

ADAM GRZELIŃSKI

Sceptycyzm w filozofii Dawida Hume'a

W opracowaniach podręcznikowych i encyklopedycznych filozofię Dawida Hume'a bardzo często określa się mianem „sceptycznej”, uznając, że można ją sprowadzić do kontynuacji brytyjskiego empiryzmu. Zgodnie z takim odczytaniem myśl szkockiego filozofa stanowić miałyby kulminację empiryzmu rozwijanego przez J. Locke'a prowadzącą do podważenia założeń doktryny. Badania prowadzone przez Hume'a miałyby zanegować zarówno możliwość orzekania o świecie, jak i o poznającym go podmiocie, sprowadzonym do wiązki percepcji¹.

Interpretacje podkreślające sceptyczny wymiar dociekań Hume'a znajdują dodatkowo dwojakie oparcie. Po pierwsze, twierdzi się², że Hume badanie podstaw sądów na temat świata przenosi z płaszczyzny filozoficznej na psychologiczną, odnajdując fundamenty ich prawomocności w nawyku i specyficznym odczuciu *przeświadczenia*. Zgodnie z takim odczytaniem filozofii Hume'a należałoby uznać, że odpowiedź na empirystyczne pytanie o możliwość upatrywania podstaw wiedzy w samych treściach doświadczenia jest czysto

¹ Zob. np. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 39, por. również przedstawioną przez Hume'a koncepcję tożsamości osobowej stanowiącą treść rozdziałów TNL, I, IV, 5–6 (w przypadku odwołań do poszczególnych części *Traktatu o naturze ludzkiej* podaję kolejno tom, część i rozdział, przy dokładnej lokalizacji cytatów podaję tylko skrót tytułu dzieła, numer tomu i strony). Stosowane skróty: TNL — *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963; THN — *A Treatise on Human Nature*, ed. E. C. Mossner, London 1969; BR — *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977; EHU — *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, London 1998.

² Takie ujęcie myśli Hume'a można spotkać m.in. w następujących pracach: D. F. Norton, *David Hume. Common-Sense Moralists, Sceptical Metaphysician*, Princeton 1982, s. 205; F. Zabeeh, *Hume. Precursor of Modern Empiricism*, The Hague 1960, s. 157; V. Kruse, *Hume's Philosophy in his Principal Work „A Treatise of Human Nature” and in his „Essays”*, transl. P. T. Federspiel, Bristol 1990, s. 22; J. Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge—London 2000, s. 77 i n.

negatywna. Jedynej takiej podstawy może dostarczyć co najwyżej empiryczna psychologia. Nauka ta wypełniałaby postulat Hume'a głoszący, że wszelkie sądy powinny być wywiedzione z uogólnienia obserwacji.

Podobnie jak nauka o człowieku jest jedyną solidną podstawą dla innych nauk — pisze Hume — tak również jedyną solidną podstawą, jaką możemy dać tej nauce o człowieku, musi być doświadczenie i obserwacja. [...] Wobec tego, iż równie jest nam nieznaną naturą umysłu jak rzeczy fizycznych, przeto musi być równie niemożliwe wytworzyć sobie jakieś pojęcie o silach 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 sytuacjach³.

Budowana przez Hume'a nauka o ludzkiej naturze powinna zatem polegać jedynie na zebraniu obserwacji i przypatrywaniu się faktom ludzkiego życia „tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń”⁴. Nic dziwnego, że tego rodzaju zapewnienia autora *Traktatu* dają podstawy, by twierdzić, że jego filozofia prowadzi — jak chciałby ją czytać Th. Reid — do odrzucenia możliwości filozoficznej analizy istnienia zarówno materii, jak i umysłu⁵. Warto zaznaczyć, że na interpretacji systemu Hume'a zaważyła właśnie opinia wystawiona przez Reida, zresztą bardziej oddająca jego własny program filozoficzny niż myśl autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, co podkreśla sam Hume w jednym z listów.

Druga przesłanka domniemanego sceptycyzmu filozofii Hume'a dotyczy akcentowanej przez niektórych badaczy niespójności głoszonej przezeń doktryny. L. A. Selby-Bigge, wydawca dzieł Hume'a, pisał nawet, że „stronice jego [tj. Hume'a] dzieł, a zwłaszcza *Traktatu*, są tak przepełnione rozmaitymi zagadnieniami, mówi on tak wiele różnych rzeczy na tak rozmaite sposoby i w tak różnych związkach, a także z tak wielką obojętnością wobec tego, co twierdził wcześniej, że jest bardzo trudno ustalić, czy nauczał tej bądź innej doktryny”⁶. Chociaż od wydania tej opinii upłynęło już sto lat, krytycy nadal dopatrują się braku konsekwencji w pisarstwie filozoficznym Dawida Hume'a⁷. Nowsze

³ TNL, t. I, s. 7-8.

⁴ Ibidem, s. 9-10.

⁵ Th. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 202-203.

⁶ L. A. Selby-Bigge, *Editors Introduction*, [w:] D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*, Oxford 1998, s. VII.

⁷ Dla porządku dodajmy, że przez badaczy najczęściej podejmowane są kwestie odnoszące się do dwóch podstawowych zagadnień: roli poszczególnych pism filozofa oraz niespójności w obrębie różnych przyjętych przezeń i niedających się pogodzić założeń. Zagadnienie pierwsze obejmuje zwłaszcza stosunek wczesnego dzieła, tj. *Traktatu o naturze ludzkiej* (1739-1740), do pism późniejszych będących popularną prezentacją jego treści — chodzi o dwa tomy *Badan*: dotyczących rozumu ludzkiego oraz zasad moralności (stanowiące streszczenie odpowiednio: TNL, I i III), a także skróconą przeróbkę TNL, II, jaką stanowi *Dissertation on the Passions* — oraz do esejów. Na poparcie tezy o prymarnym charakterze prac późniejszych przywoływana jest opinia samego

badania, zapoczątkowane już we wczesnych latach czterdziestych XX wieku monumentalną monografią N. K. Smitha⁸, dowodzą jednak tezy zgoła przeciwnej: Hume stara się być bardzo skrupulatny w stosowaniu pojęć, natomiast wiele nieporozumień w odczytywaniu jego filozofii bierze się z nie dość systematycznego i całościowego jej traktowania. W zamierzeniu Hume'a zawartość poszczególnych ksiąg *Traktatu*, a w konsekwencji także dzieł późniejszych, stanowi nierozzerwalną całość, poszczególne fragmenty zaś odsyłają nawzajem do siebie⁹. Już na samym początku *Traktatu* czytelnik odnajduje wskazówkę, jak interpretować całość tworzonej przez Hume'a filozofii: „Stawiając więc sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej — pisze Hume — w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą się oprzeć pewnie”¹⁰. Na naukę o ludzkiej naturze składać się mają *logika*, *etyka*, *estetyka* i *polityka*, w zamierzeniu stanowiące ugruntowanie „tradycyjnych” nauk, przede wszystkim takich jak matematyka, filozofia naturalna i filozofia moralna.

Uwzględniając całościowy charakter Hume'owskiego systemu filozoficznego, należałoby ukazać rolę zastosowanej w nim argumentacji sceptycznej na tle nauki o ludzkiej naturze. Pierwszym krokiem na tej drodze jest prześledzenie zasadniczych rodzajów „sceptycyzmu”, o których pisze Hume. Następnie przedstawiony zostanie skrótowy opis analizy doświadczenia, jaki można odnaleźć w *Traktacie*, po to, by z tej perspektywy ukazać dwa główne rodzaje sceptycyzmu występującego w nauce o ludzkiej naturze: jeden zasadzający się na niewłaściwym rozpoznaniu udziału poszczególnych funkcji doświadczenia w procesie poznawczym i drugi stanowiący naturalne ograniczenie tej nauki.

Badania dotyczące rozumu ludzkiego to dzieło zawierające przeróbkę treści pierwszej księgi wcześniejszego *Traktatu*. Adresując tę pracę do czytelnika

Hume'a, który kilkakrotnie odżegnywał się od tez zawartych w *Traktacie*. Powodów odrzucenia *Traktatu* można dopatrywać się przede wszystkim w biografii filozofa (niechcąc można wytłumaczyć zwłaszcza powściągliwym stosunkiem do dzieła, z którym wiązał on wielkie nadzieje, a które przeszło praktycznie niezauważone). Problem różnych wątków obecnych w filozofii Hume'a dotyczy z kolei konieczności pogodzenia empiryzmu i naturalizmu (resp. mechanistycznego i celowościowego wiązania zjawisk, subiektywizmu i obiektywizmu) (O. Mounce, *Hume's Naturalism*, London 1999), a także związku sceptycznej teorii poznania oraz potocznej, zdroworozsądkowej teorii moralności (D. F. Norton, *David Hume*). Dodatkowo przy tej okazji wskaźmy na trzy zasadnicze źródła myśli Hume'a, których koherentna obecność w filozofii Szkota również domaga się uzasadnienia: a) empiryzm G. Berkeley'a oraz J. Locke'a, b) emocjonalizm Shaftesbury'ego i wyrosła na jego gruncie filozofia moralna F. Hutchesona, a także c) eksperymentalna filozofia I. Newtona.

⁸ N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, London 1941.

⁹ Jest to zresztą stały rys pisarstwa filozoficznego Hume'a, co podkreśla A. Hochweldowa analizując zawartość jego pism dotyczących religii (eadem, *Dawida Hume'a „Dialogi o religii naturalnej”*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochweldowa, Warszawa 1962, s. XXVI i n.).

¹⁰ TNL, t. I, s. 6.

w nieco mniejszym stopniu zaznajomionego z problematyką filozoficzną niż filozofowie akademicy, do których skierowany był *Traktat*, Hume pobieżnie przedstawił dwa rodzaje argumentacji sceptycznej, określane przezeń jako sceptycyzm „kartezjański” i „pirroński”.

a. Sceptycyzm „kartezjański” ma charakter przygotowawczy i jest znakomitą ochroną przed błędami rozumowania i zbyt pochopnym sądem. W wersji „umiarkowanej” sceptycznym wątpleniem objęte mogą być wcześniej przyjęte sądy, argumenty sceptyczne służyć zaś mają przede wszystkim zachowaniu prawidłowego przebiegu rozumowania.

Rozpoczynając od jasnych i oczywistych zasad, postępując krokiem ostrożnym i pewnym, dokonując często przeglądu naszych wniosków i skrupulatnie analizując wszystkie ich następstwa, będziemy się co prawda w *systemie naszym* posuwali i powoli, i nie nazbyt znacznie; ale przecież jest to jedyny sposób pozwalający nam się spodziewać, że dojdziemy do prawdy i osiągniemy należytą stałość i pewność przekonań (*determinations*)¹¹.

Umiarkowany sceptycyzm „kartezjański”, czyli „poprzedzający wszelką pracę badawczą”¹² można uznać za zestaw reguł gwarantujących poprawność każdego *systemu* pojęć, w którym zakres znaczeniowy użytych pojęć zostaje precyzyjnie wyznaczony (*determined* — od łac. *de* + *terminus*). Hume nie przesądza, jakiego rodzaju rozumowania dotyczy ten wymóg, można uznać zatem, że ma on zastosowanie do obu wymienionych w BR rodzajów: zarówno dotyczącego związków między ideami rozumowania demonstratywnego, jak i odnoszącego się do pozaumysłowych faktów rozumowania moralnego¹³ (notabene w interesującym nas w tej chwili XII rozdziale poświęconym „filozofii akademickiej, czyli sceptycznej” Hume bezpośrednio odwołuje się do przeciwstawienia obu rozumowań). Określenie takich metodologicznych wymogów rozumowania mianem sceptycyzmu „kartezjańskiego” w większym stopniu nawiązuje do ogólnego zamysłu zrewidowania dotychczasowego gmachu wiedzy i postulatu poddawania wszelkich sądów ocenie rozumu¹⁴ niż do szczegółowych argumentów przedstawionych w pierwszej Kartezjańskiej *Medytacji*. Zdaniem Hume'a rozpatrywane przez Descartesa argumenty przeciwko pewności poszczególnych władz umysłu są już świadectwem sceptycyzmu nie umiarkowanego, ale radykalnego sceptycyzmu niszczącego wszelki sąd. Zwątpiwszy bowiem we wszystkie władze umysłu, nie mamy sposobu, by prowadzić rozumowanie: „Kartezjańskie zatem wątplenie — czytamy w BR — *gdyby jakaś istota ludzka potrafiła się na nie zdobyć (co jest jawnym niepodobieństwem)*,

¹¹ BR, s. 182; EH U, s. 182, wyróżn. - A. G.

¹² BR, s. 181.

¹³ Por. BR, s. 33.

¹⁴ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, t. I, s. 20.

byłoby całkiem nieuleczalne i żadne rozumowanie nie mogłoby nam dać pewności i przekonania w jakimkolwiek przedmiocie"¹⁵. Ogólnie rzecz ujmując: wątplenie *poprzedzające* pracę badawczą może co najwyżej dotyczyć zbioru dotychczasowych sądów oraz wymogu poprawności rozumowania, nie zaś odrzucenia zaufania w możliwości poznawcze umysłu, które takie badanie uniemożliwiają. W przeciwnym razie mamy do czynienia z nieuprawnionym (bo ustanowionym *a priori*) „nieuleczalnym” radykalnym sceptycyzmem, który co najwyżej mógłby być rezultatem badań, uznającym całkowitą zawodność władz poznawczych, a tym samym niemożność uzyskania jakichkolwiek rozstrzygnięć w filozofii.

Dlaczego jednak sceptycyzm taki ma być dla człowieka nieosiągalny, pozostając jedynie filozoficznym konceptem, który Hume woli określić mianem „doktryny” niż rzetelnych badań? Gdzie umysł ludzki powinien się zatrzymać w wątpleniu, aby pozbyć się wcześniejszych przekonań zachowując zdolność do wydania sądów? Stwierdzenie zawodności władz umysłu jest już sądem, a zatem uznanie niemożliwości wydawania sądów podkopuje samo siebie. Tym samym rozróżnienie pomiędzy *poprzedzającym* badanie wątpleniem kartezjańskim a sceptycyzmem będącym *rezultatem* rozumowania nie daje się utrzymać. Jego miejsce zajmuje przeciwstawienie przesadnego sceptycyzmu „pirrońskiego” i sceptycyzmu „umiarkowanego”.

Zdaniem Hume'a „kartezjańskie” wątplenie nie tylko prowadzi do zbyt radykalnych wniosków, ale całkowicie nieuprawniony jest również sposób, w jaki sceptycyzm ten zostaje przez Descartesa przewyciężony. Według autora *Traktatu o naturze ludzkiej*, na gruncie realizowanej przezeń filozofii eksperymentalnej ograniczającej badania do sfery doświadczenia nie ma podstaw, aby przyjmować scholastyczne rozróżnienie pomiędzy istnieniem „obiektywnym” (obiekty myślenia) a „formalnym” (rzeczywistości pozaumysłowej), a tym samym traci sens rozumowe orzeczenie substancjalności podmiotu — myślenia. Równie niezasadne zdaniem szkockiego filozofa jest uznanie, że sposób, w jaki dostępne są umysłowi pewne treści doświadczenia (jasność i wyraźność idei, w tym rozpatrywanej w trzeciej *Medytacji* idei Boga), miałyby stanowić coś więcej poza faktem posiadania przez umysł jasnej i wyraźnej idei. Innymi słowy: charakter treści dostępnych umysłowi nie jest zdaniem Hume'a żadnym argumentem za istnieniem niezależnego od umysłu świata, pozostając niczym innym jak wyznaczeniem owych treści.

b. Podobnie jak sceptycyzm „kartezjański”, sceptycyzm będący *rezultatem* badań może również albo unicestwiać badania zawieszając wszelki sąd (sceptycyzm „pirroński”), albo w wersji „umiarkowanej” podważyć sądy dotychczasowej metafizyki, pozostawiając miejsce dla nowej filozofii eksperymentalnej.

¹⁵ BR, s. 82, wyróżn. - A. G.

Na podstawie wszystkiego tego, co tu zostało powiedziane — podsumowuje Hume swoje *Streszczenie* — czytelnik łatwo postrzeże, że filozofia zawarta w tej księdze jest bardzo sceptyczna i że chce ona nam dać pojęcie o niedoskonałościach i wąskich granicach ludzkiego rozumienia. [...] Autor nasz kładzie nacisk na różne inne tezy sceptyczne; i, biorąc ogólnie, wyprowadza konkluzję, że godzimy się z tym, co dają nasze władze umysłowe, i że posługujemy się naszym rozumem jedynie dlatego, iż inaczej uczynić nie możemy. *Filozofia uczyniłaby nas całkowicie zwolennikami pirronizmu, gdyby natura nie była na to zbyt silna*¹⁶.

W BR Hume opisuje argumentację „pirrońską” zarówno w jej wykładni potocznej, jak i filozoficznej. Argumenty potoczne, mówiące o niedoskonałości i zawodności doznań zmysłowych czy niepewności istnienia pozaumysłowego świata, są słabe i niewystarczające, odwołują się bowiem do zawodności władz poznawczych zgodnie z opisem, który ujmowałby funkcjonowanie poszczególnych władz w całkowitym oderwaniu od innych (np. pozbawione korekty ze strony rozumu zmysły przedstawiające pozornie złamane, zanurzone do połowy w wodzie wiosło). Argumenty „filozoficzne” skierowane są przeciwko funkcjonowaniu rozumu w ogóle. „Gdy sceptyk obstaje przy tych argumentach [tj. dotyczących faktów — A. G.], dowodzi swej siły, a właściwie raczej swej i naszej ułomności, i zdaje się burzyć, przynajmniej w danej chwili, wszelką pewność i wszelkie przekonanie”¹⁷. „Przesadny” sceptycyzm „pirroński” zasadza się również na przekonaniu o całkowitej racjonalności poznania, podobnie jak dogmatyzm próbując całość funkcjonowania umysłu sprowadzić do funkcji rozumowania (*reasoning*). Obie wykładnie sceptycyzmu „pirrońskiego” pomijają współdziałanie różnych władz umysłu. Jednak odnoszenie się człowieka do świata nie musi mieć charakteru jedynie poznawczego, a proces poznawczy nie musi ograniczać się do rozumowania. Wczesne dzieło Hume'a nie dotyczy poznania ludzkiego, ale całokształtu ludzkiej natury, mianem „naturalnych” zaś Hume określa te własności człowieka, które przejawiają się stale i niezmiennie¹⁸. Rozumowanie jest jedynie jedną z funkcji doświadczenia, dlatego też, jak przed chwilą czytaliśmy, rozumowanie można przeciwstawić „naturze” jako całości odnoszenia się człowieka do świata i innych ludzi. Przeświadczenie o istnieniu świata „natura — czytamy — [...] bez wątpienia uważała za sprawę zbyt wielkiej wagi, iżby ją można powierzyć naszym niepewnym rozumowaniom i spekulacjom”¹⁹.

Argumenty sceptyczne należy w związku z tym rozpatrywać w relacji do całości nauki o ludzkiej naturze, zwracając przy tym szczególną uwagę na funkcję, jaką w doświadczeniu pełni rozumowanie. Jak bowiem widzieliśmy,

¹⁶ D. Hume, *Streszczenie*, [w:] TNL, t. II, s. 495-496, wyróżn. - A.G.

¹⁷ BR, s. 193.

¹⁸ TNL, t. II, s. 15.

¹⁹ TNL, I.1, s. 246.

choć Hume odwołuje się do koncepcji Pirrona, Bacona²⁰, Descartesa, to jednak nie nawiązuje bezpośrednio do klasycznych pism sceptycznych takich jak *Novum Organum* czy *Zarysy Pirrońskie* Sekstusa Empiryka. Także sposób, w jaki Hume wspomina o Descartesie, wskazuje, że przedstawione przezeń rodzaje sceptycyzmu nie rekonstruują myśli filozofów, lecz są modelami rozumowania stworzonymi zgodnie z wyłożonymi przez Hume'a zasadami natury ludzkiej, bezpośrednio zaś odnoszą się do analizy udziału poszczególnych władz ludzkiego umysłu w doświadczeniu²¹.

Hume określa samego siebie mianem „sceptyka” i przeciwstawia „pirronizm” „prawdziwemu sceptycyzmowi”²², dlatego można postawić pytanie o pozytywną rolę sceptycyzmu w całości filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej*. Odpowiedź wymaga jednakże określenia zadań, jakie stawiał przed sobą Hume: było to wskazanie na udział poszczególnych władz umysłu w doświadczeniu (a co za tym idzie, także odrzucenie błędów tradycyjnej metafizyki) oraz ukazanie podstaw zdroworozsądkowego opisu doświadczenia. Hume zwraca przede wszystkim uwagę na nierozłączność poszczególnych funkcji doświadczenia, dopatrując się źródeł błędów dotychczasowej metafizyki w opisie doświadczenia, który relację człowieka do świata traktuje jako wyznaczoną przez rozum.

Swoje dociekania Hume określa mianem „badań” (*enquiries*), zamierzony przez siebie system filozoficzny nazywa „nauką”. Tytuł największego dzieła jednoznacznie wskazuje na duży wpływ, jaki na Hume'a wywarł Newton²³. Autor *Principia Mathematica* przeciwstawia dostępnemu badaniu świat zjawisk (*manifest world*) ukrytym własnościom (*occult qualities*) samych ciał, stwierdzając, że filozofia eksperymentalna musi ograniczać się do zjawisk nie odwołując się do żadnych hipotez, które nie mogłyby być weryfikowalne w doświadczeniu. Podobną procedurę stosuje Hume: wprowadzone przezeń pojęcia mają za zadanie jedynie porządkować doświadczenie, ich zastosowanie ogranicza się do danych umysłowi treści.

Punktem wyjścia dla Hume'a jest przeprowadzenie podziału percepcji na poszczególne klasy, impresje i idee, a także na impresje zmysłowe i refleksywne

²⁰ D. Hume, *Streszczenie*.

²¹ Nawiązania do dzieła Sekstusa Empiryka można odnaleźć w Hume'owskich *Badaniach dotyczących zasad moralności*, jednak współcześni badacze są zgodni, że z zasadami filozofii sceptycznej Hume zapoznał się przede wszystkim za pośrednictwem filozofów francuskich: Montaigne'a (*Apologie pour Raimond Sebond*), Bayle'a (*Dictionnaire Historique, La Logique ou L'art de Penser*), Crousaza (*Examen du Pyrrhonisme*) i Hueta (*La Faiblesse de l'Esprit Humain*). Por. J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, London 1932, s. 180–185; R. H. Popkin, *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*, *The Philosophical Quarterly*, vol. 1, 1951, no. 5, s. 385. Dokładną analizę zależności pomiędzy tradycyjnymi rodzajami sceptycyzmu a filozofią Hume'a zawiera praca D. F. Nortona (*David Hume*, s. 239 i n).

²² TNL, I.1, s. 354, t. II, s. 471.

²³ Cały tytuł brzmi bowiem: *Traktat o naturze ludzkiej będący próbą wprowadzenia metody eksperymentalnej do tematów moralnych*.

(uczucia — *passions*). Hume odrzuca potoczne rozumienie „impresji”²⁴, które oparte na łacińskim źródłosłowie pojęcia, sugerowałoby czytelnikowi, że już na samym początku *Traktatu* rozum, będący przedmiotem pierwszej księgi dzieła, ujmowany jest jako rozumiejący znaczenie wprowadzanych terminów. Rozumienie to, dane w języku naturalnym, bazowałoby na zdroworozsądkowym przeświadczeniu o istnieniu pozaumysłowych przedmiotów, które w jakiś sposób oddziaływałyby na umysł, będąc źródłem znajdujących się w nim treści. Odrzucenie takiego potocznego opisu doświadczenia służy podjętej przez Hume'a próbie wyjaśnienia podstaw tego opisu, do którego należy kartezjańskie przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu poznania. W przeciwieństwie do opisu potocznego, Hume rozpoczyna od wyodrębnienia najprostszych elementów doświadczenia oraz określenia związków pomiędzy nimi. Stąd propozycja, by podstawowym pojęciem tworzonego systemu uczynić nie „ideę”, termin dobrze już zakorzeniony w angielskim języku filozoficznym, ale „percepcję” (od łac. *per-cipio*), jedynie formalnie określając tym mianem wszystko to, cokolwiek umysł jest w stanie wychwycić z doświadczenia. Dopiero po określeniu w ten sposób dostępnych treści budujących doświadczenie możliwe jest zdaniem Hume'a ukazanie rozumienia znaczenia takich pojęć jak „umysł” czy „świat”, odpowiadających podmiotowemu i przedmiotowemu biegunowi doświadczenia.

Ustalenia te dokonywane są wszakże jedynie w obrębie dostępnych treści doświadczenia, co sprawia, że filozoficzny rozbiór doświadczenia musi ograniczyć się do określenia poszczególnych percepcji oraz zachodzących pomiędzy nimi relacji. W myśl rozstrzygnięć zawartych w *Traktacie*, są to kolejno: idea czasu i idea przestrzeni wiążące impresje; zasady kojarzenia wyobraźni wiążące idee; wreszcie związki pojęciowe, jakimi posługuje się rozumowanie (*reasoning*). Zauważmy jednak, że zgodnie z tezą wprowadzoną w TNL, 1,1, 1, idea (treść doświadczenia związana z innymi przez zasady kojarzenia) musi odsyłać do impresji. Innymi słowy, każde pojęcie powinno pośrednio odsyłać do danych empirycznych (kolejno: idei i impresji).

Na szczególną uwagę zasługuje jeszcze jeden przeprowadzony przez Hume'a podział percepcji: podział na percepcje zmysłowe (impresje i idee) oraz na percepcje (impresje) refleksywne. Ograniczenie badań do wykazania rodzajów relacji pomiędzy dającymi się wyodrębnić cząstkami doświadczenia sprawia, że przeciwstawienie „treści” percepcji i jej „dostępności” dla umysłu jest czysto konceptualne i nie spełnia wspomnianego wymogu zrozumiałości pojęć nauki o ludzkiej naturze (analiza doświadczenia nie potwierdza istnienia odrębnej impresji „istnienia” czy „substancji”). Dlatego każde odwołanie się do kategorii substancji musi z konieczności prowadzić do odnalezienia pewnych percepcji.

²⁴ TNL, 1.1, s. 14 (przypis).

Nie mamy [...] idei substancji odrębnej od idei zbioru poszczególnych jakości — pisze Hume — i nie nadajemy też żadnego innego znaczenia terminowi „substancja”, gdy mówimy lub myślimy o niej. Zarówno idea substancji, jak i idea *modus*, nie jest niczym innym niż zbiorem idei prostych, jakie wiąże wyobrażenia, zbiorem, któremu przyporządkowana jest pewna nazwa²⁵.

W dziedziczonej przez Locke'a tradycji kartezjańskiej taką substancją jest z jednej strony zmysłowe ciało, z drugiej zaś myślenie. Jednakże przeprowadzone przez Berkeley'a zniesienie Locke'owskiego rozróżnienia pomiędzy ideami pierwotnych i wtórnych cech przedmiotów uniemożliwia wyodrębnienie w doświadczeniu zmysłowym tych treści, które bezpośrednio odnosiłyby się do pozaumysłowych przedmiotów. Obecnie jeszcze u Locke'a tradycyjna metafizyka dokonywała zdaniem Hume'a nieuprawnionego „skrótów” w opisie doświadczenia uznając, że w orzekaniu o istnieniu świata odrębnego od umysłu biorą udział jedynie dwie władze umysłu: zmysłowość (w bezpośredniości materiału wrażeń odnajdująca gwarancję istnienia świata) i rozumowanie (poszukujące takiego potwierdzenia istnienia w dowodach).

Funkcjonowanie umysłu poznającego nie jest dostępne na drodze żadnej introspekcji, a jak Hume wykazuje w T, I, IV, 5 — 6, jedyne osiągalne znaczenie „umysłu” umożliwi określenie go jako wiązki percepcji. „Świadomość” nie jest niczym innym jak dającym się uchwycić przepływem treści doświadczenia, refleksją, jaka im towarzyszy: „nie jest niczym innym — czytamy w *Traktacie* — niż myślą refleksyjną czy percepcją”²⁶. Rozstrzygnięcie to ma kluczowe znaczenie dla Hume'owskiej filozofii. Tak samo jak refleksja jest zawsze refleksją o czymś, tak każdej impresji zmysłowej towarzyszy impresja refleksywna: całość doświadczenia posiada dwa aspekty — zmysłowy i refleksywny. Odnalezienie impresji zmysłowej, której nie towarzyszyłoby żadne uczucie (impresja refleksywna) oznaczałoby odkrycie takiej treści, której można by przypisać potoczne znaczenie „impresji” — byłaby ona treścią bezpośrednio „wyrażoną” przez przedmioty pozaumysłowego świata. Rozpoznając dwuaspektowy charakter doświadczenia Hume zwraca uwagę, że a) nie istnieje możliwość takiego bezpośredniego potwierdzenia istnienia pozaumysłowych przedmiotów, b) w konstytuowaniu doświadczenia bierze udział również afektywna warstwa doświadczenia, c) to właśnie pierwiastek nieracjonalny wyznacza relację człowiek — świat, a wszelkie rozumowanie na temat faktów i istnienia musi opierać się na przeświadczeniu.

Niemożność rozdzielenia obu aspektów doświadczenia — refleksywnego i zmysłowego — wynika z Hume'owskiego przeformułowania problemu relacji przedmiotowo-podmiotowej. Przedmiotowo-podmiotowa polaryzacja

²⁵ TNL, t. I, s. 31.

²⁶ TNL, t. II, s. 471.

doświadczenia konieczna dla jego zrozumiałości jest jednocześnie rudymenarną własnością ludzkiej natury. „Przeświadczenie” wyznaczające sposób odnoszenia się człowieka do świata jest „instynktowne”²⁷ (albowiem niesprowadzalne do prostszych pojęć opisujących ludzką naturę) i stanowi nie tylko o związku człowieka ze światem, ale także o zróżnicowaniu całości doświadczenia na tę jego część, która może być określona jako „podmiotowa”, i tę, którą umysł może uznać za „przedmiotową”.

W konstytuowaniu obu biegunów doświadczenia szczególną funkcję pełnią „wyższe” władze umysłu, gwarantujące zrozumiałość doświadczenia: rozumienie (*under standing*) i rozumowanie (*reasoning*)²⁸. Ukazanie roli obu funkcji doświadczenia²⁹ jest o tyle ważne, że całkowity sceptycyzm, podobnie jak dogmatyzm, odnosi się do niewłaściwie pojętej funkcji rozumowania. Rozumowanie może być dwojakiego rodzaju: dotyczy albo związków pomiędzy ideami (rozumowanie demonstratywne), albo „faktów i istnienia”; w obu przypadkach nie może obejmować niczego poza ideami, sam bowiem *reason* nie jest oglądem (percypowaniem — *perception*, ani ujmowaniem — *conceiving*), ale odkrywaniem i porównywaniem związków pomiędzy tym, co percypowane. „Wszystkie rodzaje rozumowania (*reasoning*) — pisze Hume — polegają nie na czym innym niż na *porównaniu* i wykrywaniu tych stosunków bądź stałych, bądź niestałych, w jakich dwie lub więcej rzeczy (*objects*) pozostają do siebie”³⁰. 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, wydawane sądy zaś są jedynie warunkowe: o ile wyobraźnia przedstawia określone idee, o tyle rozum (*reason*) jest w stanie wyznaczyć związki pomiędzy nimi.

Właściwą domeną *reason* w pierwszym znaczeniu są arytmetyka oraz wszelkie sądy analityczne sprowadzające się do odnalezienia w wyobraźni odpowiednich idei. Wyodrębnione spośród innych funkcji *reasoning* — rozumowanie — to czynność umysłu polegająca na operacjach pojęciowych, których każdy ciąg może być uznawany za prawdziwy, o ile nie zawiera w sobie sprzeczności.

²⁷ Por. np. TNL, I.1, s. 235.

²⁸ W polskim przekładzie Cz. Znamierowskiego oba angielskie terminy oddawane są najczęściej jednakowo jako „rozum”.

²⁹ Ponieważ w filozofii Hume'a logicznie pierwotna jest analiza doświadczenia (percepcji i związków pomiędzy nimi), to, co Hume określa jako „władze umysłu” (*faculties of the mind* — np. THN, s. 42, 56; EHU, s. 13), daje się opisać przez określenie funkcji, jaką pełnią właściwe im przedmioty w całości doświadczenia. Przedmioty te (*objects*) to odpowiednio: impresje zmysłowe połączone w porządku przestrzennym (zmysły), idee połączone w porządku czasowym (pamięć), idee zmysłowe i impresje refleksywne połączone w porządku zasad kojarzenia (wyobraźnia), wreszcie podporządkowanie klas idei pojęciom (rozumienie) i możliwość wydawania sądów (rozumowanie).

³⁰ TNL, t. I, III, 2, s. 101; THN, s. 121.

Nieco inaczej przebiega rozumowanie „moralne, tj. takie, które dotyczy faktów i istnienia”³¹. W tym przypadku *reason* nie ma do czynienia z „kompletem idei” przedstawionych mu przez wyobraźnię. „Istnieniu zewnętrznemu”, które dla umysłu miałyby znaczyć coś innego niż zjawianie się idei, nie odpowiada żadna odrębna idea „istnienia jako takiego”: „jest” zawsze oznacza „'jest' dana treść jakiejś percepcji”; Hume pisze, że „idea istnienia [...] jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące”³². Dlatego rozumowanie wykraczające poza związki pomiędzy danymi umysłowi percepcjami różni się nie materiałem doświadczenia, ale sposobem, w jaki konstytuowany jest sąd. Towarzyszące sądowi egzystencjalnemu przeświadczenie nie jest ideą, ale jej „szczególnym sposobem tworzenia”: dwuaspektowy charakter każdego doznania, które jest jednocześnie zmysłowe i afektywne, powoduje, że dla rozumu 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 pomiędzy konstatacją istnienia w umyśle percepcji a uznaniem jej za korelat faktu nie jest przez *reason* wyprowadzana, ale dana mu dzięki specyficznemu doznaniu określanemu jako przeświadczenie.

Przeświadczenie to „lepsze ujmowanie” czy „lepsze ugruntowanie” pojęcia³³, to sposób, w jaki impresja jest „ujmowana przez umysł”³⁴; jest ono „swoistym uczuciem [odczuciem — *feeling*], różnym od prostego pojęcia”³⁵. 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”³⁶. Przeświadczenie jest pewnym odczuciem (*feeling*), jest zatem umysłowi *dane* podobnie jak dane są niezależne od zasad kojarzenia i rozumowania czasowość i przestrzenność (w funkcji pamięci i zmysłów). Opis przeświadczenia przypomina opis sposobu odczuwania za pomocą zmysłów, w którym Hume posługuje się tym samym pojęciem „odczucia” (*feeling*). Podobnie jak poznanie przyczyny pojawienia się impresji zmysłowych nie jest możliwe (wymagałoby przyjęcia rozstrzygnięć metafizycznych)³⁷, tak też granicą poznania pozostaje opis funkcjonowania przeświadczenia towarzyszący przyjęciu metafizycznej tezy o istnieniu niezależnego od podmiotu świata przedmiotowego. Posłużenie się takim metafizycznym

³¹ BR, IV, s. 44.

³² TNL, t. I, s. 93.

³³ TNL, t. II, s. 460.

³⁴ Ibidem, s. 461.

³⁵ Ibidem, s. 456.

³⁶ Ibidem.

³⁷ TNL, t. II, s. 115.

założeniem nie jest jednak ani rozumowo uzasadnione, ani, jak pisze Hume we fragmencie, w którym analizuje ideę związku przyczynowo-skutkowego, istotne³⁸. Problem zatem nie w tym, czy takie założenie metafizyczne jest rozumowo uzasadnione, czy nie, ale w pytaniu, dlaczego umysł jest zmuszony do niego się odwoływać. Pytanie to, sformułowane przez Hume'a, brzmi następująco: „dlaczego umysł posiada naturalną skłonność, by beztrząsco wierzyć w istnienie świata”³⁹. Przeświadczenie, będąc warunkiem określania rzeczywistości i odniesienia umysłu do świata, jest „naturalne”, a więc „niezmienne i stałe”⁴⁰.

Czy jednak każde niesprzeczne rozumowanie należy uznać za prawdziwe? Hume wyraźnie rozdziela dwa rodzaje rozumowania, a sprawdzianem konstruktywnej *reasoning* jest odwołanie do doświadczenia potocznego. Dla umysłu takim ogniwem pośredniczącym pomiędzy wyobraźnią a rozumowaniem jest odrębna funkcja doświadczenia: 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 — to właśnie rozumienie rozstrzyga o tym, czy dany ciąg pojęć budujących rozumowanie odnosi się do doświadczenia.

Sam Hume używa pojęcia *understanding* w kilku znaczeniach. W znaczeniu podstawowym jest to przede wszystkim ludzki umysł (*mind*). Takie ujęcie *understanding* jest zgodne z zawartością zarówno pierwszej księgi *Traktatu*, jak i *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, w których tytułach się pojawia⁴¹. Pojęcia odnajdowane w obrębie TNL, I, składałyby się na *understanding* — termin oddawany w polskich tłumaczeniach także jako „inteligencja”⁴² oraz „umysł”⁴³ — władzę poznawczą w odróżnieniu od uczuć (*passions*). Jeśli zatem zawrzeć 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 pewności⁴⁴.

³⁸ Ibidem.

³⁹ TNL, t. I, s. 349.

⁴⁰ TNL, t. II, s. 15.

⁴¹ Tak np. tłumaczy ów termin Cz. Znamierowski w pierwszym wydaniu swego przekładu: pierwsza księga *Traktatu* nosi tytuł *O umyśle*.

⁴² BR, s. 129.

⁴³ TNL, I.1, s. 103.

⁴⁴ Ibidem, s. 186.

„Rozumienie” 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*, rozumowanie może bowiem dotyczyć zarówno związków pomiędzy ideami, jak i faktów (w tym drugim przypadku warunkiem wydania sądów jest przeświadczenie). Proces „podstawiania treści pod pojęcie”, niezbędny do wydawania sądów, Hume nazywa *understanding*:

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.

Jak zauważyłem wcześniej, w teorii Hume'a oba aspekty doświadczenia – zmysłowy i refleksywny – są wzajemnie skorelowane. Dlatego rozumienia i rozumowania nie można rozpatrywać w oderwaniu od uczuć (*passions*), proces poznawczy zaś 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”⁴⁵. Przyrodzoną, naturalną skłonnością umysłu jest przeświadczenie o istnieniu niezależnego od umysłu świata. Gdy w rozumowaniu zachodzi sprzeczność, „umysł musi czuć się nieswojo i będzie całkiem naturalnie szukał wyzwolenia z tego uczucia”⁴⁶. Sąd polegający na połączeniu idei (wyobraźni) w pojęciu (dzięki rozumieniu) i wykazaniu związków pomiędzy pojęciami (rozumowanie) jest źródłem przyjemności jako zgodny ze „skłonnościami”, doświadczenie zaś może w ogóle być zrozumiałe dzięki związaniu kolejnych funkcji doświadczenia. W przeciwnym wypadku *understanding* nie odnajduje właściwych idei, które umożliwiałyby wydanie sądu, poszczególne funkcje doświadczenia nie zostają zespolone, a właściwe funkcjonowanie umysłu zostaje „zawieszony” w sposób analogiczny do tego, którego opis odnajdujemy w TNL, I, IV, 7⁴⁷.

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, [...]

⁴⁵ Ibidem, s. 269.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ „Nie mogę uniknąć tego, iżby nie wycofać tego poglądu i nie potępić go na podstawie mego obecnego poczucia i doświadczenia. Żywe widzenie tych różnorodnych sprzeczności i niedoskonałości rozumu ludzkiego tak wrażyło 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. [...] Jestem otoczony najgłębszą ciemnością i [...] jestem całkowicie pozbawiony możliwości władania mymi członkami i władzami” (TNL, t. I, s. 348 - 349).

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 sądu⁴⁸.

Pojęcie „realności” obejmuje niezależne w stosunku do umysłu istnienie przedmiotów „zewnętrznych” (pozaumysłowych). Sąd dotyczący faktów musi respektować zasadę sprzeczności, która jest warunkiem koniecznym, choć niewystarczającym wydania takiego sądu. Warunkiem wystarczającym jest nieracjonalne przeświadczenie o istnieniu pozaumysłowych przedmiotów składających się na świat.

Po tym skrótowym przedstawieniu funkcji rozumienia i rozumowania przejdźmy do ukazania roli, jaką argumentacja sceptyczna odgrywa w nauce o ludzkiej naturze. Zauważmy, że sceptycyzm Hume omawia przede wszystkim w zakończeniu pierwszej księgi *Traktatu* (w rozdziałach: I, III, 13; I, IV, 1 – 2,7) oraz w dwunastym rozdziale *Badani dotyczących rozumu ludzkiego*, a także w eseju *Sceptyk*; wzmianki w pozostałych pismach korzystają z zawartych tam ustaleń. W obu dziełach — *Traktacie* i *Badaniach* — analiza sceptycyzmu stanowi część badań rozumu (*under standing*); w pozostałych częściach *Traktatu*, podobnie jak w *Badaniach dotyczących moralności* oraz w *Dissertation on the Passions* pojęcie *scepticism* niemal w ogóle nie pojawia się.

Zdaniem Hume'a rozumowanie sceptyczne przypomina rozumowanie dogmatyczne w tym, że w obu przypadkach całość doświadczenia ujmowana jest jako swoista forma rozumowania, „choć są przeciwne co do swego kierunku i swych skutków; tak iż tam, gdzie wywód dogmatyczny jest mocny, ma on wroga równej siły w wywodzie sceptycznym; że zaś ich siły były na początku równe, to i nadal pozostają takie, póki trwają; i każdy z nich tyle traci ze swej siły w walce, ile odbiera swemu przeciwnikowi”⁴⁹. Oba rodzaje rozumowania są „nienaturalne”, próbują bowiem opisać całość poznania w sposób właściwy dla rozumowania demonstratywnego, całkowicie pomijając nieredukowalną rolę przeświadczenia stanowiącego podstawę do uznania pewnego ciągu rozumowania za odnoszący się do faktów.

Przykładem takiego nadmiernego zawierzenia rozumowi są próby określenia obiektywnego statusu związku przyczynowo-skutkowego przez tradycyjną metafizykę. Ponieważ z siedmiu omawianych w TNL, I, I, 5, zasad kojarzenia idei, jedynie przyczynowość pozwala wydać sąd, który wykracza poza świadectwo zmysłów czy pamięci, a także jest warunkiem uzyskania przez sąd ważności przedmiotowej, przeto uznanie racjonalnego charakteru związku przyczynowo-skutkowego oznaczałoby *a priori* przyjęcie istnienia świata, na który

⁴⁸ TNL, t. I, s. 145.

⁴⁹ TNL, t. I, s. 245.

składają się przedmioty będące pozaumysłowymi korektami percepcji. W przeciwieństwie do tego Hume dowodzi, że związek przyczynowy jest nie tylko podmiotowym (subiektywnym) sposobem wiązania treści doświadczenia przez wyobraźnię, ale, co więcej, opiera się jedynie na nawyku. To właśnie wykazanie nieracjonalnej podstawy sądów na temat świata jest przeciwieństwem zarazem dogmatyzmu i sceptycyzmu — dogmatyzmu, zgodnie z którym sądy egzystencjalne dają się udowodnić, oraz sceptycyzmu, uznającego, że sądy takie prowadzą do sprzeczności. Jednakże uznanie nieracjonalnego charakteru sądów egzystencjalnych zawiera nie tyle sceptyczną (bo ograniczającą rolę rozumu), ile pozytywną wykładnię nauki Hume'a, ma również ścisły związek z przedstawianiem przez Hume'a jego własnej filozofii jako sceptycznej.

Określenie powiązania poszczególnych treści doświadczenia przez związek przyczynowo-skutkowy mianem „nawykowego” pozwala ustalić powstanie takiego związku na podstawie powtarzalności ciągu doświadczeń. Stwierdzenie to jest prawdziwe jedynie przy rozpatrywaniu konkretnych danych. Dlaczego jednak w ogóle umysł w ten sposób wiąże jakiegokolwiek percepcje? Jak pisze w swym komentarzu L. White Beck⁵⁰, nawykowe wiązanie przedmiotów umysłu (*objects*) w procesach kojarzenia przez ideę przyczyny i skutku dotyczy jedynie poszczególnych, konkretnych przedmiotów. Możliwe jest ono tylko o tyle, o ile umysł posiada „instynktowną” skłonność do wiązania percepcji przez skojarzenie ich z ideą przyczyny i skutku (a nie na przykład przez odwołanie się do innych zasad kojarzenia).

Jeśli ująć rzecz, jak należy — czytamy w *Traktacie* — 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?⁵¹

„Instynktem” nazywa Hume „resztę”, która pozostaje po wykazaniu udziału poszczególnych funkcji doświadczenia, a dokładniej ten element doświadczenia, który nie daje się sprowadzić do rozumowania demonstratywnego⁵².

⁵⁰ L. White Beck, *Essays on Kant and Hume*, New Haven—London 1978.

⁵¹ TNL, t. I, s. 235; THN, s. 228-229, wyróżn. - A. G.

⁵² Por. także określenie zawarte w TNL: „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” (t. II, s. 22, wyróżn. — A. G.).

„Sceptycyzm” Hume’a ogranicza rolę rozumowania demonstratywnego do sfery treści umysłu. Inaczej rzecz ujmując: stwierdzając „instynktowny” charakter uznawania przez człowieka pewnych treści za korelaty faktów, Hume wskazuje na podstawową niemożliwość demonstratywnego rozumowania na ten temat, podkreślając równocześnie, że uznanie istnienia pozaumysłowych przedmiotów jest dla rozumowania założeniem, nigdy natomiast nie może być udowodnione. Dlatego „sceptyczne” są uwagi, jakimi Hume opatruje wszelkie rozumowanie pomijające „instynktowny” charakter sądów egzystencjalnych. W rozumowaniu filozoficznym można co prawda zawiesić przeświadczenie o istnieniu świata, lecz rozdzielenie poszczególnych funkcji doświadczenia doprowadziłoby jedynie do całkowitego zawieszenia sądu. W tej sytuacji, jak pisze Hume, „wszelka logiczna myśl, wszelkie działanie natychmiast by ustały, a człowiek trwałby w stanie kompletnego letargu, póki nie zaspokojone potrzeby organizmu nie położyłyby kresu nędzy jego żywota”⁵³.

Ograniczenie roli rozumowania demonstratywnego do sfery treści umysłu jest podstawowym sceptycznym rysem filozofii Hume’a i stanowi punkt wyjścia do innych rozstrzygnięć nauki o ludzkiej naturze — w obrębie etyki i estetyki. U podstaw obu teorii leży uznanie niemożliwości określenia wartości za pomocą rozumowania demonstratywnego. W obu sferach wartościowanie musi być oparte na uczuciach, które, gdy zostaną poddane korekcie rozumu, mogą zyskać walor obiektywności — w tym zakresie treść eseju *Sceptyk* odsyła bezpośrednio do TNL, III, I, 1, oraz eseju *Sprawdzian smaku*. „Nie ma nic — pisze Hume — co by samo przez się było wartościowe czy bezwartościowe, pożądane czy nienawistne, piękne czy brzydkie, lecz [...] same te cechy są wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć i afektów”⁵⁴. Sądy na temat wartości różnią się nie tylko od dających się udowodnić sądów demonstratywnych, a ich specyfika musi uwzględnić funkcjonowanie afektywności.

Skoro rolą rozumu (*reason*) jest określanie prawdziwości sądów, to pochwała i nagana opierać się muszą na innych niż rozum podstawach. Rola rozumu w wartościowaniu sprowadza się do zagwarantowania niesprzeczności wydawanych sądów, natomiast nie przesądza on o samej wartości czynu; jak czytamy w TNL, „reguły moralności więc nie są konkluzjami wysnutymi przez rozum”⁵⁵. Nie wchodząc w specyfikę Hume’owskiej teorii orzeczeń moralnych, powiedzmy tylko tyle: dokładne zdefiniowanie roli rozumu w wartościowaniu nie ma dla Hume’a wcale charakteru negatywnego. Wedle autora *Traktatu o naturze ludzkiej* sądy moralne opierają się z jednej strony na zmyśle moralnym, z drugiej

⁵³ BR, s. 194.

⁵⁴ D. Hume, *Sceptyk*, [w:] *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa 1955, s. 122.

⁵⁵ TNL, t. II, s. 244.

zaś na rozumowym określeniu niezbędnych warunków oceny moralnej. Przedstawiony przez Hume'a opis odnoszenia się człowieka do innych osób w społeczności (także w wymiarze moralnym) odwołuje się do pojęcia oddźwięku uczuciowego. Tak jak przeświadczenie jest warunkiem odnoszenia się człowieka do świata (polaryzując doświadczenie na sferę podmiotową i przedmiotową), tak oddźwięk uczuciowy pozwala określić dynamikę uczuć w relacjach międzyosobowych. Tak jak przeświadczenie jest warunkiem wydawania sądów na temat „faktów i istnienia”, tak oddźwięk uczuciowy jest niedającym się dalej analizować instynktownym („zastanym” przez rozumowanie) wyznacznikiem ludzkiej natury. Procedurą stosowaną przez Hume'a w filozofii moralnej (stanowiącej treść TNL, II i III) jest ustalanie warunków właściwego współdziałania poszczególnych władz umysłu po to, aby sąd wydawany przez zmysł moralny mógł być bezstronny. Jakkolwiek zarówno w ocenie wartości czynów, jak i w motywach mających wpływ na wolę i determinujących czyny decydującą rolę odgrywają uczucia, to jednak sądy takie mogą zostać wydane tylko po spełnieniu racjonalnych warunków oceny (ogólności punktu widzenia, wiedzy, bezstronności)⁵⁶.

Na podobnej zasadzie możliwe jest zdaniem Hume'a ukazanie procesu tworzenia się oceny estetycznej. Punktem wyjścia jest uczucie (*sentiment*), jakiego doznaje osoba percypująca piękne dzieło sztuki. Ponieważ jednak każdy umysł może doznawać innego uczucia, na podstawie subiektywnego doznania nie można wydać obiektywnego sądu.

Wprowadzone na początku *Sprawdzianu smaku* przeciwstawienie obiektywnego sądu i subiektywnego uczucia wraz ze stwierdzeniem, że piękno jest doznaniem umysłu, a każdy umysł dostrzega inne piękno⁵⁷, może być nieco mylące. O ile bowiem ocena wartości estetycznych zasadza się na specyficznym *sentiment*, o tyle uczucie to może stać się podstawą sądu, gdy dotrzymane zostają pewne rozumowe warunki. Ich spełnienie powinno gwarantować obiektywność sądu. „O taki tytuł [sprawiedliwego krytyka — A. G.] ubiegać się jedynie może głęboki umysł w połączeniu z subtelnością poglądów, wsparty o doświadczenie, udoskonalony przez porównywanie, i wolny od wszelkich uprzedzeń; dopiero zgodny sąd takich krytyków, gdziekolwiek są, jest rzeczywista sprawdzianem smaku i piękna⁵⁸”. Określenie wartości estetycznych przedmiotu nie jest dane bezpośrednio, ale, jak pisze Hume w *Sceptyku*, rzeczy „stają się takimi dzięki charakterowi i budowie umysłu, który je rozpatruje⁵⁹”.

⁵⁶ Ibidem, s. 404 i n. Zob. także M. Rutkowski, *Teoria „bezstronnego obserwatora” w etyce Di-ida Hume'a*, *Studia Filozoficzne*, 1989, nr 5, s. 85 — 100; M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i empatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, s. 99.

⁵⁷ D. Hume, *Sprawdzian smaku*, [w:] *Eseje z dziedziny moralności*, s. 194.

⁵⁸ Ibidem, s. 207, wyróżn. — A. G.

⁵⁹ D. Hume, *Sceptyk*, s. 133.

„Charakter i budowa” umysłu nie jest z góry wyznaczona w oderwaniu od doświadczenia, a zatem wartościowanie, zarówno w sferze estetycznej, jak i moralnej, musi uwzględniać wszystkie wymienione funkcje doświadczenia, a także pojęcie oddźwięku uczuciowego, na gruncie którego możliwe jest uzgadnianie opinii przez poszczególnych krytyków.

Filozofia Hume'a jest sceptyczna w takim zakresie, w jakim umożliwia empiryczną analizę doświadczenia. Z przyjętej przez Szkota perspektywy wnioski, których sceptycyzm taki dostarcza, są jak najbardziej pozytywne: umożliwiają stworzenie takiego obrazu ludzkiej natury, który z jednej strony pozwala ukazać udział w doświadczeniu wszystkich władz umysłu, z drugiej zaś na podanie warunków zdroworozsądkowego sposobu opisu doświadczenia. Sceptycyzm filozofii Hume'a oznacza niemożliwość ujęcia całości doświadczenia przez czyste spekulacje rozumowe. Analiza filozoficzna odnajduje dwa fundamentalne aspekty ludzkiej natury: przeświadczenie i oddźwięk uczuciowy, na których bazuje zdroworozsądkowe przeciwstawienie człowieka i świata, a także stosunek człowieka i społeczności. Sceptyczny wymiar tworzonej filozofii ustępuje miejsca programowi pozytywnemu w tym miejscu rozważań, gdzie Hume przeprowadza analizę doświadczenia określając wszystkie składowe ludzkiej natury, które wyznaczają przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu poznania, a więc gdy rozumowanie nie ogranicza się jedynie do własnych pojęciowych konstruktów, ale ujmuje całość doświadczenia. W tym zakresie za „sceptyczne” można uznać już jedynie uznanie niedających się racjonalnie eksplikować pojęć przeświadczenia i oddźwięku uczuciowego, które stanowią warunek zrozumiałego opisu ludzkiej natury.

Scepticism in the philosophy of David Hume

Summary

In his principal work, *Treatise of Human Nature*, Hume writes he 'must plead the privilege of a sceptic', and the phrase seems to be motto of all his philosophy as it is often ascribed as a sceptical one. The very notion of scepticism can be understood twofold: in the relation to philosophical tradition of Pyrrho and Sextus Empiricus — what is more important — as an immanent feature of Hume's own philosophical system. In this later sense Hume contrasts two kinds of scepticism — an excessive and a mitigated one. The inner contradictions of the former species of scepticism make clear the impossibility of reducing human nature only to the operations of reason. On the other hand a mitigated scepticism allows to delimit the claims of reason in order to point out the importance of human affectivity in various spheres of human practical activity.