

Marcin Pietrzak

Problem fundamentu poznania a status etyki : poglądy Davida Hume'a na naturę sądów moralnych

Diametros nr 24, 24-44

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PROBLEM FUNDAMENTU POZNANIA A STATUS ETYKI. POGLĄDY DAVIDA HUME'A NA NATURE SĄDÓW MORALNYCH

- Marcin Pietrzak -

Filozofia moralna Hume'a stanowi, jak sądzę, szczególnie dobry punkt wyjścia dla badań nad zagadnieniami statusu etyki i jej związków z doświadczeniem. Jest tak dlatego, że poglądy słynnego Szkota wydają się składać (teza ta uzyska w dalszej części artykułu swoje uzasadnienie) z dwóch, nie dających się ze sobą ostatecznie uzgodnić, elementów. Jeden z nich to zbiór założeń właściwych dla tradycji nowożytnego empiryzmu, czy nawet dla całej tradycji filozoficznej. Drugi to pewne nowatorskie rozwiązania, które stanowią o oryginalności jego stanowiska filozoficznego. Połączenie tych dwóch elementów nie znalazło rozwiązania w spójnej syntezie, ale przeciwnie uczyniło filozofię Hume'a niespójną i problematyczną. Ta właśnie problematyczność czyni poglądy autora *Traktatu o naturze ludzkiej* szczególnie interesującymi.

W systemie Humowskim – jak to się zwykło uważać – z założeń, na których wspierał się empiryzm nowożytny, wyprowadzone zostały najdalej idące konsekwencje. Stanowić ma on jednocześnie *reductio ad absurdum* tych założeń i prowadzić do zakwestionowania najistotniejszych elementów tradycji nowożytnej w ogóle. Taki sposób interpretacji centralnych zagadnień filozofii Hume'a związany jest z zakorzenioną w naszym myśleniu tradycją interpretacyjną, która każe nam widzieć w autorze *Traktatu o naturze ludzkiej* myśliciela, którego dorobek daje się bez reszty zmieścić w schemacie tradycji lockowsko-berkeleyowskiej. Tymczasem wydaje się, że równie ważną rolę w kształtowaniu się jego postawy filozoficznej odegrała filozofia szkockich filozofów zdrowego rozsądku, a także, a może przede wszystkim, jednego z ojców założycieli szkockiego oświecenia Francisa Hutchesona. Nieporozumienia wokół filozofii Hume'a pogłębia nieznośna maniera powoływania się na jego dorobek jedynie poprzez fragmenty zawierające zgrabne argumenty oparte na tej czy innej skonstruowanej wcześniej definicji. Jednak, jak pisze Norman Kemp Smith:

Każdy, kto zaznajomił się nie tylko w sposób przypadkowy z filozoficznymi dziełami Hume'a zgodzi się, że, wbrew pierwszym wrażeniom, jest on filozofem nie-

zwykle (*extremely*) trudnym w odbiorze. Trudność nie jest [jednak] związana ze zrozumieniem poszczególnych argumentów, które w większości przedstawione z podziwu godną jasnością, ale raczej z ich wzajemnym powiązaniem i odniesieniem do centralnych stanowisk, które mają one wspierać.¹

Analizy, które zostaną przeprowadzone w niniejszym artykule, mają za zadanie ukazanie przyczyn takiego stanu rzeczy. Punktem, od którego analizy te muszą się rozpocząć, będzie rzut oka na historyczne tło, na którym Hume podjął swoją próbę teoretycznej rekonstrukcji sposobu, w jaki nasza wiedza opiera się na doświadczeniu.

○○○

Nowożytna filozofia bywa postrzegana jako arena wielkiego sporu pomiędzy dwoma wielkimi nurtami filozoficznymi: wywodzącym się od Kartezjusza racjonalizmem i rozwijającym się na wyspach brytyjskich empiryzmem. Centralnym zagadnieniem, wokół którego spór ten się toczył, była kwestia źródeł wiedzy. Na pytanie o źródła wiedzy racjoniści odpowiadali wskazując na rozum jako na tę władzę, która zdolna jest – jeśli można tak powiedzieć – do bezpośredniego oglądu prawd, zaś empiryści, utrzymując ustalenia racjonalistów w takich sprawach jak natura sądów matematycznych, dodali do tego obrazu wizję wiedzy opartej na doświadczeniu. W ten sposób ukształtował się nowożytny model wiedzy opartej na dwóch filarach: intuicji i dedukcji. Charakter owej intuicji można, jak sądzę, określić w odwołaniu do dwóch tradycji. Pierwsza z nich to tradycja platonizmu, który źródeł poznania doszukiwał się w akcie bezpośredniej kontemplacji idei (a nie w anamnezie jak się przyjęło sądzić) zaś druga to ta, która swoje źródło znajduje w późnośredniowiecznym nominalizmie, który wypracował model intuicji przedmiotów jednostkowych. Ta dwoistość tradycji doprowadziła do wypracowania dwóch koncepcji wiedzy bezpośredniej: racjonalistycznej koncepcji poznania intuicyjnego oraz empirystycznej koncepcji wiedzy zmysłowej.

Inspiracje nominalistyczne dostarczyły jeszcze jednego elementu do budowy nowożytnej koncepcji poznania, a mianowicie atomizmu czy też protoatomizmu logicznego. Ockhamowskie argumenty przeciwko istnieniu bytów powszechnych oparte były na woluntarystycznej koncepcji wszechmocnego Boga, który powinien być wolny zarówno w stwarzaniu jak i w niszczeniu. Gdyby istniały byty powszechne, nie mógłby on ich zniszczyć, nie niszcząc jednocześnie

¹Smith [1964] s. 79 [W każdym przypadku, gdy nie podaję tłumacza fragmentu pochodzącego z pozycji obcojęzycznej, tłumaczenie moje – M.P.].

wszystkich bytów jednostkowych, które w nich uczestniczą. Byty jednak muszą podlegać, *każdy z osobna*, woli Bożej. Atomizm taki pojawia się wyraźnie u Locke'a (również pod wpływem pism Gassendiego) w jego koncepcji idei prostych, które mają stanowić budulec całego poznania.

Koncepcja wiedzy pewnej i atomizm logiczny wspólnie pozwoliły na uformowanie *architektonicznego obrazu powstawania wiedzy*. Gmach poznania wznosi się na fundamentach, którymi są atomy poznawcze – idee proste wywodzące się z doświadczenia, lub jak u Kartezjusza, umieszczone w duszy przez dobrego stwórcę, a jego całość spajają zasady logiki. Taki właśnie obraz poznania tworzy coś, co można by określić mianem pierwszej warstwy filozofii Hume'a, a co zwykle się określać mianem *empiryzmu Humowskiego*. Składają się nań zatem: ideał wiedzy pewnej, protoatomizm logiczny i architektoniczny obraz poznania. Idee te, co łatwo zauważyć, nie pozostają bez wzajemnego związku. Protoatomizm logiczny i architektoniczny model poznania pozostają zależne od centralnej idei, którą stanowi koncepcja wiedzy pewnej. Ona to właśnie może się wydawać w kontekście filozofii Hume'a czymś w najwyższym stopniu problematycznym. Przywykliśmy myśleć o autorze *Traktatu o naturze ludzkiej* jako o burzycielu wizji nauki jako wiedzy pewnej i fundatorze nowej wizji poznania. Jednak, co da się wykazać, Hume przystępował do opracowywania swoich poglądów z optymistycznym założeniem dotyczącym naszych możliwości poznawczych, lub przynajmniej wikłał się w takie założenie wraz z przyjęciem zasady protoatomizmu i architektonicznego obrazu poznania. Dopiero podczas opracowywania szczegółów systemu doszedł do pesymistycznych wniosków dotyczących naszych zdolności poznawczych.

Dostrzegli to dwudziestowieczni badacze spuścizny filozoficznej wielkiego Szkota. Przeciwwstawiając się tradycyjnej, wywodzącej się z XIX wieku, wykładni jego pism (która do dziś wydaje się dominować), starali się oni wskazać na wewnętrzne rozdarcie systemu zawartego w *Traktacie o naturze ludzkiej*. Owo rozdarcie miało ich zdaniem swoje źródło w dwoistym wpływie, jaki wywarły na jego twórcę: klasyczny empiryzm wywodzący się od Locke'a i Berkeley'a z jednej i naturalizm szkocki z drugiej strony. Ten pierwszy dostarczył budulca dla pierwszej części dociekań opartej na koncepcji idei i impresji jako jedyne budulca wiedzy, drugi natomiast posłużył za wsparcie w obliczu nieuniknionego rozpadu systemu wznoszonego na takich fundamentach. Empiryzm Humowski, oparty na teorii pierwotnych i wtórnych percepcji, nieuchronnie prowadzi do immanentyzmu poznawczego, ten zaś musi zrodzić sceptycyzm w odniesieniu do naszych możliwości poznawczych. Lekarstwem na taki stan rzeczy stała się dla Hume'a koncepcja,

jak to określa Kemp Smith, *naturalnych przeświadczeń*². Owe naturalne przeświadczenia, umożliwiając nam budowanie obrazu świata, który, chociaż nie będzie ufundowany na doświadczeniu w sensie, jaki nadaje temu terminowi empiryzm nowożytny, to jednak może stać się przedmiotem racjonalnej akceptacji. Hume zdaje się uważać, że nasze poznanie nie wywodzi się z doświadczenia i rozumowania, ale polega na pozostającej poza naszym postrzeganiem fundamentalnej relacji do świata, która to relacja „manifestuje się w zdolnościach i przekonaniach, które nie wywodzą się z doświadczenia i rozumowania. Rozumowanie staje się przekonujące, a doświadczenie zrozumiałe tylko w takim stopniu, w jakim presuponują te zdolności, postawy i przekonania”³. Motyw ten pojawia się również w Humowskim argumencie przeciwko cudom, nie jest przy tym istotny sam sposób rozumowania, ale konkluzja mająca w zamyśle autora stanowić ułomne i niepewne wsparcie dla naszego przekonania o *stałości naturalnego biegu zdarzeń*. Tak pojęty *naturalizm* stanowi drugą warstwę filozofii Hume'a.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane, filozofia *Traktatu o naturze ludzkiej* składa się z dwóch niedających się do końca ze sobą uzgodnić elementów: *empirystycznego*, którego centralnym elementem jest teoria pierwotnych i wtórnych percepcji, oraz *naturalistycznego*, zawartego przede wszystkim w zrekonstruowanej przez Kempa Smitha koncepcji *naturalnego przeświadczenia*. Oba te elementy odegrały ważną rolę w budowaniu Humowskiej doktryny etycznej, przy czym każde z nich stanowiło wsparcie dla innego jej elementu. Warstwowość doktryny Humeowskiej znajduje w ten sposób odzwierciedlenie również w dwoistym charakterze jego filozofii moralnej. Element empirystyczny stanowi podstawę dla Humeowskiego antyracjonalizmu, zaś postawa naturalistyczna manifestuje się w poglądach dotyczących genezy moralności, a także w metodzie rekonstrukcji systemu moralnego zaproponowanej w *Badaniach dotyczących zasad moralności*.

ARGUMENTACJA ANTYRACJONALISTYCZNA A DYCHOTOMIA FAKT/WARTOŚĆ

Antyracjonalizm Humowski, znajdujący swoje ukoronowanie w słynnym *dictum* nakazującym oddzielenie faktów i powinności, znajduje oparcie przede wszystkim w Argumencie z Motywacji i wspierających go, i częściowo niezależnych: Argumencie z Reprezentacji i Argumencie DC⁴. Wszystkie te argumenty

² Tamże, s. 449.

³ Mounce [1999] s. 8.

⁴ Przyjmuję tutaj nomenklaturę zaproponowaną przez Rachel Cohon w artykule *Hume's Moral Philosophy* ze Stanfordzkiej Encyklopedii Filozofii.

opierają się przy tym na empirystycznych elementach koncepcji Hume'a, stawiąc ich nieuchronną konsekwencję.

Argument z Motywacji

Argument z Motywacji przedstawia się następująco. Pierwszą jego przesłanką jest teza mówiąca o wpływie, jaki na nasze działania i uczucia wywiera moralność. Doświadczenie uczy nas, że „ludźmi często rządzą ich obowiązki i że ich odstrasza od pewnych działań to, iż są uważane za niesprawiedliwe, a skłania do innych działań to, że uznane są za przedmiot obowiązku”⁵. „Walor dodatni albo ujemny działań często stawia sprzeciw naszym naturalnym skłonnościom, a czasem je kontroluje”⁶. Przesłanka ta stanowi kluczowy element konstrukcji Humowskiej, który Phillipa Foot określa mianem „Humowskiego wymogu praktyczności”⁷. Drugą przesłankę stanowi, będąca owocem analiz księgi II *Traktatu*, Teza o Inercji rozumu⁸, zgodnie z którą: „(...) po pierwsze, (...) rozum sam nie może nigdy być motywem żadnego aktu woli; po drugie, (...) nie może nigdy przeciwstawiać się uczuciu w kierowaniu wolą”⁹. Z tych dwóch twierdzeń wynika, zdaniem Hume'a, wniosek mówiący, że „Reguły moralności nie są konkluzjami wysnutymi przez nasz rozum”¹⁰. Argumentację tę można ująć schematycznie w następujący sposób:

1. Moralność wpływa na działanie (**Wymóg Praktyczności**).
2. Rozum nie może być źródłem działania (**Teza o Inercji**).
3. Moralności nie da się wywieść z rozumu (**Teza Antyracjonalistyczna**).

Newralgicznym elementem całej konstrukcji jest Teza o Inercji rozumu, która uzyskuje wsparcie w Argumencie DC, Argumencie RF oraz w Argumencie z Reprezentacji.

Argument DC (Demonstrative and Causal)

Argument DC (*Demonstrative and Causal* albo *Divide and Conquer*) opiera się na charakterystycznym dla filozofii Hume'a założeniu stanowiącym konkretyzację koncepcji wiedzy pewnej, opartej na intuicji i dedukcji. Punktem wyjścia jest teza

⁵ Hume [1963] t. II, s. 243.

⁶ Tamże, s. 245.

⁷ Foot [2001] s. 9.

⁸ Cohon [1997] s. 253.

⁹ Hume [1963] t. II, s. 186.

¹⁰ Tamże, s. 244.

wyznaczająca zakres tego, co nazywamy „rozumowaniem”. „Rozum – pisze Hume – przejawia swoje działanie na dwa różne sposoby. Wydaje on sądy na podstawie ścisłych dowodów (*judges from demonstration*) czy też prawdopodobieństwa (...)”¹¹. Teza ta bywa określana mianem „Widział Hume’a”. Argumentacja rozpada się w związku z powyższym na dwie części: (1) argument przeciwko twierdzeniu o możliwości postępowania dowodowego, które prowadziłyby do wniosków będących normami lub ocenami moralnymi; oraz (2) argument przeciwko temu, jakoby wnioski tego rodzaju mogły być owocem uprawdopodobniającego rozumowania opartego na relacji przyczynowo-skutkowej. Schematycznie rozumowanie to można zapisać w następujący sposób:

1. Rozumowanie jest albo postępowaniem dowodowym opartym na stosunkach pomiędzy ideami, albo rozumowaniem uprawdopodobniającym opartym na relacji przyczynowo skutkowej (**Teza DC - Widły Hume’a**).
2. Moralność nie może opierać się na rozumowaniu dowodowym (**nie-D**), albowiem: „Jego właściwą domeną jest świat idei; natomiast wola wprowadza nas zawsze w świat rzeczy realnych; a wobec tego dowód rozumowy i akt woli zdają się być całkowicie dalekie od siebie”¹².
3. Moralność nie może opierać się na stosunku przyczynowo-skutkowym (**nie-C**), [„Gdzie rzeczy same przez się nie wywołują w nas żadnych wzruszeń, tam ich powiązanie nie może nigdy dać im żadnego na nas wpływu; i jest jasne, że rozum wobec tego, iż nie jest niczym innym, niż ustaleniem tego powiązania, nie może być tym, dzięki czemu rzeczy są zdolne wpływać na nas uczuciowo”¹³]. Kiedy zauważamy, że pewne rzeczy mogą być przyczyną przyjemności lub przykrości, to nasze uczucia z tym związane rozlewają się również i na te rzeczy, które są z nimi powiązane stosunkiem przyczynowym. Ale chociaż proces ten zostaje zapośredniczony przez rozumowanie, to musimy zauważyć, że: „(...) impuls nie pochodzi z rozumu, lecz że nim rozum tylko kieruje”¹⁴. Rozumowanie oparte na stosunku przyczynowo-skutkowym spełnia zatem jedynie rolę instrumentalną względem uczuć, nie zaś właściwą rolę motywującą, zarezerwowaną dla tych ostatnich. Zatem:
4. Rozum nie może być źródłem działania.

¹¹ Tamże, t. II, s. 186.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 187-188.

¹⁴ Tamże, s. 187.

Takie rozgałęzione rozumowanie prowadzi, zdaniem Hume'a, do potwierdzenia Tezy o Inercji.

Argument RF (Relations and Facts)

To samo założenie, które pozwoliło Hume'owi na sformułowanie argumentu na rzecz Tezy o Inercji, posłużyło również za punkt wyjścia dla rozumowania wspierającego bezpośrednio Tezę Antyracjonalistyczną. W tym wypadku jednak Teza DC uzyskuje postać przedmiotową: zamiast mówić o dwóch rodzajach czynności rozumu, mówi się tutaj o dwóch przedmiotach poznania rozumowego odpowiadających tamtym władzom.

1. „Wszystkie przedmioty ludzkiego rozumu i badania można w naturalny sposób podzielić na dwa rodzaje, mianowicie na relacje między ideami (*Relations of Ideas*) i fakty (*Matters of Facts*)”¹⁵. (Przesłanka ta stanowi semantyczną, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli, interpretację Wideł Humowskich).
2. Jeżeli zatem Moralność ma być przedmiotem rozumu, to jej przedmiotami muszą być relacje między ideami lub fakty (**RvF**).
3. Wbrew Locke'owi, który uważał, że wnioski moralne mogą być wynikiem analizy pojęć¹⁶, Hume dowodził, że ta władza rozumu, która zajmuje się relacjami między ideami (tj. właśnie analizą treści pojęć) nie może sformułować żadnych wniosków moralnych. Musiałby bowiem istnieć wtedy bardzo nietypowy „stosunek filozoficzny”, który zachodzi jedynie pomiędzy umysłem a światem (nie osądzamy przecież moralnie samych tylko myśli, jak również nie zajmujemy postawy oceniającej wobec rzeczy świata zewnętrznego). Jednakże „wszystkie te [tj. filozoficzne] stosunki równie dobrze przysługują materii, jak naszym działaniom, uczuciom i aktom woli”¹⁷. Wola jest przyczyną tego, że syn zabija swojego ojca, natomiast za sprawą praw przyrody młode drzewo niszczy dąb z którego powstało. „Tutaj więc te same stosunki mają różne przyczyny, stosunki niemniej są te same. Że zaś ustalenie tych stosunków nie w obu przypadkach pociąga za sobą pojęcie niemoralności, przeto pojęcie to nie wywodzi się z tego ustalenia”¹⁸ (**nie-R**).

¹⁵ Hume [2004] s. 25.

¹⁶ Locke [1955] t. II, s. 230-231.

¹⁷ Hume [1963] t. II, s. 252.

¹⁸ Tamże, s. 257.

4. Moralność nie polega jednak również na „jakimś stanie faktycznym”¹⁹. Każde działanie daje się sprowadzić do uczuć, motywów, aktów woli i myśli. Nie możemy znaleźć nigdy żadnej rzeczy, do której odnosiłby się np. termin „występek” (**nie-F**).
5. A zatem moralność nie jest przedmiotem ustaleń rozumowych.

Argument z Reprezentacji

Dodatkowego wsparcia dla Tezy Antyracjonalistycznej dostarcza Argument z Reprezentacji, w którym Hume odwołuje się do jednego z fundamentalnych założeń swojego systemu określającego sposób, w jaki powiązane są ze sobą poszczególne elementy budujące system naszej wiedzy. Oto w jaki sposób autor *Traktatu o naturze ludzkiej* przedstawia swoje rozumowanie:

Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu. 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 też nigdy być przedmiotem naszego rozumu. Otóż jest rzeczą oczywistą, że nasze uczucia, akty woli 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. Niemożliwe więc jest, iżby można o nich orzekać, iż są prawdziwe albo fałszywe, i że są bądź przeciwne, bądź zgodne z rozumem.²⁰

Mamy więc dotychczas dwie przesłanki: (1) Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu, tj. odkrywaniem zgodności i niezgodności (rozumu) z faktami, lub stosunkami między ideami; (2) uczucia i akty woli nie mogą wykazywać takiej zgodności lub niezgodności. Aby argument uczynić względnie konkluzywnym, trzeba wprowadzić dodatkową przesłankę, zgodnie z którą (3) uczucia i akty woli podlegają pochwalę i naganie moralnej. Pierwsze dwie przesłanki prowadzą do wniosku, zgodnie z którym (4) uczucia i akty woli nie mogą być prawdziwe ani fałszywe, a zatem nie mogą być rozumne czy nierozumne. A zatem (5) bycie godnym pochwały czy nagany, nie jest tym samym, co bycie rozumnym czy nierozumnym. Schematycznie można to rozumowanie przedstawić w następujący sposób:

¹⁹ Tamże, s. 258.

²⁰ Tamże, s. 244-245.

1. Rozum jest odkrywaniem prawdy i fałszu pojętej jako zgodność z faktami i stosunkami pomiędzy ideami (**teza quasi-reprezentacjonistyczna**).
2. Uczucia i akty woli nie mogą wykazywać takiej zgodności lub niezgodności.
3. Uczucia i akty woli podlegają pochwie i naganie moralnej.
4. Uczucia i akty woli nie mogą być prawdziwe ani fałszywe. {1,2}
5. Bycie godnym pochwały czy nagany, nie jest tym samym, co bycie rozumnym czy nierozumnym. {3,4}

Najważniejszym elementem całego rozumowania jest w tym przypadku pierwsza przesłanka, wyrażająca Humowski pogląd na naturę prawdy i fałszu. Prawda polega na zgodności idei z realnymi faktami lub stosunkami między ideami. Przeciwnieństwo pomiędzy uczuciami a rozumem mogłoby polegać jedynie na „niezgodności idei, rozważanych jako kopie, z tymi rzeczami, które one reprezentują”²¹. Przesłankę tę można określić mianem tezy quasi-reprezentacjonistycznej. Przyjrzyjmy się jej bliżej:

(...) wszystkie idee pochodzą z impresji i nie są niczym innym niż kopią i odwzorowaniem impresji (...). Impresje i idee różnią się tylko siłą i żywością (...). Idea jest słabszą impresją (...).²²

Ta kluczowa dla Humowskiego empiryzmu koncepcja prowadzi do następującej interpretacji procesu poznawczego:

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.²³

To prowadzi również do sformułowania kryterium pozwalającego na odróżnienie idei rzeczywistych od idei pozornych, zgodnie z którym:

Jeżeli idea nie wywodzi się z impresji, ani bezpośrednio będąc kopią pojedynczej impresji, ani pośrednio przez połączenie idei będących bezpośrednimi kopiami impresji, to, zgodnie z tym co pisze Hume, jest to idea złudna (*spurious*) – taka,

²¹ Tamże, s. 188-189.

²² Tamże, t. I, s. 35.

²³ Tamże, s. 21.

której nie możemy osiąść w uzasadniony sposób; albo lepiej: taka, której w rzeczywistości nie posiadamy, a tylko nam się tak wydaje²⁴

Tak więc nasza myśl ma tylko wtedy sens, kiedy pochodzi od jednej lub kilku impresji. Kryterium powyższe stanowi pierwowzór wszystkich sformułowanych przez empirystów logicznych weryfikacjonistycznych kryteriów sensowności wyrażeń.

Kryterium to pozostaje w bezpośrednim związku z protoatomizmem logicznym: „Atomista, tak jak Hume, stara się ująć każdą ideę oddzielnie, a jeśli stwierdza, że dana idea jest złożona – jest kombinacją idei prostszych – stara się ta kombinację rozłożyć na części”²⁵. Ostatecznie protoatomizm logiczny znajduje swoje uzasadnienie w zasadzie wzajemnej niezależności idei: „właściwie mówiąc – pisze Hume – żadne rzeczy nie są sobie przeciwne poza istnieniem i nieistnieniem”²⁶.

Twierdzenie to można potraktować jako przesłankę będącą punktem wyjścia dla sformułowania tezy, zgodnie z którą żadne dwie percepcje nie są ze sobą powiązane w sposób konieczny, a zatem zachodzenie pewnej percepcji (istnienie) i jej niezachodzenie (nieistnienie) to jedyna realna forma związku logicznego (w tym wypadku sprzeczności).

Istnienie i przeświadczenie

To właśnie atomizm logiczny jest tym punktem, w którym empiryzm Humeowski nie tylko popada w sprzeczność z naszym potocznym sposobem widzenia świata, ale również wikła się w wewnętrzne trudności związane z kategorią *istnienia* i powiązaną z tą ostatnią kategorią *przeświadczenia*. Już sama przedstawiona powyżej formuła stawia przed nami problem *istnienia* i *nieistnienia* w powiązaniu z zagadnieniem *przeświadczenia*. Główny problem można postawić w następujący sposób: W jaki sposób umysł przedstawia sobie przeciwieństwo istnienia i nieistnienia? Oto schemat rozumowania, jakie przeprowadza autor *Traktatu o naturze ludzkiej* w pierwszej jego części:

1. Idea istnienia albo wywodzi się z odrębnej impresji, albo jest tożsama z ideą przedmiotu istniejącego.

²⁴ Pears [1990] s. 3.

²⁵ Tamże, s. 26.

²⁶ Hume [1963] t. I, s. 228. Wątpliwości co do tej zasady wyraził w *Dodatku do Traktatu*. Zob. Tamże, t. II, s. 471.

2. „Nie ma impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących (...)”²⁷.
3. *Idea istnienia* musi wywodzić się z *impresji istnienia*, która musiałaby towarzyszyć w sposób stały impresji rzeczy istniejącej.
4. Na mocy centralnej tezy atomizmu logicznego nie ma takich dwóch impresji, które byłyby ze sobą powiązane w sposób konieczny,
5. a skoro tak, to nie znajdziemy takiej impresji, która mogłaby być źródłem idei istnienia. Zatem:
6. „Idea istnienia (...) jest dokładnie tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące”²⁸.

Takie rozumowanie stawia jednak przed Hume'em problem: Jeżeli idea istnienia jest tożsama z ideą przedmiotu istniejącego, to w jaki sposób możemy odróżnić przeświadczenia prawdziwe od fałszywych?

Rozwiązaniem tego problemu okazuje się teza sceptyczna, zgodnie z którą:

Najdalszą granicą, do jakiej dość możemy w pojmowaniu rzeczy zewnętrznych, gdy założymy, że są swoiście różne od naszych percepcji, to przedstawić je sobie jako uwikłane w stosunki, nie mając roszczenia, iżbyśmy obejmowali myślą same związane stosunkami rzeczy. Ogólnie mówiąc, nie zakładamy, iżby one były swoiście różne, lecz tylko przypisujemy im różne stosunki, związki, trwania.²⁹

Tak więc doświadczenie nie uprawnia nas do wysuwania stwierdzeń dotyczących istnienia zewnętrznego, a pozostawia jedynie możliwość stwierdzania relacyjnych związków łączących percepcje:

Wznieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawily się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje.³⁰

Przedstawienie tej konstatacji kończy zazwyczaj prezentację poglądów Hume'a na to zagadnienie. Gdy jednak podejmiemy trud doczytania *Traktatu o naturze ludzkiej* do końca, okaże się, że Hume w *Dodatku do Traktatu* podejmuje próby przekro-

²⁷ Tamże, t. I, s. 93.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 95.

³⁰ Tamże.

czenia sceptycyzmu i adekwatnego określenia różnicy pomiędzy przeświadczeniem a obojętną kontemplacją. Takie określenie wydaje się konieczne, albowiem:

Możemy nasze idee mieszać, łączyć rozdzielać, brać jedne i znów łączyć i zamieniać na sto sposobów; lecz póki nie zjawi się jakaś zasada, która utwali jedną z tych różnych kombinacji, póty naprawdę nie mamy jeszcze poglądu na rzecz.³¹

Aby możliwa stała się odpowiedź na pytanie o sposób utrwalania przeświadczeń, konieczne jest podanie definicji *przeświadczenia*. W pierwszym tomie *Traktatu o naturze ludzkiej* na trzech stronach odnaleźć możemy dwa różne poglądy na temat tego, czym jest przeświadczenie:

- (1.) [Przeświadczenie jest] ideą żywą, odnoszącą się do impresji, danej aktualnie lub z nią skojarzoną.³²
- (2.) [Przeświadczenie to] przedstawienie myślowe jakiejś idei o dużym natężeniu i trwałości, takie, iż się zbliża w pewnej mierze do bezpośredniej impresji.³³

Pierwsze ujęcie przedstawiane jest zazwyczaj jako ostateczne stanowisko Hume'a, prowadzi do pewnych trudności. Jak bowiem możliwe byłoby przeświadczenie dotyczące zdarzeń z odległej przeszłości, takich, które nie są aktualnie powiązane z żadną żywą impresją? Trudności te każą Hume'owi dokonać re-interpretacji pojęcia przeświadczenia. *Istnienie* stwierdzone w przeświadczeniu ani nie jest odrębną ideą, ani nie jest tożsame z ideą przedmiotu istniejącego. W tym punkcie Hume staje na granicy możliwości wyrazowych języka empirystycznego skonstruowanego w pierwszej części *Traktatu*. Aby je przekroczyć wprowadza niepostrzeżenie nowe pojęcie przeświadczenia. W pierwszej części dzieła Hume traktuje termin „przeświadczenie” jako nazwę rodzajową dla wszystkich uznanych przez nas idei. Możemy mówić w tym przypadku o przeświadczeniach w liczbie mnogiej: „Słońce jest gwiazdą”, „2+2=4”, „Napoleon nie był Rosjaninem” – oto przykłady przeświadczeń. Inaczej rzeczy mają się w omawianym Dodatku do *Traktatu*. Jego autor bada naturę przeświadczenia jako czegoś różnego od idei czy pojęcia: *tego czegoś*, czego doznaje ludzki umysł, a co odróżnia idee władzy sądenia od fikcji wyobraźni³⁴. W tym właśnie kontekście pojawia się no-

³¹ Tamże, s. 129-130.

³² Tamże, s. 130. W sformułowaniu alternatywnym: „przeświadczenie jest żywą ideą, która powstaje dzięki stosunkowi do danej obecnie impresji (...)” (tamże, s. 132, przyp.).

³³ Tamże, s. 130, przyp.

³⁴ Tamże, t. II, s. 463.

wa definicja przeświadczenia, eliminująca z definicji (2.) wątpliwe w tym kontekście pojęcie *przedstawienia* „[Przeświadczenie] nie jest niczym innym niż *bardziej żywym i intensywnym ujęciem jakiejś idei*”³⁵. Takie żywe ujęcie jakiejś idei jest możliwe jedynie poprzez połączenie jej z pewną impresją, albowiem – jak mówi jedna z fundamentalnych zasad empiryzmu Humowskiego³⁶ - idea nie może uzyskać większej żywości inaczej jak tylko poprzez połączenie z pewną impresją. Impresja ta nie może być jednak impresją wywodzącą się ze zmysłów, tej bowiem tyczyć się będą wszystkie wątpliwości podniesione wcześniej. Musi to zatem być *impresja refleksywna*, a więc pewne *uczucie*. Przedstawiamy sobie zatem rzeczy uwikłane w różne stosunki, a następnie do tych przedstawień dołącza się pewne uczucie, które określa Hume mianem „przeświadczenia”.

W ten sposób *nolens volens* Hume staje przed sytuacją, w której przeświadczenie, stanowiące podstawowy budulec naszej wiedzy, okazuje się mieć takie samo źródło jak ocena moralna. Źródłem tym w obu przypadkach jest impresja refleksywna, czyli uczucie, które dołączone do idei tworzy w jednym przypadku oceny moralne, w innym przeświadczenia. W ten sposób zasypana wydaje się przepaść, jaką pomiędzy moralnością a faktami wykopały Argumenty RF i AR. Przeświadczenie jest uczuciem i jako takie nie reprezentuje realnego istnienia, a jedynie stanowi rodzaj asercji czy też afirmacji treści idei. Podobną rolę pełni uczucie moralne, które stanowi również swoistą moralną asercję. Na analogię tę wskazuje Hume wyraźnie w słynnym fragmencie mającym według niektórych zawierać tzw. prawo Hume'a:

W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotkałem, 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* albo *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 wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie,

³⁵ Tamże, t. I, s. 160.

³⁶ Capaldi [1989] s. 161.

jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków, które są całkiem różne od niego.³⁷

Jak to zwykle bywa z bardzo znanymi fragmentami dzieł filozoficznych, czytelnik łatwo może przeoczyć pewne istotne dla zrozumienia całości szczegóły. Szczegółem, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest fragment, w którym Hume mówi o słowie „powinien” jako wyrażającym pewną nową relację lub stwierdzenie. W oryginale: „this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation”. Termin „affirmation” w języku angielskim odnosi się raczej do aktu stwierdzania czyli asercji, nie zaś do samego twierdzenia. Gilotyna Hume'a spadając nie odcina wartości od faktów, ale odróżnia dwa rodzaje asercji, chcąc nie chcąc odbudowując w ten sposób analogię pomiędzy sądami wydawanymi przez rozum (przeświadczeniami) a ocenami moralnymi, której istnieniu zaprzeczał m.in. Argument z Reprezentacji. Pojęcie *impresji refleksyjnej* pozwala zatem autorowi *Traktatu* przekroczyć i oświetlić ciasne ramy tradycji lockowsko-berkeleyowskiej, w których niektórzy starają się zamknąć jego filozofię.

OGRANICZENIA TRADYCJI LOCKOWSKO-BERKELEYOWSKIEJ

Przedstawione powyżej analizy nie doprowadziły Hume'a do otwartego zakwestionowania fundamentów nowożytnego empiryzmu. Jednak filozofia moralności, zawarta w trzeciej części tego dzieła, rozwijana jest niejako mimo tych trudności. Hume wydaje się obstawać przy wizji etyki jako nauki opartej na systematycznej obserwacji faktów:

Musimy (...) zbierać w tej nauce obserwacje faktów, przypatrując się uważnie ludzkiemu życiu, i brać je tak, jak one się ukazują w zwykłym toku zdarzeń, patrząc na zachowanie ludzi w towarzystwie, w interesach i w rozrywkach. Gdy obserwacje tego rodzaju zbierzemy i porównamy, to możemy mieć nadzieję, iż oprzemy na nich naukę, która nie będzie niższa co do stopnia pewności, a będzie znacznie wyższa co do swej użyteczności w stosunku do wszelkiej innej nauki, wchodzącej w zasięg rozumu ludzkiego.³⁸

Fakty, o których pisze Hume, odnoszą się do czegoś, co można by określić mianem „zachowań moralnych”. Jeśli potraktowalibyśmy poważnie zawarte w słynnym dictum zastrzeżenia dotyczące wyprowadzania wniosków moralnych

³⁷ Hume[1963] t. II, s. 259-260.

³⁸ Tamże, t. I, s. 9-10.

ze stwierdzeń faktualnych, to pojawić się musi wrażenie niekonsekwencji. Skoro zaprzeczamy związkowi logicznemu pomiędzy faktami a powinnościami, to przejście od obserwacji faktów do wniosków moralnych wydaje się czymś nieuprawnionym. A jednak sam Hume, jak zauważa Alasdair MacIntyre, w jakiś sposób przechodzi od jednych do drugich³⁹, już we wstępie do *Traktatu* formułując program oparcia filozofii moralnej na przesłankach faktualnych.

Jedną z możliwych interpretacji tych trudności jest ahistoryczne przypisanie Hume'owi intencji budowania etyki opisowej, czyli etologii będącej nauką o zachowaniach moralnych, stanowiącą część całościowego opisu zachowań społecznych. Takie postawienie sprawy zgadza się dobrze z poglądem przypisującym Hume'owi sformułowanie kategorycznego zakazu wyprowadzania norm moralnych ze zdań o faktach. Trzeba jednak zauważyć, że nie jest to jedyna uprawniona interpretacja *dictum*. Z treści tego fragmentu nie wynika w jasny sposób, czy Hume zakazuje przejścia od faktów do powinności, czy też tylko obwarowuje to przejście wymogiem szczególnej ostrożności⁴⁰.

Sądzę, że przypisywanie Hume'owi jasnego stanowiska w tej sprawie jest nieporozumieniem. Trudności, jakie pojawiają się przy interpretacji tej części koncepcji, stanowią integralną część spuścizny filozoficznej wielkiego Szkota, będąc konsekwencją podstawowego rozdarcia całej jego filozofii pomiędzy dwa sprzeczne elementy: schemat poznawczy oparty na teorii idei, zbudowany w pierwszej części *Traktatu* z jednej strony i naturalistyczna postawa badawcza z drugiej. Koncepcja rozumności, wypracowana na gruncie tego pierwszego, nie była w stanie sprostać zamiarom, jakie postawił sobie jej autor. Zamiary te nie dają się sprowadzić, jak to sugerują przyjmowane potocznie interpretacje, li tylko do refutacji założeń nowożytnego empiryzmu. Już samo sformułowanie przez Hume'a we wstępie do badań traktatowych programu oparcia wiedzy zarówno teoretycznej jak i praktycznej na doświadczeniu wyraźnie temu przeczy. Okazało się jednak, że wąsko pojęty rozum nie tylko nie dopuszcza przejścia od sądów o faktach do sądów o powinnościach, ale również nie daje oparcia dla wielu fundamentalnych dla nauki kategorii, w tym przede wszystkim dla kategorii przyczynowości i substancji. Sam rozum nie może dostarczyć uzasadnienia nawet rzeczy tak elementarnej jak przekonanie o ciągłości istnienia przedmiotów widzialnych, gdy bowiem zamykam na chwilę oczy, aby później je otworzyć, to mój sąd, w którym stwierdzam, że przedmioty, na które teraz patrzę, istniały w czasie, kiedy na nie nie patrzyłem, nie znajduje żadnego oparcia w rozumie. Wobec tak znacznego

³⁹ MacIntyre [1995] s. 227.

⁴⁰ Tamże, s. 227.

okrojania kompetencji rozumu, w naszym działaniu potrzebujemy oparcia na jakiejś zewnętrznej wobec tak pojętego rozumu instancji.

(...) sceptyk – pisze Hume – nie przestaje rozumować i wierzyć, choćby nawet twierdził, że nie może bronić swego rozumu przy pomocy rozumu (...). Natura nie pozostawiła tego do jego wyboru i bez wątpienia uważała tę rzecz za sprawę zbyt wielkiej wagi, iżby ją można powierzyć naszym niepewnym rozumowaniom i spekulacjom. Możemy, rzecz prosta, zapytać, *jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w istnienie ciał*; próżna rzecz natomiast pytać, *czy istnieją, czy też nie istnieją ciała*. Oto rzecz, którą musimy przyjąć za bezsporną we wszystkich naszych rozumowaniach.⁴¹

W rzeczy samej wydaje się, że badanie wątpliwości, w jakie popada rozum nie wsparty przez jakąś instancję zewnętrzną (nawyk, naturalne przeświadczenie czy cokolwiek innego), doprowadziły Hume'a do wypracowania nowej, szerszej koncepcji rozumności. W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* odnaleźć można fragment, który z punktu widzenia standardowego sposobu przedstawienia filozofii Hume'a wydawać się musi niezrozumiały:

Wszelkie rozumowania – czytamy – można podzielić na dwa rodzaje, mianowicie na rozumowania demonstratywne, czyli te, które dotyczą relacji między ideami, oraz rozumowania moralne, czyli te, które dotyczą faktów i istnienia.⁴²

Termin „moralne” użyty jest tutaj przez Hume'a w szerokim znaczeniu, przy którym oznacza ono rozumowania uprawdopodobniające, oparte na naturalnych przeświadczeniach czy wiedzy potocznej⁴³. Jednak, ponieważ pojęcie *rozumowania moralnego* odnosi się do całego niemal obszaru wiedzy z wyłączeniem wiedzy matematycznej jako opartej na ścisłym dowodzie, Hume „nierzadko zrównuje je z rozumem w ogóle”⁴⁴.

Takie szerokie pojęcie rozumności łączy się i, w tej części, którą określa się mianem rozumowania moralnego, pokrywa z nakreślonym we wstępie do *Badai* szerokim pojęciem doświadczenia.

Wszystkie dowody z doświadczenia opierają się w rzeczywistości na odkrytym przez nas podobieństwie pomiędzy przedmiotami naturalnymi, skłaniającymi nas

⁴¹ Hume[1963] t. I, s. 246.

⁴² Hume [2004] s. 32.

⁴³ Smith[1964] s. 99, przyp. 2.

⁴⁴ Tamże, s. 100.

do oczekiwania na skutki podobne do tych, które zgodnie z tym co zaobserwowaliśmy, w przeszłości wynikały z tych przedmiotów.⁴⁵

Tak pojęte doświadczenie nie jest wyłącznie domeną ludzi:

Jest rzeczą pewną, że najbardziej nierozgarnięci i głupi chłopci – ba, nawet dzieci i dzikie zwierzęta – korzystają z doświadczenia i poznają jakości przedmiotów przez obserwację towarzyszących im skutków. Kiedy dziecko poczuje ból, dotykając płomienia świecy, będzie unikało zbliżania dłoni do jakiegokolwiek świecy, spodziewając się podobnego skutku po przyczynie, której zmysłowe jakości są podobne⁴⁶

Doświadczenie byłoby zatem uniwersalnym sposobem, w jaki ludzie i zwierzęta rozwiązują sytuacje problemowe. Poprzez doświadczenie dokonuje się akomodacja organizmu do warunków środowiskowych. Mamy więc definicję doświadczenia jako procesu akomodacji i ogólny opis jego przebiegu. Dziecko, które włożyło palec do ognia i dostrzegło, że w tym przypadku pewne jakości zmysłowe (jasne światło) łączyło się z pewnymi ukrytymi własnościami (powodowanie oparzenia), będzie oczekiwało, że w przyszłości te same właściwości ukryte będą towarzyszyły tym samym własnościom zmysłowym. Proces ten można zrekonstruować w postaci wnioskania, w którym od przesłanek dotyczących pojedynczych przypadków przechodzimy do uogólnionych stwierdzeń dotyczących wszystkich przypadków tego rodzaju. Wniosek ten jednak nie jest, jak to ujmuje autor *Badań*, ani intuicyjny ani demonstratywny⁴⁷. Czy istnieje wobec tego jakaś podstawa racjonalna dla wyprowadzania tego rodzaju wniosków?

Jest to punkt, w którym dochodzimy do kluczowych zagadnień związanych z empiryzmem Humowskim. Jeżeli bowiem racjonalność pojmiemy w wąski sposób, utożsamiając ją z tą władzą umysłu, która odpowiada za formułowanie ścisłych dowodów, to w tym sensie wniosek indukcyjny nie może rzecz jasna znaleźć racjonalnego oparcia. Pozostanie nam jedynie przejść na pozycje sceptyczne i uznać, że wszelkie rozumowania oparte na związku przyczynowo-skutkowym są niesprawne, a nasza wiara w to, że zdarzeniom pewnego rodzaju towarzyszyć będą skutki tego samego rodzaju, jest w rzeczywistości bezpodstawna. Taki kierunek interpretacji przyjęli najważniejsi interpretatorzy myśli Hume'a, przypisując mu poglądy skrajnie sceptyczne. Ta linia interpretacji za swoje źródło ma, jak

⁴⁵ Hume [2004] s. 32-33.

⁴⁶ Tamże, s. 35.

⁴⁷ Tamże, s. 34.

się wydaje, przejęte od Immanuela Kanta, przekonanie o tymczasowości ustaleń Hume'a, których wagę można oszacować dopiero z perspektywy rozstrzygnięć w ramach filozofii krytycznej. Kantowski Hume jest, jak to określił William Wallace, „w jakiś sposób bytem wyimaginowanym”⁴⁸. Wszelkie ustalenia, do jakich dochodzi Hume, okazują się tymczasowe. Kant wyraźnie traktuje rozstrzygnięcia autora *Traktatu o naturze ludzkiej* jako stopnie na drodze prowadzącej do jego własnych rozstrzygnięć. Taka perspektywa każe widzieć w Humie jedynie pośrednika pomiędzy tradycją lockowsko-berkeleyowską, a idealizmem krytycznym filozofa z Królewca. Sam Hume nie dokonuje żadnych rozstrzygnięć, a jedynie doprowadza do ostatecznych konsekwencji pewien sposób myślenia, przechodząc ostatecznie na stanowisko sceptyczne⁴⁹. Taki sposób myślenia o spuściźnie filozoficznej Hume'a utrwalił jeden z najbardziej wpływowych historyków myśli brytyjskiej Leslie Stephen.

Punktem wyjścia Hume'a – pisze – są pozycje zajmowane przez Locke'a i Berkeleya. Koncepty idei wrodzonych uważa za obaloną; przejmuje pogląd Berkeleya dotyczący abstrakcji i odróżnienia własności pierwotnych i wtórnych; stosuje i rozwija Berkeleyowską argumentację skierowaną przeciwko hipotezie istnienia materialnego substratum jakości. Ale u Hume'a trzy substancje [tj. umysł, materia i Bóg] znikają. Dusza rozplywa się w analizie fatalnej dla swojej antytezy. Wszelkie podstawy dla apriorycznej teologii zostają usunięte (...). Nasza wiedza ukształtowana jest z «impresji» i «idei», te ostatnie są jednak jedynie słabnącymi impresjami. Próby odnalezienia rzeczywistości, na której spoczywają impresje, są daremne czy wręcz sprzeczne wewnętrznie. Jesteśmy świadomi jedynie nieustającego strumienia bardziej lub mniej żywych odczuć (...). Przeświadczenie o istnieniu czegokolwiek poza umysłem, co by nie było przedmiotem aktualnego postrzeżenia, okazuje się fikcją. Kolejną fikcją jest przekonanie o ciągłości istnienia podmiotu (...). Rzeczywistość okazuje się jedynie strumieniem odczuć powiązanych przez zwyczaj (...). Przypadek, zamiast porządku, zwyczaj, zamiast rozumu, są ostatecznie istniejącymi faktami. Osiągamy w ten sposób najpełniejszą ekspresję postawy sceptycznej (...). Łańcuchy, które łączyły rzeczy, ulegają całkowitemu rozpadowi. Hume nie wie, czym można by je zastąpić, w związku z tym staje się systematycznym sceptykiem.⁵⁰

⁴⁸ Wallace [2007] s. 73.

⁴⁹ Kant [2001] s. 130,.

⁵⁰ Stephen [1876] s. 43-44.

Taki sposób widzenia spuścizny Humowskiej pomija to, co określiłem we wstępie do tego rozdziału mianem warstwy naturalistycznej filozofii wielkiego Szkota. Całą jego filozofię da się zgodnie z tą wykładnią sprowadzić do twórczego rozwinięcia i redukcji *ad absurdum* empiryzmu Locke'a i Berkeleya. Taki obraz jest jednak obrazem wypaczonym z dwóch powodów.

Po pierwsze, nie zgadza się on z formułowanymi przez autora *Traktatu o naturze ludzkiej* celami badań, do których należało przygotowanie gruntu dla reformy i przebudowy nauk w oparciu o filozoficzną analizę tego, co określamy mianem „natury ludzkiej”. Badanie takie powinno doprowadzić do określenia zakresu i mocy rozumu ludzkiego oraz zdać sprawę z natury idei i operacji dokonujących się w naszym umyśle⁵¹. Błędem byłoby uważać, że termin „natura ludzka” odnosi się w tym przypadku do tej części *człowieczeństwa*, która realizuje się w czynnościach opisywanych przez koncepcję idei. Jak to jasno wynika z przytoczonych powyżej fragmentów dzieł Hume'a, jego pojmowanie natury było znacznie pojemniejsze niż mogłoby się wydawać komuś, kto przywykł do myślenia o Hume'a jedynie w kategoriach Kantowskiej filozofii krytycznej.

Po drugie, pomija wpływ, jaki na Hume'a wywarły koncepcje Hutchesona, w tym przede wszystkim jego sposób ujmowania impresji refleksywnych⁵². Na rolę, jaką odegrało to pojęcie w kluczowych punktach koncepcji Hume'a, wskazywały już poprzednie analizy. Zdaniem H. O. Mounce'a odegrały one kluczową rolę w rozsądzeniu empirystycznej warstwy filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej*⁵³. Hutcheson, który zaczerpnął od Locke'a rozróżnienie zmysłów pierwotnych i wtórnych, rozwinął koncepcję autora *Rozważań...* i dokonał jej znaczących modyfikacji w świetle własnych ustaleń epistemologicznych. Odrzucił interpretację, zgodnie z którą impresje refleksywne mają, w odróżnieniu od impresji zmysłowych, charakter wtórny. Sam termin „refleksywne” wydał mu się mylący. Sugeruje on jego zdaniem, że impresja refleksywna nie ma charakteru poznawczego, a jest jedynie wtórną reakcją na treści już znajdujące się w umyśle. Wbrew temu Hutcheson utrzymywał, że zmysły zewnętrzne nie różnią się niczym od wewnętrznych i tak jak one stanowią ostateczne, nieredukowalne składniki poznania. Impresje pochodzące ze zmysłów zewnętrznych nie mogą być traktowane jak kopie przedmiotów zewnętrznych. W świecie nie ma miejsca na słodycz, chłód, barwę głosu czy nawet czerwień, tak samo jak nie ma miejsca na radość czy winę.

⁵¹ Hume [1963] t. I, s. 5.

⁵² Smith [1964] s. 23-51.

⁵³ Mounce [1999] s. 7.

Wszystkie one są samoistnymi elementami świadomości, a ich pojawianie się jest wyznaczone przez kształt natury ludzkiej.

Na gruncie epistemologii budowanej przez Hutchensona poznanie nie jest procesem, który polega na syntezie wiedzy z danych zmysłowych stanowiących jej fundament. Opiera się ono raczej na bezpośrednich relacjach pomiędzy podmiotem i światem, wobec których wszelka wytworzona wiedza jest czymś wtórnym i nieostatecznym.

Relacje te – jak pisze Mounce – przejawiają się w zdolnościach, postawach i przekonaniach, które nie są wyprowadzone ani z doświadczenia, ani z rozumowania. Rozumowanie jest przekonujące a doświadczenie zrozumiałe tylko w takim stopniu, w jakim zakładają te zdolności, postawy i przekonania.⁵⁴

Tak pojęty naturalizm wydaje się dobrze charakteryzować poglądy, jakie sformułował Hume dla swojej filozofii moralnej. Zalety i wady moralne „można porównać do dźwięków, barw, ciepła i chłodu, które w myśl filozofii nowożytnej nie są własnościami rzeczy zewnętrznych, lecz percepcjami w umyśle”⁵⁵. Nie znaczy to jednak, że są one jedynie projekcją subiektywnych stanów umysłu, lub że można je jako własności wtórne przeciwstawić pewnym własnościom pierwotnym, jak chcieliby inni⁵⁶. Przeciw tej pierwszej możliwości wytoczyć można argument odwołujący się do rozumowania, które można oprzeć na przytoczonych powyżej fragmentach: skoro oceny moralne nie mają podstawy innej, niż przeświadczenie pojęte jako pewna impresja refleksywna (a więc uczucie), to uznanie tych ostatnich za projekcje równałoby się zaprzeczeniu poznawczego charakteru twierdzeń o stosunkach przyczynowo skutkowych i wszelkich innych sądów opartych na doświadczeniu. Te ostatnie, choć nie znajdują oparcia w wąsko pojętym rozumie, to jednak pełnią tak doniosłą rolę w procesach wiedzytwórczych, że ich odrzucenie byłoby równoznaczne z zatrzymaniem się na pozycjach radykalnie sceptycznych. Druga ewentualność może zostać wykluczona przez odwołanie się do stwierdzeń samego Hume'a, który tak jak Hutcheson, odrzucał podział własności na pierwotne i wtórne:

Jeżeli barwy, dźwięki, smaki i zapachy nie są niczym innym niż percepcjami – pisze Hume – to żadna rzecz, którą możemy sobie przedstawić w myśli, nie posiada realnego, ciągłego i niezależnego istnienia: nie posiada go nawet ruch, rozciągłość

⁵⁴ Tamże, s. 8.

⁵⁵ Hume [1963] t. II, s. 259.

⁵⁶ Piston [1989] s. 87-88.

i stałość, które są tymi własnościami pierwotnymi, na jakie kładzie się główny nacisk.⁵⁷

Sceptycyzm Humowski nie pozostawia w tej kwestii złudzeń. Ani rozum, ani doświadczenie nie dają nam dostępu poznawczego do jakichś realności, w istnienie których nie moglibyśmy zwątpić. Jednak natura ludzka nie pozostawia nam wyboru: musimy wydawać sądy i dokonywać ocen, tak jak musimy oddychać. Jeśli zatem „wątpliwości sceptyczne wobec rozumu ludzkiego” nie wstrzymują naszej aktywności poznawczej na gruncie nauk przyrodniczych, to nie powinny one również stanowić przeszkody nie do przekroczenia dla badań nad moralnością.

Bibliografia

- Capaldi [1989] – N. Capaldi, *Hume's Place in Moral Philosophy*, New York 1989.
- Cohon [1997] – R. Cohon, *Is Hume a Noncognitivism in The Motivation Argument?*, „Philosophical Studies” (85) 1997.
- Foot [2001] – Ph. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001.
- Hume [1963] – D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, 1963.
- Hume [2004] – D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Kraków 2004.
- Kant [2001] – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Locke [1955] – J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B.J. Gawecki, PWN, 1955.
- MacIntyre [1995] – A. MacIntyre, *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1995.
- Mounce [1999] – H.O. Mounce, *Hume's Naturalism*, Routledge, London 1999.
- Pears [1990] – D. Pears, *Hume's System: An Examination of the First Book of His Treatise*, Oxford University Press, 1990.
- Piston [1989] – A.E. Piston, *Projectionism, Realism, and Hume's Moral Sense Theory*, „Hume Studies” vol. XV, nr 1, 1989.
- Smith [1964] – N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume. Study of Its Origins and Central Doctrines*, MacMillan, London 1964.
- Stephen [1976] – L. Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, London 1976.
- Wallace [2007] – W. Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, Quasten Press, 2007.

⁵⁷ Hume [1963] t. I, s. 297.