

Mirosław Rutkowski

Epistemologiczne przesłanki etyki Dawida Hume'a

Nowa Krytyka 7, 5-31

1996

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.

Mirosław Rutkowski

Epistemologiczne przesłanki etyki Dawida Hume'a

Wiele kontrowersji narosło wokół kwestii wzajemnych relacji, jakie w filozofii Hume'a istnieją pomiędzy jego teorią poznania a moralnością. Rozważmy ją, próbując odpowiedzieć na następujące trzy pytania:

1. Czy pomiędzy jego doktryną epistemologiczną a moralną istnieją jakiegokolwiek zależności?
2. Czy pierwotne są te poglądy, które zawiera pierwsza księga *Traktatu o naturze ludzkiej*, czy raczej te, które znajdują się w dwóch pozostałych?
3. Jaki charakter ma współzależność sądów epistemologicznych i moralnych?

W wieku XIX oraz w pierwszych trzech dekadach wieku XX zainteresowanie Hume'em koncentrowało się głównie wokół jego poglądów teoriopoznawczych, co miało związek zarówno z mającym w tym czasie miejsce renesansem empiryzmu, jak i powstaniem kierunku neopozytywistycznego w filozofii¹. Prace, które Hume poświęcił etyce, pisze R.D. Broiles, uważano za godne lektury jedynie dla dziewiętnastowiecznego gentelmana angielskiego, a to

¹ Jeszcze w latach czterdziestych XX w. wielkość jego utożsamiano głównie z wpływem, jaki wywarł on na Kanta; zob. A. Castell: *Introduction to Modern Philosophy*. New York 1943, s. 217–219.

głównie z tego powodu, że podtrzymywały niepopularną już wówczas tezę, iż rozum powinien być niewolnikiem uczuć². To zapewne było przyczyną, że kiedy zaczęto szerzej analizować poglądy etyczne Hume'a (co dokonało się najprawdopodobniej za sprawą podniesionego przez G.E. Moore'a zagadnienia naturalizmu i antynaturalizmu w etyce oraz dzięki rozwojowi teorii emotywistycznej³), zwykle pomijano przy tym – lub nawet zaprzeczano – jakoby jego filozofia moralna miała jakiś związek z tą częścią jego doktryny, która dotyczyła psychologii i teorii wiedzy⁴. Gdybyśmy rozważyli tę sprawę z chronologicznego punktu widzenia, to należałoby chyba przyznać, że po raz pierwszy I. Hedenius, analizując system etyczny Hume'a, próbował wyjaśnić niektóre jego twierdzenia w świetle przyjętych przez niego założeń epistemologicznych⁵. Trudno jednak zorientować się, czytając *Studies in Hume's Ethics*, czy uważał on za podstawowe poglądy zawarte w księdze pierwszej *Traktatu*, czy też w księdze trzeciej.

Określone przekonanie na ten temat można już jednak odnaleźć zarówno u F.S.C. Northropa⁶, jak i u H.D. Aikena⁷. Obaj słusznie podkreślają, że przyjęte przez Hume'a rozwiązania teorio-poznawcze wpłynęły dość znacznie na ostateczny kształt jego etyki⁸. Takiego zdania jest również J.B. Stewart, który na poparcie tego sądu przytacza uwagę, że tom pierwszy *Traktatu (O Rozumie)* jest całością autonomiczną, co oznacza, iż wszystkie zawarte w nim twierdzenia można zrozumieć i wytłumaczyć bez odwoływania się

² R.D. Broiles: *The Moral Philosophy of David Hume*. The Hague 1964, s. 2.

³ C.L. Stevenson rozważając etyczne poglądy Hume'a pisał: „Apart from my emphasis on language my approach is not dissimilar to that of Hume”. *Ethics and Language*. New Heaven 1948, s. VII.

⁴ Wyjątkiem jest *Wstęp* T.H. Greena, [w:] *Treatise of Human Nature*. London 1886, t. I, s. 5.

⁵ I. Hedenius: *Studies in Hume's Ethics*. Uppsala-Stockholm 1937.

⁶ F.S.C. Northrop: *The Meeting of East and West*. New York 1947, s. 12.

⁷ H.D. Aiken: *Introduction*, [w:] *Hume's Moral and Political Philosophy*. New York 1948, s. XVI.

⁸ „Hume's ethical position is a direct outcome of this theory of knowledge and his psychology”, s. XXVII.

do dwóch pozostałych, mianowicie *O uczuciach* i *O moralności*, przy czym nie jest możliwa sytuacja odwrotna⁹.

Odmienny punkt widzenia przedstawia w swej pracy N.K. Smith. Przyjmuje on, iż wyrażone przez Hume'a sądy epistemologiczne zdeterminowane są ostatecznie przez „sposób, w jaki potraktował on problemy moralne”¹⁰. Argument ten opiera on na przekonaniu, że przed napisaniem pierwszej części *Traktatu* Hume miał już ukształtowane poglądy na moralność i politykę¹¹, a jako dowód przytacza jego list z kwietnia 1734 r.¹². Zakładając nawet, że to historyczne domniemanie odpowiada prawdzie, możemy zauważyć, iż pomiędzy założeniem, jakie w swoim rozumowaniu przyjął Smith, a wnioskiem jaki z niego wyciągnął, nie istnieje żaden związek logiczny. Aby dowieść, że rzeczywiście twierdzenia księgi pierwszej stanowią zastosowanie ogólnych zasad z dwóch pozostałych tomów, należałoby zbadać raczej same relacje, jakie pomiędzy nimi zachodzą, ponieważ jeżeli nawet istnieje proponowana przez Smitha zależność, to byłoby to faktem bez względu na

⁹ J.B. Stewart: *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York-London 1963, s. 20–21.

¹⁰ N.K. Smith: *The Philosophy of David Hume*. New York 1960, s. 17, zob. też s. 13.

¹¹ Sądzi tak również J.B. Stewart: „Hume was primarily a moral and political theorist”. *The Moral...*, s. 20. Nie przyjmuje on jednak wniosku, do jakiego doszedł Smith.

¹² „Having now time and leisure to cool my inflamed imagination I began to consider seriously now I should proceed in my philosophical enquires. I found that the moral philosophy, of being entirely hypothetical, and depending more on invention than experience. Everyone consulted his fancy in erecting Schemes of Virtue and Happiness, without regarding human Nature, upon which every moral conclusion must depend. This therefore I resolved to make my principle study, and the source from which I Should derive every truth in Criticism [...] as well morality”. *The Letters of Hume*, por. red. I.Y.T. Greiga. Oxford 1932, t. I, s. 12–18. Fragment ten przytacza również N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 16. Z fragmentu tego wynika jedynie to, że według Hume'a eksperymentalna metoda badawcza powinna być stosowana tak samo do badania ludzkiej natury, jak i do moralności. Przemawia za tym wyrażone na początku *Traktatu* przeświadczenie, iż „nie ma zagadnienia doniosłego, którego rozstrzygnięcie nie należałoby do nauki o człowieku i nie ma takiego, które można by rozstrzygnąć pewnie, nie zapoznawszy się z tą nauką”. D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. Przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. I, s. 5 (dalej jako *Traktat*). Podobnie interpretuje go R.D. Broiles: *The Moral Philosophy...*, s. 34 i 35.

przyjętą kolejność wydarzeń. A.B. Glathe, komentując zaprezentowane przez Smitha stanowisko, stwierdza ponadto, iż prowadzi ono nieuchronnie do *petitio principii*. Przeświadczenie, iż część moralna *Traktatu* nie może być przez nas zrozumiana, o ile nie założymy, że twierdzenia w niej zawarte są w określony sposób związane z doktryną epistemologiczną, może bowiem zostać przyjęte tylko wtedy, jeżeli stwierdzimy, że taki związek pomiędzy nimi rzeczywiście istnieje. Jednak fakt jego istnienia możemy rozwiązać tylko wtedy, gdy odwołamy się do poglądów na moralność i teorię poznania¹³. Słabym punktem argumentu Smitha jest również i to, że odwołuje się on do małego fragmentu listu¹⁴, który nawet przy zastosowaniu szerokich ram interpretacyjnych może służyć jedynie jako dowód, że Hume przed wyjazdem do La Fleche, gdzie sformułował ostatecznie swoją teorię poznania, miał już w jakimś stopniu ukształtowane poglądy na sprawy moralne. Smith pomija też jasno sformułowaną przez Hume'a wypowiedź, którą umieścił on na samym początku książki *O moralności*, a w której wyjaśnia, że główną przyczyną podjęcia przez niego badania zagadnień moralnych, jest próba nadania w ten sposób większego *przekonania i realności* tym twierdzeniom, które dotyczą rozumu¹⁵.

Ostatni przytoczony przez nas przykład należy również wziąć pod uwagę przy pytaniu o charakter korelacji pomiędzy sądami epistemologicznymi a moralnymi. Zagadnienie to było dotychczas pomijane. K.B. Price, który zajął się nim nieco szerzej, przedstawił dwie możliwości, jakie w stosunku do tego problemu można wstępnie przyjąć: (a) że twierdzenia dotyczące teorii poznania są przyczyną twierdzeń odnoszących się do moralności oraz (b) że pierwsze implikują drugie¹⁶. Pierwszą możliwość, która nasuwa

¹³ A.B. Glathe: *Hume's Theory of the Passions and of Morals*. Berkeley 1950, s. 4.

¹⁴ Smith przyjmuje tutaj *implicite*, iż dla właściwego zrozumienia filozofii Hume'a podstawowe znaczenie mają jego listy. Pogląd ten był później wielokrotnie podtrzymywany, m.in. przez C.W. Hendela: *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton 1955, s. 19.

¹⁵ „mam pewną nadzieję [...], że nasze wywody, dotyczące moralności, potwierdza wszystko to, co zostało powiedziane o rozumie” *Traktat*, t. II, s. 241.

¹⁶ K.B. Price: *Does Hume's Theory of Knowledge Determine His Ethical Theory?* „The Journal of Philosophy” 1950, t. XLVII, nr 15, s. 425.

jako główną kategorię interpretacyjną stosunek przyczynowo-skutkowy, Price odrzuca. Choć decyzji swojej nie uzasadnia, to jednak wydaje się, że jest ona słuszna, ponieważ trudno wyobrazić sobie, aby podobna zależność mogła mieć miejsce pomiędzy częściami jakiegokolwiek systemu teoretycznego. Druga natomiast jest przedmiotem krytycznej analizy, w wyniku której dochodzi on do wniosku, że również powinna zostać odrzucona; odpowiedź przeciwna oznaczałaby, że ci, którzy przyjmują hume'owską teorię wiedzy, muszą jednocześnie wyrazić zgodę na jego etykę, na co Price nie znajduje żadnego potwierdzenia¹⁷. Co zatem ma oznaczać uwaga, że przy rozważaniu poglądów etycznych Hume'a nie powinniśmy pomijać jego epistemologii? Wydaje się, że ważne są tu trzy sprawy:

1. Pisząc, że filozofia jego tworzy *skończony łańcuch rozumowania* (*complest chain of reasonig*), Hume uważał, że wszystkie jej części łączy konieczność zastosowania doświadczalnej metody badawczej, którą wyjaśnia w tomie pierwszym *Traktatu*¹⁸. Zrozumienie zatem empirycznego charakteru sądów etycznych zakłada wiedzę na temat jego doktryny teoriopoznawczej¹⁹.

2. Normy i oceny moralne są dla Hume'a produktem przede wszystkim uczuć lecz częściowo zależą one również od wiedzy (rozumu)²⁰. Nie znając jego rozważań dotyczących funkcjonowania rozumu, nie jest możliwe właściwe zrozumienie tego zakresu kompetencji w sprawach moralnych, jakie przypisuje mu on w księdze trzeciej.

3. Przyjęta przez Hume'a teoria poznania umożliwia negację określonych twierdzeń etycznych. Tak na przykład przekonania, iż

¹⁷ Według Price'a te twierdzenia, które są implikowane przez inne, nie mogą różnić się od nich znaczeniowo. Tak więc, jeżeli założylibyśmy, że teoria etyczna Hume'a wynika z jego teorii wiedzy w takim znaczeniu, to żaden sąd moralny nie mógłby różnić się od tego, który zawiera jego epistemologia. Price twierdzi ponadto, że można znaleźć kilka przykładów, które temu przeczą. *Ibidem*, s. 430.

¹⁸ J.B. Stewart: *The Moral...*, s. 21.

¹⁹ K.B. Price: *Does Hume's Theory...*, s. 433. H.D. Aiken uważa, iż samą możliwość zdefiniowania działań umysłu w kategoriach doświadczalnych zapożyczył Hume od Newtona. *Hume's Moral...*, s. XVII.

²⁰ J.B. Stewart: *The Moral...*, s. 21.

wartości konstytuowane są w impresjach, nie można pogodzić z etyką Platona; również teoria atomizmu, w której zakłada się, że każda rzecz różniąca się od innych może zostać od nich odłączona i istnieć niezależnie²¹, nie jest zgodna zarówno z etyką stoicką, jak i z poglądami etycznymi Spinozy, dla którego niezbędnym elementem w procesie powstania wartości są racjonalne więzi pomiędzy sprawcą czynu a rzeczami²². Wydaje się, że tu również należałoby szukać głównej przyczyny negatywnego stosunku Hume'a do racjonalizmu etycznego.

Podział percepcji. Impresje a idee

Hume założył, iż umysł obcuje wyłącznie z własnymi percepcjami. Oznacza to, że nikt nie może dostrzec żadnej rzeczy, która nie mogłaby przyjąć jednej z ich definicyjnie określonych postaci²³. Dzielią się one na impresje i idee²⁴, przy czym wyróżnione spośród tych pierwszych impresje proste są przyczyną prostych idei²⁵. Reguła ta nie ma zastosowania do percepcji złożonych; może istnieć bowiem idea złożona, która nie ma odpowiednika w impresji i odwrotnie²⁶. Chcąc poznać zatem jego teorię epistemologiczną, należy rozpocząć od analizy jej składników elementarnych: niepodzielnych percepcji prostych²⁷.

Choć podział ten Hume uważał za zrozumiały i nie wymagający głębszego uzasadnienia²⁸, to jednak wśród komentatorów jego pism

²¹ R. Church: *Hume's Theory of the Understanding*. London 1968. *Appendix (On Hume's Atomism in Philosophy)*; J. Szewczyk: *Krytyka teorii przyczynowości Dawida Hume'a*. Kraków 1980, s. 179; zob. też *Traktat*, t. I, s. 303–304.

²² K.B. Price: *Does Hume's Theory...*, s. 434.

²³ *Traktat*, t. II, s. 469.

²⁴ *Traktat*, t. I, s. 13.

²⁵ *Ibidem*, s. 16.

²⁶ *Ibidem*, s. 15. Na następnej stronie Hume wygłasza nieco inny sąd: „Jako że impresje i idee złożone tworzą się z prostych, przeto twierdzić możemy ogólnie, że te dwa rodzaje percepcji dokładnie odpowiadają sobie wzajemnie”. Podobnej rozbieżności nie ma już w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*.

²⁷ J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 178.

²⁸ *Traktat*, t. I, s. 13.

filozoficznych wywołuje on wiele sprzecznych opinii. Cały spór koncentruje się wokół zagadnienia, czy pomiędzy impresjami i ideami istnieje różnica jakościowa, czy tylko ilościowa. W większości swoich wypowiedzi Hume utrzymuje, iż różnią się one jedynie pod względem stopnia siły i *żywości*, z jaką pojawiają się w umyśle²⁹: idee, będąc kopią impresji, są zwykle od nich słabsze i mniej żywe³⁰. W niektórych fragmentach wskazuje on jednak, że zachodzi pomiędzy nimi różnica jakościowa³¹. Po raz pierwszy na tę dychotomię zwrócił uwagę N.K. Smith³²; założył przy tym, że z treści trzeciej księgi *Traktatu* wynika, iż Hume'owi należy ostatecznie przypisać stanowisko drugie³³. Oznaczałoby to, że kryterium siły i żywości percepcji prostych musi zostać odrzucone, ponieważ nie może ono stanowić o różnicy jakościowej, która jest dla Smitha tak niewątpliwa, że zupełnie pomija zagadnienie, czy rzeczywiście kryterium to może zostać użyte w takim właśnie celu. W pracy jego nie ma również żadnych wskazówek, w jaki sposób byłoby możliwe odróżnienie impresji od idei, gdybyśmy wniosek ten aprobowali. Oczywiście, uwagi te nie kwestionują samego twierdzenia, że zastosowanie wspomnianego kryterium w celu wykazania odrębnej natury obu rodzajów percepcji napotyka w doktrynie epistemologicznej Hume'a wiele trudności. Argumentu na poparcie tej tezy dostarcza on sam w końcowej części rozdziału *O stosunkach*: „Różnica może być dwojaka, może być przeciwstawieniem tożsamości lub podobieństwa. Pierwsza, to różnica liczby, druga, to

²⁹ „idea czerwieni, którą tworzymy sobie w ciemności i ta impresja, która powstaje w naszych oczach przy świetle słonecznym, różnią się tylko stopniem, nie zaś swą naturą”. *Traktat*, t. I, s. 16, zob. też s. 13.

³⁰ „Słabsze i mniej żywe percepcje nazywają się zwykle myślami lub ideami”. D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 1977, s. 18 (dalej jako: *Badania*).

³¹ „Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będą impresjami i ideami”. *Traktat*, t. I, s. 137; zob. też *Traktat*, t. II, s. 242 oraz *Badania*, s. 18. Fragmenty te pomija J.B. Stewart, który pisze, iż pomiędzy impresjami i ideami zachodzi różnica jedynie co do stopnia ich siły, a nie co do ich natury. *The Moral...*, s. 24.

³² N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 209–210.

³³ *Ibidem*, s. 281.

różnica rodzaju³⁴. Nas interesować będzie „różnica rodzaju” (*difference of kind*), gdyż dotyczy bezpośrednio tych sądów, w których podziału percepcji dokonywał on w kategoriach jakościowych. Aby jednak zrozumieć, co w powyższym fragmencie miał Hume na myśli, konieczne jest wyjaśnienie, że – po pierwsze – terminy *tożsamość* i *podobieństwo* oznaczają stosunki: naturalne bądź filozoficzne³⁵; po drugie – *stosunek* to idea złożona, która jest jednym ze skutków powiązania lub kojarzenia idei prostych³⁶; po trzecie – dla tak określonego pojęcia podstawowe są dwa terminy: *porównanie* oraz *podobieństwo*. O wadze pierwszego świadczy fakt, że stosunek definiowany jest niekiedy jako „wszelki szczególny przedmiot porównania”³⁷. Podobieństwo natomiast, to „stosunek, bez którego nie może istnieć żaden stosunek w znaczeniu filozoficznym: można bowiem porównywać ze sobą tylko rzeczy, które w pewnym stopniu są do siebie podobne”³⁸. Pojawia się on wówczas, gdy w wyniku porównania idei w umyśle tworzy się jakaś nowa percepcja; inaczej moglibyśmy powiedzieć, że jest on rezultatem porównania tych idei, które są do siebie podobne.

Biorąc to pod uwagę, S. Tweyman doszedł do wniosku, że twierdzenie, iż u Hume’a stopień siły i żywości percepcji stanowi kryterium jakościowe, wyklucza możliwość istnienia jakiegokolwiek stosunku, ponieważ zarówno porównanie, jak i podobieństwo, które konstituują tę złożoną ideę, nie mają miejsca wszędzie tam, gdzie natura percepcji nie wykazuje wspólnych własności³⁹.

Wydaje się, że konkluzja ta jest błędna, różnica rodzaju może być bowiem uważana za przeciwieństwo podobieństwa tylko wtedy, gdy dotyczy tej samej klasy percepcji. Zauważyliśmy już, że stosunek może być efektem jedynie porównywania idei, przedmiotem natomiast rozważanego przez Tweymana kryterium są również impresje. Nieprawomocność wniosku wynika zatem z faktu, że

³⁴ *Traktat*, t. I, s. 30.

³⁵ *Ibidem*, s. 28.

³⁶ *Ibidem*, s. 27.

³⁷ *Ibidem*, s. 28.

³⁸ *Ibidem*, s. 28–29.

³⁹ S. Tweyman: *Reasons...*, s. 26.

desygnatami rozważanej różnicy jakościowej mogą być także i te percepcje, których nie bierzemy pod uwagę analizując stosunki filozoficzne. Nie jest więc niemożliwe, aby kryterium stopnia żywości percepcji nie mogło ustanawiać pomiędzy nimi różnicy jakościowej, gdy porównując ze sobą pod pewnym określonym względem dwie percepcje otrzymamy złożoną ideę stosunku. Naszym celem nie jest jednak wykazanie, że Hume stosował je do wyróżnienia obu ich rodzajów, można bowiem przytoczyć wypowiedzi, w których wskazuje on wyraźnie, iż istnieją takie sytuacje, w których kryterium to nie funkcjonuje: „we śnie, w gorączce, w obłąkaniu lub we wszelkich gwałtownych poruszeniach duszy nasze idee mogą zbliżyć się do impresji. Z drugiej strony zdarza się czasem, że nasze impresje są tak mgliste i słabe, że nie możemy ich odróżnić od naszych idei”⁴⁰.

D.G.C. Macnabb w swej pracy poświęconej hume'owskiej teorii wiedzy i moralności stawiał w związku z tym pytanie, na które sam nie mógł znaleźć zadowalającej odpowiedzi, mianowicie jakim kryterium posługiwał się Hume, gdy zaliczał do impresji te percepcje, które były tak słabe jak idee?⁴¹ Złożony charakter problemu powodował, że niektórzy w ogóle nie poświęcali mu uwagi⁴², a jeszcze inni, jak np. T.H. Huxley⁴³, byli zdania, że jedynym kryterium pozostaje jednak żywość i siła percepcji. Stanowisko ostatecznie w świetle zacytowanego powyżej fragmentu nie wydaje się w pełni słuszne, sam fakt bowiem, że możliwa jest tu pomyłka, świadczy o istnieniu jakiegoś innego sposobu dokonania tego podziału, gdyż Hume utrzymywał, iż ostatecznie nikt nie może mieć wątpliwości, do jakiej grupy należy zaliczyć każdą percepcję⁴⁴.

⁴⁰ *Traktat*, t. I, s. 13–14 oraz 164 i 159.

⁴¹ D.G.C. Macnabb: *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. Oxford 1966, s. 23–24; zob. N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 209–210.

⁴² J.B. Stewart: *The Moral...*, rozdz. II (*Belief: False and Authentic*).

⁴³ T.H. Huxley: *Hume with Helps to the Study of Berkeley*. New York 1968, s. 77 („Hume has been criticized for making the distinction of impressions and ideas depend upon their relative strenght or vivacity. Yet it would be hard to pain out any other character by which the things signified can be distinguished”).

⁴⁴ *Traktat*, t. I, s. 14.

Wydaje się, że sposób ten pokrywa się ogólnie z dokonaną przez Hume'a próbą odróżnienia tego, co jest substancją, od tego, co nią nie jest⁴⁵. Jedyną definicją, którą rozważa, jest definicja Kartezjusza: substancja „to coś, co może istnieć samo przez się”⁴⁶. Odnosi się ona do wszystkich prostych percepcji umysłu⁴⁷, przy czym trzeba pamiętać, że kładł on wyraźnie nacisk na twierdzenie, że impresje zawsze poprzedzają odpowiadające im idee⁴⁸, będąc jednocześnie wystarczającym i koniecznym ich warunkiem⁴⁹. Argument ten miał położyć kres dyskusjom dotyczącym możliwości istnienia idei wrodzonych, ponieważ o ile „przyjmiemy terminy *impresja* i *idea* w znaczeniu wyżej podanym, a przez *wrodzony* rozumieć będziemy to, co jest pierwotne i nie stanowi odtworzenia jakiejś uprzedniej percepcji, wtedy możemy twierdzić, że wszystkie impresje są wrodzone, a idee wrodzone nie są”⁵⁰. Nie rozwiązuje to jednak w pełni podjętego przez nas problemu, gdyż nie interesuje nas tylko relacja impresji do innych percepcji, lecz głównie to, czy w ogóle one cokolwiek odzwierciedlają, czy też pod względem „treści”, których są nośnikami, mogą istnieć samodzielnie i nie potrzebują żadnej innej rzeczy, która w tej potencjalnej relacji byłaby bytem pierwotnym.

Aby to wyjaśnić, musimy przytoczyć dokonany przez Hume'a podział impresji na zmysłowe i refleksyjne. Choć pierwsze „powstają w duszy bez jakiejś poprzedniej percepcji”⁵¹, to jednak nie można z całą pewnością stwierdzić, że nie są one wywoływane przez podobne do nich przedmioty zewnętrzne⁵². Impresje refleksyjne nato-

⁴⁵ W dużym stopniu wykorzystuję tu przemyślenia S. Tweymana: *Reason and Conduct...*, s. 28–40.

⁴⁶ *Traktat*, t. I, s. 303.

⁴⁷ „Tym, co ostatecznie przesadza o formalnej całkowitości indywidualności prostej percepcji jest [...] przypisywany jej [...] sposób istnienia, który musi cechować abstrakcyjną samowystarczalność. (Egzystencjalnie biorąc, nie potrzebują one poza sobą nic, z czego miałyby cokolwiek czerpać, czy też czemu miałyby cokolwiek udzielać)”. J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 180.

⁴⁸ *Traktat*, t. I, s. 20.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 17–18; zob. też N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 207 i n.

⁵⁰ *Badania*, t. I, s. 23.

⁵¹ *Traktat*, t. II, s. 9.

⁵² *Badania*, t. I, s. 186; zob. też *Traktat*, t. I, s. 21 i 115.

miast wywodzą się z impresji zmysłów⁵³, lecz nie są ich kopiami⁵⁴. Hume zalicza do nich wszelkie doznania zmysłowe, uczucia i namiętności⁵⁵, które wspólnie z aktami woli i działaniami określi później mianem „pierwotnych faktów” lub samoistnych i samych w sobie „realności”⁵⁶. Wynika z tego, że percepcje o charakterze pragmatycznym są obiektem uczucia, te natomiast, których treść pochodna jest względem innych percepcji, są przedmiotem myśli⁵⁷. Na podstawie przyjętego założenia o występującym często pomiędzy ideami a impresjami podobieństwie pod względem siły, z jaką pojawiają się one w umyśle, musimy przyznać, iż możliwe jest, że słabe percepcje mogą nie zawierać treści wtórnych, natomiast bardziej żywe mogą być kopiami innych percepcji. Biorąc pod uwagę to szczególne znaczenie, jakie nadał Hume pojęciu *wrodzony*, doszlibyśmy w tej sytuacji do wniosku, który odrzucił, mianowicie, że pewne idee są wrodzone, natomiast niektóre impresje takiego charakteru nie mają.

Rozważając ten problem S. Tweyman proponuje następujące rozwiązanie: należy przyjąć, iż stopnie siły i żywości służyły Hume'owi raczej do porównywania percepcji między sobą, aniżeli do ich rozdzielania⁵⁸. Podstawą rozróżnienia jakościowego pozostałaby w ten sposób stwierdzona już przez nas podwójna ich natura: jedne są paradygmatami, inne zaś możemy traktować jako dosyć wierne ich kopie.

Do odmiennych wniosków doszedł J.B. Stewart⁵⁹. Uważa on, że zbliżony pogląd utrzymuje Hume jedynie w rozdziale *O pochodzeniu naszych idei*, zaś w dalszej części *Traktatu* jest on raczej

⁵³ *Traktat*, t. II, s. 9 i 16.

⁵⁴ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 33; J. Harrison: *Hume's Moral Epistemology*. Oxford University Press 1976, s. 28.

⁵⁵ *Traktat*, t. I, s. 13.

⁵⁶ *Traktat*, t. II, s. 245.

⁵⁷ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 33–34.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 35.

⁵⁹ J.B. Stewart: *The Moral...*, s. 23.

zwolennikiem tezy, iż każda percepcja zawiera zarówno pierwiastek racjonalny, jak i uczuciowy⁶⁰.

Nie wydaje się, aby zaprezentowany przez Stewarta punkt widzenia był słuszny, gdyż zapoznaje on, iż Hume wyraźnie oddzielał akt doznawania uczuć od tych uczuć, które są przedmiotem postrzegania⁶¹. W ten sposób gniew może być przedmiotem myśli tylko jako idea (np. możemy myśleć o gniewie Kreona), jednak samo uczucie gniewu, zdefiniowane jako impresja refleksyjna, będąc *pierwotnym faktem*, nie może być nigdy przedmiotem naszego rozumu.

Bardziej zbliżony do naszego pogląd zaprezentował w swej pracy N. Capaldi⁶². Oprócz badania stopni żywości przyjął on dodatkowo kryterium zależności (*reference*), co oznacza mniej więcej, iż jakościowego rozróżnienia percepcji dokonywać można jedynie w aspekcie przyczynowym⁶³. Dla Capaldiego bowiem każda percepcja, której nie łączy z inną stosunek przyczyny i skutku jest impresją, co wydaje się nieuzasadnionym zapożyczeniem zamiaru Hume'a, aby przy pomocy tego rodzaju relacji wytłumaczyć istotę impresji refleksywnych⁶⁴. Stanowiska tego nie można jednak pogodzić z wnikliwie analizowanym na początku pierwszego tomu *Traktatu* przykładem brakującego odcienia koloru niebieskiego, który służył mu jako argument, iż „proste idee nie pochodzą od odpowiadających im impresji”⁶⁵. Punkt widzenia Capaldiego ma ponadto jeszcze jedną słabą stronę: przyjmuje on bowiem określony rodzaj zależności, jaki występuje pomiędzy percepcjami; Hume jednak w ogóle nie zajmował się sposobem, w jaki idee mogą zostać

⁶⁰ „Thought is not excluded from the perception of an impression and feeling is not excluded from the perception of an idea. Both feeling and thought are involved in every perception”. Ibidem.

⁶¹ *Badania*, t. I, s. 76.

⁶² N. Capaldi: *Judgement and Sentiment in Hume's Moral Theory*. Michigan 1965, s. 14.

⁶³ Ibidem, s. 114.

⁶⁴ *Traktat*, t. I, s. 16.

⁶⁵ Ibidem, s. 19. Zagadnienie to szeroko analizuje S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 38–39.

wywiezione z impresji, na co słusznie zwrócił uwagę już A.N. Whitehead⁶⁶.

Nasza interpretacja nie napotyka tego rodzaju trudności, można ją również łatwo pogodzić z przyjętymi przez Hume'a rozwiązaniami w kwestiach etycznych⁶⁷. Możemy przyjąć na przykład, że jakościowy podział percepcji ułatwił mu ściśle rozgraniczenie zakresu działania rozumu i uczuć, co przy dokonanych utożsamieniu wartości moralnych z emocjonalną stroną naszej natury, a dokładnie: z impresjami refleksyjnymi, doprowadziło go do wniosku, że wbrew temu, co utrzymują racjoniści, rozum nie może dokonywać moralnych rozróżnień. Paradygmatyczna natura impresji (uczuć) posłuży mu z kolei za dowód, że sądy i orzeczniki etyczne nie mają żadnej wartości logicznej⁶⁸. Przekonanie zaś o wpływie jedynie uczuć na postępowanie ludzi pozwoli mu na krytyczne wystąpienie pod adresem racjonalistycznej teorii obowiązku, w której motywem działania jest tylko rozum.

Funkcjonowanie rozumu

Ustalenie rzeczywistego przedmiotu rozumowania, tak jak wyobrażał go sobie Hume, jest zadaniem bodaj najważniejszym dla tematu tej pracy; należy ono jednocześnie do tych kwestii spornych, wokół których narosło najwięcej nieporozumień i które nie zostały jeszcze do końca wyjaśnione. Jest tak dlatego, ponieważ w dziełach Hume'a znalazło się wiele wypowiedzi, w których zajmował on dwa wzajemnie wykluczające się stanowiska. Pierwsze sprowadza się do stwierdzenia, iż „rozum i wiedza jest niczym innym niż porównywaniem idei i odkrywaniem stosunków między

⁶⁶ A.N. Whitehead: *Process and Reality. An Essay on Cosmology*. New York 1929, s. 208; zob. J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 123.

⁶⁷ Wielu autorów doceniało wagę, jaką w epistemologii Hume'a odgrywa twierdzenie o pochodnym charakterze treści zawartych w ideach. T.H. Huxley pisze np., że fakt ten stanowi „podstawowe twierdzenie całej filozofii Hume'a”. *Hume with Helps...*, s. 140. Nikt jednak – może oprócz Tweymana – nie próbował wykazać, jakie to miało znaczenie dla tych rozwiązań, które Hume przyjął w dziedzinie moralnej.

⁶⁸ J. Harrison: *Hume's Moral...*, s. 30–31.

nimi⁶⁹. Uzasadnia je przekonaniem, że są to jedyne relacje, jakie mogą zostać odkryte za pomocą aktu poznawczego⁷⁰, które doprowadza go ostatecznie do wniosku, że „rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania pomiędzy przedmiotami”⁷¹. W innym miejscu natomiast pisze następująco: „Wszystkie rodzaje rozumowania polegają nie na czym innym niż na porównywaniu i wykrywaniu tych stosunków [...] w jakich dwie lub więcej rzeczy pozostają do siebie”⁷². Są też w *Traktacie* liczne fragmenty, w których oba punkty widzenia zostają sprowadzone do jednego: rozum zajmuje się zarówno związkami międzyprzedmiotowymi, jak i relacjami, które występują w świecie idei⁷³. Wydaje się, że można wyróżnić jeszcze jeden pogląd Hume’a na tę sprawę, zgodnie z którym przedmiotem rozumowania są też i te stosunki, które łączą idee z „realnym istnieniem rzeczy”⁷⁴.

Ta, zdawałoby się oczywista, niekonsekwencja teoretyczna utrudnia w poważnym stopniu dokonanie faktycznego rozdziału wiedzy od moralności, co uniemożliwia wykazanie antyracjonalistycznej postawy etycznej Hume’a. Przyjmijmy na przykład jego pogląd o braku racjonalnie uchwytnej relacji międzyprzedmiotowych; oznacza on, iż nie możemy stwierdzić żadnych związków pomiędzy istniejącymi bytami nie dlatego, że ich naprawdę nie ma, lecz dlatego, że nawet jeżeli mają one miejsce, to fakt ten znajduje się poza granicami naszych możliwości poznawczych. Ponieważ Hume był zdania, że nie możemy ujmować żadnej percepcji nie przypisując jej istnienia⁷⁵, to pomijając nawet faktyczną przyczynę sceptycyzmu poznawczego, założenie to może doprowadzić do wniosku, iż nie jesteśmy w stanie stwierdzić również stosunków pomiędzy ideami, co postawiłoby pod znakiem zapytania całą

⁶⁹ *Traktat*, t. II, s. 256.

⁷⁰ *Traktat*, t. I, s. 139; J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 13.

⁷¹ *Traktat*, t. I, s. 336.

⁷² *Ibidem*, s. 101. W księdze drugiej Hume pisze, iż rozum „nie jest niczym innym” niż ustalaniem związków międzyprzedmiotowych, zob. t. II, s. 187–188.

⁷³ *Traktat*, t. II, s. 185, 244–245, 251.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 231.

⁷⁵ *Traktat*, t. I, s. 93.

hume'owską koncepcję wiedzy demonstratywnej⁷⁶, którą rozważamy w części następnej. Każda bowiem idea, będąc w ten sposób częścią świata realnego (*a matter of fact*), nie może być tym samym ujmowana przez rozum jako element połączeń (*conjunctions*) lub powiązań (*connections*).

Rozważając ten problem N.K. Smith i R.F. Anderson skupili swoją uwagę na samym pojęciu *idei*. „Ewentualnie może się okazać – pisał Anderson – że zakładając istnienie koniecznych stosunków, które można odnaleźć pośród idei, Hume posługuje się terminem *idea* w jakimś innym znaczeniu aniżeli gdzie indziej. Pewne spostrzeżenia sugerują, iż idee nie są rozumiane jako naturalne rezultaty lub wizerunki impresji, lecz raczej, w jakimś bardziej tradycyjnym znaczeniu, jako zwykłe formy lub esencje”⁷⁷. Interpretacja Andersona nie wymaga, abyśmy pominęli ich prawdopodobne lub faktyczne istnienie⁷⁸. Można też, jak uczynił to Tweyman⁷⁹, w ogóle nie przywiązywać uwagi do wieloznaczności tego pojęcia i zająć się problemem wzajemnych zależności pomiędzy stosunkami, które wynikają z porównania idei a tymi, które zachodzą w świecie rzeczy. Racją, która uzasadniałaby takie postępowanie, jest wypowiedź, w której stwierdza się, iż wszędzie tam, „gdzie tylko idee są adekwatnymi obrazami rzeczy, tam stosunkom między ideami [...] odpowiadają także między rzeczami [*are all applicable to the objects* – przyp. M.R.]”⁸⁰. Według Tweymana Hume miałby wyrazić tu pogląd, że wszystkie stosunki międzyprzedmiotowe, które odpowiadają analogicznym relacjom pomiędzy odpowiadającymi im ideami, nie są przez nas odkrywane lub postrzegane, lecz wytwarzane, co oznaczałoby, iż „mamy skłonność, aby uzewnętrzniać wewnętrzne percepcje”⁸¹. Byłoby to ponadto równoznaczne

⁷⁶ R.F. Anderson: *Hume's First Principles*. University of Nebraska Press 1966, s. 172–176.

⁷⁷ Ibidem, s. 12 i 62; N.K. Smith pisze: „Idea tends to be taken in the sense of ideal content apprehended”. *The Philosophy...*, s. 350.

⁷⁸ R.F. Anderson: *Hume's First Principles...*, s. 65.

⁷⁹ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 61.

⁸⁰ *Traktat*, t. I, s. 47; zob. też *Traktat*, t. I, s. 220.

⁸¹ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 61.

z sądem stwierdzającym, iż oba rodzaje stosunków podlegają w równym stopniu takim kryteriom logicznym, jakie Hume odnosił do nauk demonstratywnych, jak algebra i geometria, w których w większości twierdzeń posługujemy się głównie porównywaniem idei. Hume nie postawił jednak znaku równości pod tym względem pomiędzy stosunkami filozoficznymi o charakterze apriorycznym, a tymi, które są z istoty empiryczne, ponieważ nie są niezależne od doświadczenia. Wiedza bowiem, której przedmiotem są fakty i *istnienia*, „nie nadaje się do dowodzenia demonstratywnego. Cokolwiek jest, może nie być. Żadne zaprzeczenie faktu nie może prowadzić do sprzeczności”⁸². Tak więc konkluzje będące rezultatem porównywania idei nie mogą, bez pewnego ryzyka, być odnoszone do rzeczy, gdyż idea nieistnienia przedmiotu. nie różni się niczym od jego istnienia, czego nie można powiedzieć na przykład o twierdzeniu, że pierwiastek sześcienny z liczby 64 równa się połowie 10⁸³.

Zaprezentowane powyżej stanowiska nie wyrażają dokładnie myśli Hume’a, ponieważ pomijają podkreślane przez niego dosyć często dwojake znaczenie pojęcia *istnienia* jako – po pierwsze – immanentnej własności każdej idei oraz – po drugie – jako „bycie w świecie realnym”⁸⁴. W pierwszym znaczeniu termin ten zostaje wywiedziony z reguł, które określają sposób, w jaki idee odnoszą się do świata zewnętrznego; zgodnie z nimi istnienie przedmiotu zawiera się w jego idei, gdyż idea istnienia jest zawsze tożsama z ideą tego, co ujmujemy jako istniejące:

„Myśleć [...] o jakiejś rzeczy i myśleć o niej jako o rzeczy istniejącej, to rzeczy zupełnie nieróżne od siebie”⁸⁵.

⁸² *Badania*, t. I, s. 198.

⁸³ *Ibidem*, s. 199.

⁸⁴ „Nie będzie nie na miejscu wyjaśnić [...] idee istnienia wewnętrznego”. *Traktat*, t. I, s. 92.

⁸⁵ *Traktat*, t. I, s. 93. Pogląd ten poddał krytyce D.F. Pears, [w:] *David Hume: A Symposium*, pod red. D.F. Pearsa. New York 1966, s. 17–18. Zgadza się on z Hume’em, iż istnienie nie jest oddzielną impresją, przeciwny jest jednak twierdzeniu, że nie jest ono również odrębną ideą. Gdyby bowiem tak było, to zdaniem Pearsa nie moglibyśmy mieć myśli o nieistnieniu. Dyskusja na ten temat wykracza niestety poza

W tym kontekście twierdzenie, że nie ma idei „których byśmy nie ujmowali jako istniejących” oznacza po prostu, iż nie możemy mieć idei żadnej rzeczy, która nie byłaby zarazem ideą jej istnienia. Tak więc Hume nie dyskutował w ogóle zagadnienia, czy idea istnieje realnie, czy tylko – jak twierdził Smith – jest abstrakcyjnym ideałem, ponieważ głównym przedmiotem jego zainteresowania było samo pojęcie *istnienia*, tak jak były nim wcześniej pojęcia *przestrzeni* i *czasu*, o czym wyraźnie świadczy pierwszy akapit rozdziału *O idei istnienia oraz istnienia zewnętrznego*⁸⁶. Nie ma zatem podstaw, aby uważać, iż „rozum nigdy nie stwierdza żadnego realnego powiązania między przedmiotami”, używać jako argumentu przemawiającego za tym, że nie czyni tego również w stosunku do idei. Wniosek przeciwny nie wymaga zaś zmiany statusu idei w taki sposób, jak to miało miejsce u Andersona.

Pojęcie istnienia w drugim znaczeniu konstytuują trzy stosunki filozoficzne: tożsamość, położenie w czasie i przestrzeni oraz przyczynowość, z których tylko ostatni jest przedmiotem rozumowania, gdyż w przypadku pozostałych dwóch używa on terminu *percepcja*, co oznacza, iż „nie ma tu żadnej operacji myśli [...] lecz jest zupełnie bierne przyjęcie impresji przez narządy doznania zmysłowego”⁸⁷. Zasadnicza różnica pomiędzy relacjami odnoszącymi się do idei a przyczynowością, która stwierdza faktyczne istnienie rzeczy, polega na odmiennym stopniu pewności wyrażanych przez nie prawd. Sądy opierające się na związkach pierwszego rodzaju, na przykład: „trzy kąty trójkąta równe są dwóm kątom prostym” lub „dwa razy dwa jest cztery”, można dowodzić na dwa sposoby: przez intuicję („na pierwszy rzut oka”) albo za pomocą dowodu⁸⁸, przy czym ma on na myśli tę ściśle dedukcyjną jego odmianę, jaką stosuje się w matematyce⁸⁹. Prawdziwość zaś tych sądów, które za przedmiot mają „zewnętrzne istnienie” rzeczy, nie może być

ramy tego artykułu; szerzej pisze o tym S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, rozdz. III.

⁸⁶ *Traktat*, t. I, s. 92.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 101.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 97.

⁸⁹ G.E. Moore: *Z głównych zagadnień filozofii*. Warszawa 1967, s. 168.

stwierdzona przy użyciu żadnego z tych dwóch form poznania, ponieważ dotyczy stosunków, o których informacje czerpiemy z obserwacji, a na płaszczyźnie empirycznej Hume odrzucił możliwość występowania tego rodzaju konieczności logicznych⁹⁰. Mają one charakter psychologiczny, u ich podstaw leży bowiem mechanizm nawyku, mający źródło w procesie wielokrotnie powtarzających się aktów poznawczych, w których stwierdzano zawsze występowanie podobnych – jeżeli nie identycznych – związków⁹¹. Ostatecznie więc nasza wiedza przyjmuje walor przeświadczenia, którego nie można racjonalnie ani obronić, ani podważyć⁹².

Analiza ta pomoże nam wyjaśnić te opinie Hume'a, które traktowano dotychczas jako wewnętrznie sprzeczne, a mianowicie, że pomiędzy rzeczami nie istnieją związki, które rozum mógłby odkryć, oraz że może on zajmować się tylko relacjami międzyprzedmiotowymi. Wydaje się, że w pierwszym przypadku stosował on pojęcie *rozumu* w kontekście porównywania idei, w drugim zaś utożsamiał je z myśleniem w kategoriach przyczyn i skutków⁹³.

⁹⁰ J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 197.

⁹¹ Nawyk nie powstaje, według Hume'a, w wyniku jednego tylko doświadczenia (*Traktat*, t. I, s. 141). Hume definiuje go jako „rzecz, która powstaje z minionych powtórzeń [...] rozumowania czy wnioskowania” (*Traktat*, t. I, s. 138). W innym miejscu pisze, iż „nawyk działa nim znajdziemy czas na refleksję” (*Traktat*, t. I, s. 140).

⁹² K. Popper: *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford 1972, s. 3–23; zob. też A. Motyka: *Relatywistyczna wizja nauki*. Wrocław 1983, rozdz. I; według W. Marciszewskiego w polskim przekładzie *Traktatu* brak jest fragmentu, który – moim zdaniem – dobrze ilustruje niepewność Hume'a co do określenia rzeczywistych mechanizmów powstania przekonań: „Ta czynność umysłu, która prowadzi do przekonań dotyczących się faktów, zdaje się być do tej pory jedną z największych tajemnic filozoficznych [...]. Co do mnie, to muszę wyznać, że znajduję w tej sprawie niemałą trudność i że nawet gdy myślę, że rozumiem rzecz doskonale, to brak mi słów, by wyrazić to zrozumienie”. Cyt. za: *David Hume'a empirystyczna teoria sądu*. „Studia Semiotyczne” 1971, z. II, s. 115. (Tłumaczenia dokonano na podstawie pracy: *British Empirical Philosophers*, pod red. A.J. Ayera i R. Wincha. London 1952, s. 377).

⁹³ S. Tweyman wyróżnia jeszcze trzecie znaczenie, jako „rozdzielenie myślowe” (*distinction of reason*). *Reasons and Conduct...*, s. 42–46. Dodajmy do tego, że pojęcie rozumu jako *comparison of ideas* zakłada taką koncepcję relacji, u podstaw której leży założenie o wspólnej jakości, która, jako cecha, przysługuje dwóm lub więcej indywiduum, stanowiącym człony tej relacji. Zob. J. Szewczyk: *Krytyka...*, s. 200. Pojęcie

Pamiętając o tym rozróżnieniu, możemy przyjąć, że przedmiotem rozumowania są desygnaty obu „sprzecznych” twierdzeń, przy czym należy zwrócić uwagę, iż stosunki między rzeczami umiejscowione są w umyśle poznającego. Brak przedmiotowej konieczności związku przyczynowego nie można jednak interpretować w tym sensie, że w rzeczywistości nie zachodzą konieczne relacje kauzalne, ponieważ byłoby to sprzeczne z jego umiarkowanym agnostycyzmem⁹⁴. Chciał on w ten sposób wyrazić tylko myśl, że samo przekonanie o ich istnieniu lub braku nie może osiągnąć takiego stopnia pewności, jaki ma miejsce w intuicji lub dowodzie⁹⁵, o czym pisał wyraźnie w liście do J. Stewarta:

„I never asserted so absurd a Proposition as that any thing might arise without a cause: I only maintained that our certainty of the Falsehood of that Proposition proceeded neither from Intuition nor Demonstration but from another source”⁹⁶.

Dośłowne rozumienie twierdzenia o nieistnieniu koniecznych stosunków w realnym świecie, które mogłoby być przedmiotem myśli, sprzeczne byłoby ponadto z tym zakresem kompetencji rozumu, jaki przyznawał mu Hume na płaszczyźnie moralnej, a mianowicie odkrywaniu środków prowadzących do uczuciowo aprobowanych celów⁹⁷, co z kolei świadczy o wystarczająco już dzisiaj

zaś rozumu jako *causal reasoning* nie zakłada tak pojętej wspólnoty jakości, lecz następujące dwie zasady: a) zasadę przyczynowego zdeterminowania rozumu do mechanicznego zestawiania ze sobą parami pewnych percepcji oraz b) zasadę jedynie możliwości istnienia wspólnej jakości, która nie jest jednak koniecznym warunkiem relacji. Ibidem, s. 190–191.

⁹⁴ A. Wawrzyniak: *Koncepcja stosunku przyczynowego według Dawida Hume'a*. „Roczniki Filozoficzne” 1964, t. XII, z. 1, s. 43.

⁹⁵ „In other words the human mind has no a priori understanding of natures, rather, it understands natures only a posteriori, only as results of experience”. J.B. Stewart: *The Moral...*, s. 35.

⁹⁶ A. Wawrzyniak: *Koncepcja...*, s. 43. Zwraca uwagę na to również N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 408–409.

⁹⁷ *Traktat*, t. II, s. 246.

udowodnionym wpływie, jaki wywarła na poglądy Hume'a hipoteza Hutchesona o instrumentalnym charakterze racjonalnego czynnika ludzkiej natury.

Analiza pojęcia wiedzy

„Przez wiedzę rozumiem pewność, jaka wynika z porównywania idei”⁹⁸ – oto twierdzenie będące przedmiotem naszych obecnych rozważań. Aby je wyjaśnić, należy rozpocząć od występującego w nim terminu *porównanie*, który implikuje złożoną ideę stosunku filozoficznego ze względu na dokonany przez Hume'a sposób jego zdefiniowania jako „wszelkiego szczególnego przedmiotu porównania”⁹⁹. Z wyróżnionych w rozdziale *O wiedzy* siedmiu stosunków filozoficznych, część zależy całkowicie od idei, które porównujemy ze sobą, część zaś może ulegać zmianie, nie powodując jej w samych ideach¹⁰⁰, co odpowiada kolejno rozumowaniu demonstratywnemu i moralnemu¹⁰¹, tj. takiemu, które dotyczy empirycznie stwierdzanych faktów. Tylko pierwszy rodzaj konstytuuje wiedzę pewną, ponieważ składają się na niego te stosunki, o których informacje otrzymujemy za pośrednictwem doświadczenia. Są ich cztery: 1) podobieństwo, 2) przeciwieństwo, 3) stopnie jakości oraz 4) stosunki ilościowe lub liczbowe. Pierwsze trzy „dadzą się odkryć na pierwszy rzut oka i należą [...] do dziedziny intuicji”. Nikt nie może, zdaniem Hume'a, mieć wątpliwości, że dwie rzeczy są do siebie podobne, wszyscy również wiedzą, że istnienie i nieistnienie są sobie przeciwne, od razu też każdy może wydać dokładny sąd o różnicach smaku, ciepła lub barwy. Niekiedy tak samo przedstawia się sprawa ze stosunkiem ilościowym lub liczbowym, „szczególnie tam, gdzie różnica [pomiędzy liczbami – przyp. M.R.] jest bardzo znaczna i widoczna”¹⁰². We wszystkich innych przypadkach ustalamy go z pewną dowolnością lub na podstawie dowodów.

⁹⁸ *Traktat*, t. I, s. 166.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 28.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 96.

¹⁰¹ *Badania*, t. I, s. 44.

¹⁰² *Traktat*, t. I, s. 97–98.

Tak konstytutywny charakter, jaki dla wiedzy mają stosunki filozoficzne, skłania do pytania o ich istotę ze względu na dokonany podział percepcji. Tylko bowiem stwierdzenie nietożsamości ich istnienia w sensie wyróżnionego już przez nas *istnienia zewnętrznego*, a więc zanegowanie faktu, że przynależą one do impresji zmysłowych lub refleksyjnych, może zapobiec sprzeczności, jaka w przeciwnym wypadku zaistniałaby pomiędzy tą tezą epistemologiczną, iż przedmiotem wiedzy mogą być uczucia, a metaetycznym założeniem z III księgi *Traktatu* o nieuprawomocnionej konkluzji racjonalistów, według której moralność może być elementem wiedzy apriorycznej. Stosunki jako impresje implikowałyby bowiem – przy dokonaniu przez Hume'a włączeniu do nich uczuć, będących podstawą rozróżnień moralnych, oraz założeniu, iż są one jedynym przedmiotem wiedzy – że rozum jest podstawowym elementem moralnych decyzji.

W tym kierunku nieświadomie podążają w swoich analizach zarówno cytowany już T.H. Huxley¹⁰³, jak i F. Zabeeh¹⁰⁴, uważając, że impresjami są stosunki podobieństwa i współistnienia (jest to odmiana wyróżnionego przez Hume'a stosunku czasu i przestrzeni). „Tak naprawdę – pisze Huxley – to możemy uważać je za rodzaj impresji impresji”¹⁰⁵. Idzie on jeszcze dalej i ostatecznie w ogóle kwestionuje wyrażony przez Hume'a pogląd¹⁰⁶, że *stosunek* to percepcja złożona, która jest skutkiem powiązania lub kojarzenia idei. Na błędy w rozumowaniu Huxleya odnośnie ostatniej tezy zwrócił uwagę S. Tweyman¹⁰⁷; nas jednak bardziej interesuje ten jego wniosek, który odnosi się do stosunku podobieństwa, ponieważ „jest to stosunek, bez którego nie może istnieć żaden stosunek w znaczeniu filozoficznym: można bowiem porównywać ze sobą tylko te rzeczy, które w pewnym stopniu są do siebie podobne”¹⁰⁸.

¹⁰³ T.H. Huxley: *Hume with Helps...*, s. 81–82.

¹⁰⁴ F. Zabeeh: *David Hume. Precursor of Modern Empiricism*. The Hague 1960, s. 99–100.

¹⁰⁵ T.H. Huxley: *Hume with Helps...*, s. 82.

¹⁰⁶ *Traktat*, t. I, s. 27.

¹⁰⁷ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 24–25.

¹⁰⁸ *Traktat*, t. I, s. 28–29.

Wynika z tego, że uwaga Huxleya, z czego zapewne nie zdawał on sobie sprawy, ma charakter bardziej ogólny i obejmuje wszystkie stosunki filozoficzne¹⁰⁹.

Aby zakwestionować ten punkt widzenia, musimy wziąć pod uwagę to kryterium odróżniania impresji od idei, które przedstawiliśmy w części dotyczącej podziału percepcji, przy czym racja byłaby po stronie Huxleya i Zabeeha tylko wówczas, gdybyśmy nie mogli wykazać derywacyjnego charakteru idei i stosunku. Wydaje się to mało prawdopodobne, biorąc pod uwagę przekonanie Hume'a, że

„jedynym przedmiotem nauk abstrakcyjnych i rozumowania demonstratywnego jest wielkość i liczba, i że wszelkie wysiłki zmierzające do rozszerzenia tego doskonalszego rodzaju wiedzy poza ten zakres są czystą sofistyką i złudzeniem. Ponieważ składniki wielkości i liczby są całkiem podobne, przeto stosunki między nimi komplikują się i wiążą i nie ma nic [...] użyteczniejszego, jak śledzić za pomocą różnych środków ich równość lub nierówność poprzez różne ich przejawy”¹¹⁰.

Oznacza to, że percepcja stosunku wynika z porównania co najmniej dwóch idei, które posiadają wspólną cechę¹¹¹. Przy jej pomocy możemy ujawnić określoną relację poszczególnych części rozważanych idei co do ich wspólnej własności, ponieważ porównywany przedmiot – jako określona jakość – ukazuje się w umyśle pod postacią zbioru jednostek zbliżonych w swym charakterze do składników operacji matematycznych. Tak więc percepcja stosunku nie ma zakładanego przez Huxleya znaczenia wobec oczywistego faktu, że możemy ją wywieść z podobieństwa porównywanych ze sobą idei; jest to raczej pojęcie różne od *istnienia zewnętrznego* utożsamianego z impresją i zostało wprowadzone przez

¹⁰⁹ Zob. N.K. Smith: *The Philosophy...*, s. 241–242.

¹¹⁰ *Badania*, t. I, s. 197.

¹¹¹ Do takiego poglądu skłania się również S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 26.

Hume'a bardziej w celu wyrażenia tego, co – jak trafnie ujął to Tweyman – „jest już myślą w samych ideach”¹¹², a więc tego, co znajduje się poza granicami empiru, wskazując na logiczny charakter konieczności istnienia stosunków będących przedmiotem wiedzy demonstratywnej, aniżeli psychologiczny, który ustanawia jedynie wiedzę prawdopodobną¹¹³.

Ponieważ za główne dla nauk demonstratywnych uznane zostały stosunki ilościowe i liczbowe, to założone przez Hume'a granice pewności racjonalnej możemy rozważyć najpełniej odnosząc analizę do arytmetyki i geometrii, co zresztą uczynił on sam w drugiej części rozdziału *O wiedzy*. Pozwoliło mu to na wyróżnienie dwóch przyczyn sceptycyzmu teoriopoznawczego, a mianowicie empirycznych podstaw w przypadku geometrii i samej natury rozumowania odnośnie arytmetyki. Założenie pierwsze wynika z twierdzenia o pochodnym – względem impresji – charakterze każdej idei¹¹⁴, które uzupełnia uwaga, iż „cokolwiek można pojąć za pomocą idei [...], to z konieczności rzeczy implicite zawiera możliwość istnienia”¹¹⁵. W tym kontekście definicje linii i powierzchni byłyby niezrozumiałe, o ile nie założylibyśmy, że rozciągłość składa się z niepodzielnych punktów i atomów, które oprócz tego, że są ideami, istnieją także w naturze¹¹⁶, co implikuje pogląd o doświadczalnie stwierdzanych podstawach reguł geometrycznych¹¹⁷. Niedogodności tej pozbawiona jest algebra i arytmetyka, które dysponują ponadto odpowiednim probierzem, „na którego podstawie możemy sądzić o równości i stosunkach między liczbami; i zależnie od tego, czy one odpowiadają, czy też nie odpowiadają temu

¹¹² Ibidem, s. 59.

¹¹³ *Traktat*, t. I, s. 219.

¹¹⁴ Ibidem, s. 211.

¹¹⁵ Ibidem, s. 64.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ „Pewną niecisłość przypisuję geometrii dlatego, że jej pierwotne zasady opierają się jedynie na tym, co się ukazuje zmysłom”. *Traktat*, t. I, s. 99; zob. też s. 774. Użyte na poparcie tej tezy argumenty Hume'a analizuje dokładniej R. Church: *Hume's Theory...*, s. 180–181.

probierzowi, określamy stosunki między nimi, nie mogąc popełnić tu żadnego błędu¹¹⁸.

Ten końcowy wniosek zostaje znacznie zmodyfikowany w rozdziale *O sceptycyzmie w stosunku do rozumu*, gdzie idea prawdy jako cel i „naturalny skutek” myśli zostaje przeciwstawiona praktycznym możliwościom jej realizacji, co jest naturalnym skutkiem tej wątpliwości, którą zrodził u Hume’a namysł nad naturą rozumu. Same stosunki filozoficzne, którymi posługujemy się w rozumowaniu demonstratywnym, pozostają nadal nieomyślne i absolutne co do swej konieczności¹¹⁹, „lecz gdy je stosujemy, nasze władze umysłu [...] łatwo mogą się odchylić od tych reguł i popaść w błąd¹²⁰. Nieuchronny charakter świadomości tego faktu¹²¹ powoduje, że w każdym rozumowaniu musimy tworzyć sądy, których istotą jest kwestionowanie oczywistości i pewności sądów wcześniejszych¹²². I tak, gdy na przykład wypowiadamy twierdzenie A odnoszące się do natury danej rzeczy, tj. twierdzenie, które bezpośrednio dotyczy czterech wymienionych uprzednio stosunków filozoficznych, to pojawia się „z absolutnej i nie dającej się skontrolować konieczności” twierdzenie B o naturze rozumu, które wypływa z naszej wiedzy o tych błędach, jakie rozum już popełnił, oraz z obawy, że w przyszłości są one również możliwe, a którego przedmiotem staje się „nasze rozumowanie na podstawie pierwszego prawdopodobieństwa [sądu – przyp. M.R.]”¹²³. Trzecia wątpliwość C, równie konieczna jak poprzednie („rozum zmusza nas do tego”), która dotyczy tego, na ile wiarygodne i „wierne” są władze umysłu, „musi jeszcze bardziej osłabić naszą pierwotną oczywistość, ją zaś samą osłabi jeszcze bardziej czwarta wątpliwość tego samego rodzaju, i tak dalej, in infinitum”¹²⁴.

¹¹⁸ *Traktat*, t. I, s. 98–99.

¹¹⁹ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 60.

¹²⁰ *Traktat*, t. I, s. 236.

¹²¹ *Ibidem*, s. 240 oraz 239.

¹²² *Ibidem*, s. 236.

¹²³ *Ibidem*, s. 239.

¹²⁴ *Ibidem*.

W ten sposób¹²⁵ musimy podać w wątpliwość nie tylko prawdopodobieństwo sądów, lecz również ich prawomocność; tym samym negujemy możliwość ustanowienia jakiegokolwiek granicy, do której powinien sięgać nasz sceptycyzm na płaszczyźnie racjonalnej, gdyż zakwestionowanie samych kompetencji naszych władz umysłowych w takim zakresie oznacza, że podobnie musimy postąpić w stosunku do każdego sądu krytycznego. Hume doszedł na tej podstawie do konkluzji, iż „wszelka wiedza pewna sprowadza się sama przez się do wiedzy prawdopodobnej”, przy czym zwrot „sama przez się” użyty tu został celowo, należy bowiem rozumieć go jako wyraz przeświadczenia, że przyczyna tego stanu rzeczy tkwi w naturze, co uwalniało go od powinności jej pełnego wyjaśnienia, ponieważ byłoby to sprzeczne z wyznawanym przez niego empiryzmem¹²⁶.

Zauważmy, że analiza Hume'a nie kwestionuje samych podstaw wiedzy, unieważnia jedynie pewność jej twierdzeń; stosunki filozoficzne pozostają tak samo pewne i nieomyślne, ulega natomiast zmianom charakter ich praktycznego wykorzystania w samym procesie rozumowania; w ten sposób reguły dowodu są dokładnie oddzielone od treści wniosku, w którym zostały użyte¹²⁷.

Powstaje pytanie, czy podobny sceptycyzm odnosił Hume również do poznania intuicyjnego. S. Tweyman twierdząc, że Hume traktował dowód jako serie poszczególnych intuicji, uważa, że jego pogląd dotyczący rozumowania demonstratywnego odnosi się również do intuicji¹²⁸. Odmiennego zdania jest R. Church: „Sceptycyzm Hume'a [...] nie dotyczy ani wiedzy jako porównania intuicyjnego, ani też słuszności kryterium dowodu, lecz raczej wiedzy wynikającej z łańcucha poszczególnych porównań lub samego zastosowania tego kryterium”¹²⁹. Wydaje się, że bardziej uzasadniony jest pogląd Tweymana, szczególnie że Hume mówiąc o wiedzy prawdopodobnej miał na myśli „wszelką wiedzę” – *all knowledge resolves*

¹²⁵ R. Church: *Hume's Theory...*, s. 187.

¹²⁶ *Traktat*, t. I, s. 8, 27, 240; *Badania*, t. I, s. 11.

¹²⁷ R. Church: *Hume's Theory...*, s. 185.

¹²⁸ S. Tweyman: *Reason and Conduct...*, s. 62–63.

¹²⁹ R. Church: *Hume's Theory...*, s. 184.

itself into probability. Argument, którego używa, aby uzasadnić swój punkt widzenia, nie jest jednak ścisły. Chcąc bowiem wykazać, że sprowadzenie jakiegoś złożonego problemu poznawczego do najprostszycich jego składników nie jest dowodem, który przemawiałby za ich nieomylnością, odwołuje się, podobnie jak Hume¹³⁰, do operacji arytmetycznych; przeczy to w pewnym stopniu dokonaniem podziałowi stosunków filozoficznych, który zakładał, że stosunek ilościowy lub liczbowy nie mieści się w pełni w zakresie oglądu intuicyjnego, lecz jest ustalany na drodze wielu operacji umysłowych („w sposób bardziej wymyślny”)¹³¹. Nie można odmówić w tej sprawie pewnych racji również Churchowi, gdyż w świetle przytoczonych przez niego argumentów¹³² jego pogląd jest logicznie zupełnie poprawny. Trudno tu o jednoznaczne stanowisko – jeżeli w ogóle przyjmiemy, iż jest ono możliwe – ponieważ Hume wykazał tu wiele niekonsekwencji teoretycznych. Niekiedy pisze na przykład tak, jakby uważał, że twierdzenia poparte dowodem i wywiedzione z intuicji mają równą nieomylność i pewność¹³³; w innym miejscu zakłada zaś, że wagi dowodu nie może osłabić żadna krytyka¹³⁴.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy skłaniać się raczej ku opinii, że intuicja, jako iż stanowi jedną z przyjętych przez Hume’a

¹³⁰ *Traktat*, t. I, s. 237.

¹³¹ *Ibidem*, s. 98; zob. też *Badania*, t. I, s. 75.

¹³² R. Church: *Hume's Theory...*, s. 183 i 184.

¹³³ „na czym polega różnica między przeświadczeniem o prawdziwości jakiegoś zdania, a przeświadczeniem o fałszywości? Odpowiedź jest łatwa, co się tyczy twierdzeń, które sprawdza się intuicyjnie albo drogą dowodu. W tym przypadku osoba, która akceptuje dane twierdzenie, nie tylko przedstawia sobie idee zgodnie z treścią zdania, lecz również z konieczności musi przedstawić je sobie w ten szczególny sposób, bądź bezpośrednio bądź przy pomocy innych idei. Co jest niedorzeczne, to nie da się przedstawić [*is unintelligible* – przyp. M.R.]; i wyobrażenia nie może przedstawić sobie żadnej rzeczy, która jest sprzeczna z tym, co zostało udowodnione”. *Traktat*, t. I, s. 129. W polskim tłumaczeniu Cz. Znamierowskiego druga część ostatniego zdania brzmi: „i wyobrażenia nie może przedstawić sobie żadnej rzeczy, która jest sprzeczna z tym, co zostało doświadczone”. Jest to oczywisty błąd. Hume’owi chodziło o przeprowadzenie dowodu: „to conceive any thing contrary to a demonstration” [podkr. – M.R.].

¹³⁴ *Traktat*, t. I, s. 51.

form wiedzy, nie ma ostatecznie charakteru apriorycznego, lecz jedynie prawdopodobny. Odmienny punkt widzenia pomija bowiem wyróżnioną przez nas wątpliwość C, która dotyczy wiarygodności samego myślenia, gdyż z dokonanej analizy epistemologicznej części jego doktryny filozoficznej nie wynika, aby intuicja była przedmiotem innej władzy poznawczej niż rozum.