dopiero odróżnialne i porównywalne.”²

Chociaż uwagi Marka J. Siemka służą ujęciu istoty Kantowskiego transcendentalizmu, to dostarczają również pewnych wskazówek interpretacyjnych dla badań nad historią filozofii. Jak zauważyliśmy, przeciwstawienie przez Hume'a potocznego opisu doświadczenia opisowi filozoficznemu sprawia, że niemożliwe jest opisanie natury ludzkiej niezależnie od istniejącego języka opisu. Już wprowadzenie na samym początku *Traktatu* podstawowych pojęć, takich jak percepcja, impresja, idea, sprawia, że możemy mieć jedynie do czynienia bądź z potocznym – i filozoficznie nierozjaśnionym – opisem zdroworozsądkowym, bądź z pewnym modelem ludzkiej natury wyrażonym w ścisłych

¹ Por. na ten temat A. Grzebiński, *Brytyjski empiryzm w Hegla 'Wykładach z historii filozofii'*, „Filo-Sofia” 2004, nr 4.

² M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, W: *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976, s. 30-31.

pojęciach. W obu przypadkach jednak przedmiot dociekań, jakim jest ludzka natura, uzależniony jest od przyjętego języka opisu.

Przejście na płaszczyznę „epistemologiczną” oznaczałoby rezygnację z poszukiwania jakiegokolwiek rzeczywistości, która byłaby niezależna od procesu poznawczego – w Hume’owskiej filozofii pojęciem symbolizującym taką rzeczywistość jest domniemana substancja, rozumiana jako podstawa dwóch przeciwległych biegunów procesu poznawczego. Zerwanie z próbą odnalezienia takiej podstawy jest dla Hume’a punktem wyjścia i stanowi istotę jego zerwania z wcześniejszą metafizyką. Na płaszczyźnie „epistemologicznej” porządek badań jest odwrotny w stosunku do „epistemicznego”: nie zakłada się istnienia przedmiotu poznania po to, aby określić sposób, w jaki może on być poznany, lecz punktem wyjścia jest sam fakt poznania, badanie zaś dotyczy wskazania na konstytuowanie się w procesie poznania jego przedmiotu. W *Krytyce czystego rozumu* Kanta przedmiotem takim byłaby zasadniczo przyroda możliwa dzięki czystym formom naoczności, kategoriom intelektu i ideom regulatywnym rozumu. Kantowska refleksja epistemologiczna wychodząc zatem od faktu poznania w precyzyjny sposób rozmieszcza funkcje dotychczasowych pojęć: czasu i przestrzeni (jako form naoczności), substancji i przyczynowości (należących do kategorii), czy rzeczy samej w sobie pojmowanej jako idea regulatywna.

Inaczej rzecz ujmując, w refleksji transcendentalnej dochodzi do przeciwstawienia pojęć, które mają charakter konstytutywny i pojęć o charakterze regulatywnym (idei transcendentalnych), których zadaniem jest niezbędne dopełnienie wiedzy przez zamknięcie szeregu warunków.

Z tej perspektywy można spojrzeć na przeciwstawienie metafizyki i Hume’owskiego empiryzmu. Jak pamiętamy, w systemie Hume’a pojęcia mogą spełniać dwojaką rolę – albo pojęć empirycznych, albo pojęć, które gwarantują zrozumiałość opisu doświadczenia. Do takich pojęć należą na przykład Hume’owskie pojęcia przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego, którym nie odpowiada żadna empiryczna treść, ale które pozwalają ująć całość doświadczenia w sposób zrozumiały. Z tej perspektywy czytelniejsze staje się pytanie o różnicę pomiędzy metafizyką substancji i empiryzmem Hume’a, przy czym pojęcie substancji może być traktowane na tej samej zasadzie jak przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy – przypisany byłby im status analogiczny do statusu idei regulatywnych, koniecznego składnika opisu doświadczenia, który jednak nie może być przedmiotem poznania.

Budowa systemu filozoficznego w oparciu nie o pojęcie substancji, lecz przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego pozwala na dynamiczny opis doświadczenia, wyłaniania się kolejnych sposobów rozumienia relacji przedmiotowo-podmiotowej. Otrzymany system w spójny sposób przedstawia kolejne płaszczyzny ludzkiej natury. Posłużenie się metodą eksperymentalną poprzez wskazanie na dwojaki dopuszczalny sposób funkcjonowania pojęć w opisie doświadczenia porządkuje funkcje doświadczenia (zmysłowość, wyobraźnię, pamięć, rozumienie i rozumowanie) oraz pozwala dokładnie określić, w jaki sposób dopełniają się dwa aspekty doświadczenia: zmysłowy i afektywny. Umożliwia to z kolei na dokonanie korekty wcześniejszych opisów ludzkiej natury; korekta ta dotyczy na przykład wskazania nieracjonalnej podstawy sądów egzystencjalnych, a także znaczenia pojęcia woli,

które nie jest dane poprzez odniesienie do bezpośredniego doznania, lecz jest wyprowadzane z doświadczenia na drodze rozumowania.

Różnica pomiędzy posługiwaniem się przez tradycyjną metafizykę pojęciem substancji, a rolą, jaką spełnia w systemie Hume'a pojęcie przeświadczenia (i analogicznie: oddźwięku uczuciowego), polega również na wykazaniu przez autora *Traktatu* nieracjonalnego charakteru obu ostatnich pojęć. Nieracjonalnego, bowiem niemożliwe jest ani rozumowanie demonstratywne, które czyniłoby je swoim przedmiotem, ani nie można zasadnie pytać o przyczyny, czy rację istnienia przeświadczenia. Każde takie pytanie oznaczałoby powrót do metafizyki.

Ograniczenie roli rozumu (a dokładnie: pewnego i opartego jedynie za zasadzie niesprzeczności rozumowania demonstratywnego) sprowadza wiele zagadnień do sfery jak najbardziej ludzkiej – codziennej praktyki życiowej, społecznej. To, co nazywa się „światem”, w którym napotykamy rozmaite rzeczy, nie jest niczym innym jak spójnym szeregiem zdarzeń, które ludzie wiążą za pomocą pojęć takich jak przyczyna i skutek, zdarzeń, których znajomość musi z konieczności ograniczać się do zbioru odkrytych przez ludzi praw. Podobnie jak posłużenie się przez Newtona pojęciem grawitacji w precyzyjny sposób uporządkowało dostępne obserwacji zjawiska, nie odpowiadając na pytania o ukryte jakości, które miałyby być ich podstawą, tak rozumowy opis doświadczenia nie odpowiada na pytanie o naturę substancji leżącej u podstaw obu biegunów doświadczenia.

Jednym z celów, być może nawet najważniejszym, jaki przyświecał Hume'owi, była budowa systemu filozofii praktycznej, przede wszystkim etyki, która wystrzegając się uroszczeń racjonalnej metafizyki spełniłaby wymogi stawiane filozofii eksperymentalnej. Nie bez przyczyn Hume za najważniejsze swe dzieło uznawał *Badania dotyczące zasad moralności*, które zawiera wnioski ze szczegółowych badań prowadzonych we wcześniejszych pismach. Widziana w szerszym kontekście, filozofia Hume'a w swych najważniejszych zrębach wyrastała na gruzach wcześniejszego religijnego światopoglądu, zgodnie z którym człowiek był zależny od Boga, pokładał w nim ufność, a jednocześnie w Opatrzności odnajdował gwarancję moralności. Zgodnie z takim sposobem odczytywania myśli szkockiego filozofa sceptyczne elementy systemu filozoficznego miały za zadanie dokończyć proces erozji światopoglądu religijnego. Należałyby do nich przede wszystkim krytyka metafizyki substancji (a więc także krytyka pojęcia substancjalnej duszy) i krytyka obiektywnego statusu związku przyczynowo-skutkowego (prowadząca do podważenia fizyko-kosmologicznego dowodu istnienia Boga) oraz tzw. dowodu ontologicznego (bowiem jedynie pewne rozumowanie demonstratywne ogranicza się do sfery idei, nie orzekając o istnieniu ich pozaumysłowych korelatów). Podobnie w rozdzieleniu opartej na uczuciu etyki i rozumowania demonstratywnego można widzieć argument przeciwko kolejnym dowodom na istnienie Boga: zrównaniu Bożej mądrości i dobroci)¹.

¹ *An Early Fragment on Evil*, ed. Stewart M. A., W: *Hume and Hume's Connections*, ed. M. A. Stewart, J. P. Wright, Edinburgh 1994.

Zapaść na zdrowiu, której doświadczył Hume przed ukończeniem dwudziestego roku życia, poprzedzała otworzenie się przed nim nowej „sceny myśli”, które doprowadziło do powstania systemu filozoficznego. W nowym projekcie filozoficznym można widzieć próbę przebudowy wcześniejszej wizji świata, w której podstawą nie jest ani teologiczna metafizyka i jej pojęcia, ale uchwytna w doświadczeniu, przejawiająca się codziennie w życiu ludzka natura, przy czym pozbawienie wartości moralnych sankcji religijnych nie unieważnia ich obiektywnego statusu, Hume bowiem ukazuje, jak w społeczności ludzkiej dochodzi do powstania obiektywnych norm postępowania i jak następnie one funkcjonują. Dzieło Hume’a daje zatem obraz zarówno pewnego etapu w historii myśli europejskiej, ale ma również wymiar osobisty – w słowach kończących pierwszą księgę *Traktatu* należałoby upatrywać reminiscencji przeżyć, które były udziałem Hume’a zaledwie kilka lat wcześniej:

„Żywe widzenie tych rozmaitych sprzeczności i niedoskonałości rozumu ludzkiego tak wraziło się w moją duszę i tak rozgorączkowało mój mózg, że jestem gotów odrzucić wszelkie przeświadczenie i wszelkie rozumowanie i nawet nie mogę uważać, iżby jeden pogląd był bardziej prawdopodobny czy dopuszczalny niż inny. Dokądże ja doszedłem i czymże jestem? Z jakich przyczyn wywodzi się moje istnienie i do jakiej kondycji powrócę? O czyje względy mam się ubiegać i czyjego gniewu winienem się bać? Jakie istoty mnie otaczają? Na kogo mam jakiś wpływ i kto ma wpływ na mnie? Wszystkie te pytania wywołują zamieszania w moim umyśle i zaczynam wyobrażać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką sobie tylko można wyobrazić; że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możliwości władania moimi członkami i władzami.”¹

Hume był przekonany, że przedstawione przezeń właściwe objaśnienie zasad ludzkiej natury pozwoli również zrozumieć przyczyny, a w konsekwencji także umożliwią uniknięcie wielu nieszczeń, takich jak nietolerancja, wojny religijne. W tym sensie Hume przed swą filozofią stawiał zadanie jak najbardziej praktyczne: walkę z zabobonami, które, chociaż w rzeczywistości opierają się na doświadczeniu rozmaitych uczuć, to roszczą sobie prawo do bycia dającymi się dowodzić prawdami. Właściwe rozpoznanie udziału w doświadczeniu poszczególnych jego funkcji i aspektów pozwala ukazać iluzoryczność takich roszczeń.

¹ *TNL*, I, IV, 7, s. 348.

Najważniejsze dzieła Hume'a wydane za jego życia podane w porządku chronologicznym¹

- 1739 *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, book. I "Of the Understanding", London.
- 1739 *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, book. I "Of the Passions", London.
- 1740 *An Abstract of A Book lately Published: entitulet, a Treatise of Human Nature, &c. Wherein The Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*, London.
- 1740 *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, book. I "Of the Morals", London.
- 1741 *Essays Moral and Political*, Edinburgh.
1. *Of the Delicacy of Taste and Reason*
 2. *Of the Liberty of Press*
 3. *Of Impudence and Modesty*
 4. *That Politics may be reduc'd to a Science*
 5. *Of the first Principles of Government*
 6. *Of Love and Marriage* (pominięte w kolejnych edycjach po 1764 r.)
 7. *Of the Study of History* (pominięte w kolejnych edycjach po 1764 r.)
 8. *Of the Independency of Parliament*
 9. *Whether the British Government inclines more to Absolute Monarchy or to a Republic*
 10. *Of Parties in general*
 11. *Of the Parties of Gt. Britain*
 12. *Of Superstition and Enthusiasm*
 13. *Of Avarice* (pominięte w kolejnych edycjach po 1764 r.)
 14. *Of the Dignity of Human Nature*
 15. *Of Liberty and Despotism*
- 1742 *Essays Moral and Political*, Second edition, Edinburgh.
- 1743 *Essays Moral and Political*, vol. II, Edinburgh.
1. *Of Essay Writing* (pominięte w wydaniu z 1748 r.)
 2. *Of Eloquence*
 3. *Of Moral Prejudices* (pominięte w wydaniu z 1748 r.)
 4. *Of the Middle Station of Life* (pominięte w wydaniu z 1748 r.)
 5. *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences*
 6. *The Epicurean*
 7. *The Stoic*
 8. *The Platonist*
 9. *The Sceptic*
 10. *Of Polygamy and Divorces*
 11. *Of Simplicity and Refinement*
 12. *A Character of Sir Robert Walpole* (wydaniu z 1748 r. zmniejszone do przypisu)

¹ Na podstawie *The Moral and Political Philosophy of David Hume* J. B. Stewarta (wyd. cyt., s. 405 nn). Na temat pism pomniejszych (w rytm szczegółów dotyczących publikacji korespondencji Hume'a zob. też E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, wyd. cyt., 625-6, oraz S. Zabieglik, *Wiek doskonalenia*, wyd. cyt., s. 136 nn.

1748 *Essays Moral and Political*, Third edition, corrected with Additions, London and Edinburgh.

dodano:

1. *Of the Original Contract*
2. *Of Passive Obedience*
3. *Of National Characters*

1748 *Philosophical Essays concerning Human Understanding*, London.

1751 *Philosophical Essays concerning Human Understanding*. Second edition corrected with Additions, London.

1751 *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, London.

1752 *Political Discourses*, Edinburgh.

1. *Of Commerce*
2. *Of Luxury*
3. *Of Money*
4. *Of Interest*
5. *Of the Balance of Trade*
6. *Of the Balance of Power*
7. *Of Taxes*
8. *Of Public Credit*
9. *Of Some Remarkable Customs*
10. *Of the Populousness of Antient Nations*
11. *Of the Protestant Succession*
12. *Idea of a Perfect Commonwealth*

1752 *Political Discourses*, Second editon, Edinburgh.

1753-54 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh.

1754 *The History of Great Britain, vol. I, containing the Reigns of James I. and Charles I.*, Edinburgh.

1756 *The History of Great Britain, vol. II, containing the Commonwealth, and the Reigns of Charles II. and James II.*, London.

1757 *Four Dissertations*, London.

I The Natural History of Religion

II Of the Passions

III Of Tragedy

IV Of the Standard of Taste

1758 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London.

Part I. *Essays, Moral, Political, and Literary*

Part II. *Essays, Moral, Political, and Literary (Political Discourses)*

An Enquiry concerning Human Understanding

An Enquiry concerning the Principles of Morals

The Natural History of Religion

Of the Jealousy of Trade

Of the Coalition of Parties

- 1759 *The History of Great Britain under the House of Tudor*, 2 volumes, London.
- 1760 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh.
- 1762 *The History of Great Britain from Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII.*, London.
- 1764 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh.
- 1768 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh.
- 1770 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh.
- Bezpośrednio po śmierci filozofa wydano również:
- 1777 *Essays and Treaties on Several Subjects*, London and Edinburgh (dodano *Of the Origin of Government*).
- 1777 *The Life of David Hume, Esq.: Written by Himself*, London.
- 1777 *Two Essays* (broszura zawiera eseje: *Of Suicide* i *Of the Immortality of the Soul*), b. m.w.
- 1779 *Dialogues concerning Natural Religion*, London.

Bibliografia

Literatura źródłowa

Prace Dawida Hume'a (obejmuje tylko prace z zakresu filozofii, pominięte zostały prace poświęcone polityce, ekonomii czy historii)

An Abstract of "A treatise of human nature" (1740): a pamphlet hitherto unknown by David Hume, ed. J. M. Keynes, P. Straffa, Cambridge 1938.

A Dissertation on the Passions, [w:] *The Philosophical Works*, ed. Th. Green, T. H. Grose, London 1882.

An Early Fragment on Evil, ed. Stewart M. A., W: *Hume and Hume's Connections*, ed. M. A. Stewart, J. P. Wright, Edinburgh 1994.

An Enquiry Concerning Principles of Morals, ed. L. A. Selby-Bigge, London 1998.

An Enquiry Concerning Human Understanding, ed. L. A. Selby-Bigge, London 1998.

A Letter from a Gentleman to his Friend to Edinburgh, ed. E. C. Mossner, J. V. Price, Edinburgh 1967.

The Letters of David Hume, ed. J. Y. Greig, Oxford 1932.

New Letters of David Hume, ed. R. Klibansky, E. C. Mossner, Oxford 1954.

Selected Essays, ed. S. Copley, A. Edgar, Oxford-New York 1998.

A Treatise on Human Nature, ed. E. C. Mossner, London 1969.

Przekłady polskie prac Dawida Hume'a

Badania dotyczące zasad moralności, przeł. A. Hochweldowa, Warszawa 1975.

Badania dotyczące rozumu ludzkiego, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.

Dialogi o religii naturalnej, przeł. A. Hochweldowa, Warszawa 1962.

Eseje z dziedziny moralności i literatury, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955.

Mój żywot, przeł. A. Hochweldowa, [w:] *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., (drugie tłumaczenie: *Autobiografia*, przeł. M. Filipiuk, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII.

Streszczenie, [w:] *Traktat o naturze ludzkiej*, wyd. cyt.

Traktat o historii religii, przeł. A. Hochweldowa, [w:] *Dialogi o religii naturalnej*, wyd. cyt.

Traktat o naturze ludzkiej, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963.

Wybór esejów, przeł. M. Filipczuk, „Principia” 2002, t. XXXII-XXXIII.

Bibliografie

Hall R., *Fifty Years of Hume Scholarship*, Edinburgh 1978.

Hall R., *A Hume bibliography, from 1930*, York 1971.

Jessop, T. E., *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*, London 1938.

Mossner E. C., *The Forgotten Hume. Le bon David*, New York, 1943.

Literatura pomocnicza

Ainslie D. C., *Scepticism about Persons Book II of Hume's Treatise*, „Journal of the History of Philosophy” 1999, vol. 37, no. 3.

Anderson R. F., *Hume's Account of Knowledge of External Objects*, „Journal of the History of Philosophy” 1975, vol. Xiii, no. 4.

Árdal P., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1966.

Árdal P., *Another Look at Hume's Account of Moral Evaluation*, „Philosophical Quarterly” 1971, vol. 21.

Armstrong R. L., *Berkeley's Theory of Signification*, „Journal of the History of Ideas” 1969, vol. VII, no. 2.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.

Atkinson F., *Hume on Mathematics*, „Philosophical Quarterly” 1961, vol. 10, no. 39.

Bailie J., *Hume on Morality*, London-New York 2000.

Baxter D. L. M., *Hume on Indifinite Divisibility*, „History of Philosophy Quarterly” 1988, no. 5.

Beck L. W., *Essays on Kant and Hume*, New Haven-London 1978.

G. Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision*, [w:] *Philosophical Works*, London 1998.

Berkeley G., *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* [w:] *Philosophical Works*, London 1998, polski przekład: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, opr. T. Czeżowski, B. J. Gawecki, Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.

Bolcewicz H., *Kant a Hume*, Warszawa 1913.

Brandt R., *The Beginnings of Hume's Philosophy*, W: *David Hume. Bicentenary Papers*, ed. G. P. Mounce, Edinburgh 1977.

Breazeale D., *Hume's Impasse*, „Journal of the History of Philosophy” 1975, vol. XIII, no. 3.

Bricke J., *Hume on Self-Identity, Memory and Causality*, [w:] *David Hume. Bicentenary Papers*, ed. G. P. Morice, Edinburgh 1977.

Bricke J., *Hume's Philosophy of Mind*, Princeton 1980.

Broad C. D., *Hume's Doctrine of Space*, „Proceedings of the British Academy” 1961, no. 47.

Brownsey P. F., *Hume and the Social Contract*, „Philosophical Quarterly” 1978, vol. 28, no. 111.

- Buckle S., *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Humana Understanding*, Oxford 2001.
- Burke E., *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Oxford-New York 1998, polski przekład: *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. P. Graff, Warszawa 1968.
- Butler J., *On Personal Identity*, [w:] *The Analogy of Religion*, London 1936.
- Cassirer E., *Philosophy of The Enlightenment*, trans. F. C. A. Koelln, J. P. Pettegrove, Princeton 1951.
- Cassirer E., *Platonic Renaissance in England*, trans. J. P. Pettegrove, Edinburgh 1953.
- Chazan P., *Pride, Virtue, and Self-Hood: A Reconstruction of Hume*, „Canadian Journal of Philosophy” 1992, vol. 22, no. 1.
- Christensen J., *Practicing Enlightenment. Hume and the Formation of a Literary Career*, London 1987.
- Cohen M. F., *Obligation and Human Nature in Hume's Philosophy*, „The Philosophical Quarterly” 1991, vol. 40, no. 3.
- Costa M. J., *Hume and Causal Realism*, „Australasian Journal of Philosophy” 1989, vol. 67, no. 2.
- Costelloe T. M., *Hume, Kant, and the Antinomy of Taste*, „Journal of the History of Philosophy” 2003, vol. 41, no. 2.
- Cudworth R., *The Digression concerning the Plastick Life of nature, or an Artificial, Orderly and Methodical Nature*, W: *The Cambridge Platonists*, ed. C. A. Patrides, London 1969
- Davidson D., *Hume's Cognitive Theory of Pride*, „The Journal of Philosophy” 1976, vol. LXXIII, no. 4.
- Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 2000.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- Descartes R., *Namiętności duszy*, przeł. L. Chmaj, Warszawa 1958.
- Dictionary of Philosophy and Psychology*, ed. J. M. Baldwin, New York 1911.
- Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, New York-London 1967.
- Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998.
- Ferreira J., *Hume's Naturalism - 'Proof' and Practice*, „The Philosophical Quarterly” 1985, vo. 35, no. 138.
- Filipczuk M., *Problematyka polityczna w esejach Davida Hume'a*, „Principia” 2002, nr XXXII-XXXIII.
- Flew A., *Hume's Philosophy of Belief. A Study of His First Inquiry*, New York 1961.
- Friday J., *Hume's Sceptical Standard of Taste*, „Journal of the History of Philosophy” 1998, vol. 36, no. 4.
- Garrett M. S., *Cognition and Commitment in Hume' Philosophy*, New York- Oxford 1997.
- Glathe A., *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley-Los Angeles 1950.

- Grean S., *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*, Ohio 1967.
- Green T. H., *General Introduction to Hume's 'Treatise'*, London 1874.
- Grodziński E., *Hume'izm, determinizm, indeterminizm*, „Studia Filozoficzne” 1979, nr 5 (162).
- Grzeleński A., *Angielski spór o istotę piękna. Koncepcje estetyczne Shaftesbury'ego i Burke'a*, Toruń 2001.
- Güntzberg B., *Dawid Hume i teoria umowy społecznej*, Kraków 1927.
- Heineman F. H., *David Hume. The Man and His Science of Man*, Paris 1940.
- Hendel C. W., *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton 1955.
- Hobbes Th., *Zasady filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hume and The Enlightenment. Essays presented to Ernest Campbell Mossner*, ed. W. B. Todd, Edinburgh 1974.
- Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. With Illustrations on the Moral Sense*, Cambridge 1971.
- Hutcheson F., *An Inquiry into the Origins of our of Beauty and Virtue*, London 1725.
- Jacquette D., *Hume on Infinite Divisibility and Sensible Extensionless Indivisibles*, „Journal of the History of Philosophy” 1996, vol. 34, no. 1.
- Jedynak S., *Hume*, Warszawa 1974.
- Johnson O. A., *The Mind of David Hume. A Companion to Book I of A Treatise of Human Nature*, Urbana 1995.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Prolegomena*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993.
- Kaufman D. A., *Reality in Common Sense: Reflections on Realism and Anti-Realism from a 'Common Sense Naturalist' Perspective*, „Philosophical Investigations” 2002, vol. 25, no. 4.
- Kearns Th. K., „General Rules” in *Hume's Treatise*, „Journal of the History of Philosophy” 1970, no. 8.
- Kivy P., *The Seventh Sense*, New York 1976.
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966.
- Kornegay R. J., *Hume on the Ordinary Distinction Between Objective and Subjective Impressions*, „Canadian Journal of Philosophy” 1993, vol. 23 no. 2.
- Kruse V., *Hume's Philosophy in his Principal Work A Treatise of Human Nature and in his Essays*, trans. P. T., Federspiel, Bristol 1990.
- Kuypers M. S., *Studies in the XVIII-Century Background of Hume's Empirism*, Minneapolis 1930.
- Kydd R. M., *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, Oxford-London 1946.
- Laird J., *Hume's Account of Sensitive Belief*, „Philosophical Quarterly” 1954, vol. 5, no. 4..
- Laird J., *Hume's Philosophy of Human Nature*, London 1932.
- Larthomas J.-P., *Shaftesbury á Kant*, Lille 1985.
- Leyden W. von, *Hume and "Imperfect identity"*, „Philosophical Quarterly” 1957, vol. 7, no. 4.

- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. J. W. Yolton, London 1976, przekład polski: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, Warszawa 1955.
- Loeb L. E., *Hume's Moral Sentiments and the Structure of the Treatise*, "Journal of History of Philosophy" 1977, vol. XV, no. 4.
- Loeb L. E., *Hume on Stability, Justification, and Unphilosophical Probability*, "Journal of the History of Philosophy" 1995, vol. 33, no. 1.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.
- MacIntyre A., *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988.
- MacIntyre A., *Hume on "is" and "ought"*, [w:] *Against the Self-image of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*, London 1971.
- Magri T., *The Evolution of Reason in Hume's Treatise*, "The Philosophica Forum" 1994, vol. XXV, no. 4.
- Mall R. A., *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and its Relation to Hume's Philosophy*, The Hague 1973.
- Marciszewski W., *David Hume'a empirystyczna teoria sądu*, „Studia Semiotyczne” 1971, t. II.
- Martin M. A., *The Rational Warrant for Hume's General Rules*, "Journal of the History of Philosophy" 1993, vol. 31, no. 2.
- Martin R., *Locke's Psychology of Personal Identity*, "Journal of the History of Philosophy" 2000, vol. 38, no. 1.
- Meeker K., *Hume's Iterative Probability Argument: A Pernicious Reductio*, Journal of the History of Philosophy" 2000, vol. 38, no. 2.
- Mercer Philip, *Sympathy and Ethics. A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford 1972.
- Mijuskovic B., *Hume and Shaftesbury on the Self*, "Philosophical Quarterly" 1971, vol. 21.
- Mijuskovic B., *Hume on Space (and Time)*, "Journal of History of Philosophy" 1977, vol. XV, no. 4.
- Monteiro J. P., *Hume's Conception of Science*, "Journal of the History of Philosophy" 1981, vol. XIX, no. 3.
- Morawski S., *O podstawowych zagadnieniach estetyki angielskiej XVIII w.*, [w:] *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX w.*, Warszawa 1961.
- Mossner E. C., *The Life of David Hume*, Edinburgh 1954.
- Mossner E. C., *The Continental Reception of Hume's Treatise, 1739-1741*, „Mind” 1947, vol. LVI.
- Mounce O., *Hume's Naturalism*, London-New York 1999.
- Murphy R. T., *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, The Hague-Boston-London 1980.
- Newton I., *Mathematical Principles of natural Philosophy. Optics*, trans. A. Motte, Chicago-London-Toronto-Geneva 1952.
- Noonan H. W., *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*, London 1999.

- Norton D. F., *«David Hume» Common-Sense Moralists, Sceptical Metaphysician*, Princeton 1982.
- Noxon J., *Hume's Philosophic Development. A Study of His Methods*, Oxford 1973.
- Okasha S., *What did Hume really show about Induction?*, "The Philosophica Quarterly" 2001, vol. 51, no. 204.
- Ossowska M., *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator moralności*, [w:] *Mysł moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.
- Oxon C. V., *The Central Problem of David Hume's Philosophy, An Essay towards a Phenomenological Interpretation of the First Book of the Treatise of Human Nature*, Halle 1929.
- Passmore J. A., *Hume's Intentions*, Cambridge 1952.
- Pazura S., *De gustibus. Z dziejów pojęcia smaku estetycznego*, PWN, Warszawa 1981.
- Pears D., *Hume's System. An Examination of the First Book of His Treatise*, Cambridge 1990.
- Penelhum, *Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy*, "The Philosophical Quarterly" 1984, vol. 33, no. 131.
- Pielak M., *Miejsce Hume'a w kantowskiej krytyce metafizyki*, "Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska" 1980, vol. V, 9.
- Pierris G. de, *Hume's Pyrrhonian Skepticism and the Belief in Causal Laws*, "Journal of the History of Philosophy" 2001, vol. 39, no. 3.
- Popkin R. H., *David Hume: his Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism*, "The Philosophical Quarterly" 1951, vol. 1, no. 5.
- Price K. B., *Does Hume's Theory Determine His Ethical Theory?*, "The Journal of Philosophy" 1950, vol. XLVII, no. 15.
- Pyka M., *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999.
- Rawls J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge-London 2000.
- Reid Th., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975.
- Rind M., *The Concept of Disinterestedness in Eighteenth-Century British Aesthetics*, "Journal of the History of Philosophy" 2002, vol. 40, no. 1.
- Robinson J. A., *Hume's two Definitions of 'Cause'*, "Philosophical Quarterly" 1962, vol. 12, no. 1.
- Robinson W. L., *Hume on Personal Identity*, "The Philosophical Quarterly" 1962, vol. 11, no. 1.
- Robison W. L., *Hume's Causal Scepticism* [w:] *David Hume. Bicentenary Papers*, ed. G. P. Morice, Edinburgh 1977.
- Rorty A. O., *'Pride Produces the Idea of Self': Hume on Moral Agency*, "Australasian Journal of Philosophy" 1990, vol. 68, no. 3.
- Roth R. J., *Hume and James on Personal Identity*, "American Catholic Philosophical Association" 1990, vol. LXIV, no. 2.
- Rutkowski M., *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Warszawa 2001.
- Rutkowski M., *Krytyka oceny moralnej w etyce Davida Hume'a*, "Studia Filozoficzne" 1990, nr 1.

- Rutkowski M., *Teoria "bezstronnego obserwatora" w etyce Dawida Hume'a*, "Studia Filozoficzne" 1989, nr 5.
- Rutski, *Doktryna Hume'a o prawdopodobieństwie*, Toruń 1948.
- Salmon C. V., *The Central Problem of David Hume's Philosophy*, Halle 1929.
- Savile A., *Hume, Kant and the Standard of Taste*, [w:] *Kantian Aesthetics Pursued*, Edinburgh 1993.
- Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 3 vols., Basil 1790.
- Shaftesbury, *The Life, Unpublished Letters Philosophical Regimen*, ed. B. Rand, London-New York 1900.
- Shaftesbury, *Second Characters, or The language of Forms*, ed. B. Rand, Cambridge 1914.
- Shaver P., *Hume on the Duties of Humanity*, "Journal of the History of Philosophy" 1992, vol. 30, no. 4.
- Siemek M. J., *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, W: *Dziedzictwo Kanta*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.
- Singer I., *Hume's Extreme Skepticism in Treatise I IV 7*, "Canadian Journal of Philosophy" 1995, vol. 25, no. 4.
- Smith N. K., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, London 1941.
- Sobel H., *Hume's Utilitarian Theory of Right Action*, "Philosophical Quarterly" 1997, vol. 47, no. 1.
- Stephen L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, London 1902.
- Stern G., *A Faculty Theory of Knowledge*, Lewisburg 1971.
- Stewart J. B., *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, New York-London 1963.
- Stolnitz J., *On the Origins of "Aesthetic Disinterestedness"*, "Journal of Aesthetics and Art. Criticism" 1961, vol. XX, no. 2.
- Stove D. C., *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, Oxford 1973.
- Stroud B., *Hume*, London- New York 1977.
- Szewczyk J., *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a*, Kraków 1980.
- Tweyman S., *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, The Hague 1974.
- Von Leyden W., *Hume and 'Imperfect Identity'*, "Philosophical Quarterly" 1957, vol. 7, no. 4.
- Wand B., *Hume's Account of Obligation*, "Philosophical Quarterly" 1956, vol. 6, no. 23.
- Waxman W., *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge 1994.
- Wieand, *Hume's Two Standards of Taste*, "Philosophical Quarterly" 1997, vol. 47, no. 1..
- Wiggins D., *Categorical Requirements: Kant and Hume on the Idea of Duty*, "The Monist" 1991, vol. 74, no. 1.
- Winkler Kenneth P., *The New Hume*, „The Philosophical Review“ 1991, vol. C, no. 4.
- Yolton J. W., *The Concept of Experience in Locke and Hume*, "Journal of the History of Philosophy" 2002, vol. 40, no. 1..
- Yolton J. W., *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford 1956.
- Zabeeh F., *Hume. Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960.

Zabieglik S., *Adam Smith*, Warszawa 2003.

Zabieglik S., *Z filozofii szkockiego oświecenia*, Gdańsk 1997.

Żelazny M., *Źródłowy sens pojęcia 'estetyka'*, Toruń 1994.