

ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN — POLONIA

VOL. III/IV, 3

SECTIO I

1978/1979

Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

Michał PIELAK

Rola poznania naukowego w filozofii D. Hume'a

Роль научного познания в философской системе Юма

The Role of Scientific Cognition in Hume's Philosophy

Dorobek teoretyczny Davida Hume'a należy do tych filozofii, których historyczne losy mogą być szczególnie dogodnym przykładem ilustrującym pewne paradoksy dziejopisarstwa filozoficznego. Paradoksy te nie są zresztą czymś dla historiografii filozofii swoistym (choć przybierają w niej specyficzną formę), lecz stanowią odbicie dialektycznej natury wszelkiego poznania ludzkiego. Fakt, że obie strony procesu poznania — podmiot i przedmiot — spełniają w nim aktywną rolę, jest częściowym powodem jego niesuwerenności, względności. Gdy zaś mowa o poznaniu w zakresie historii filozofii, pojawia się szereg dodatkowych, szczególnych czynników, które w sumie sprawiają, że niektóre zwłaszcza teorie okazują się, często nawet w dużym stopniu, kontrowersyjne. Koncepcja filozoficzna ze względu na jej maksymalny stopień ogólności z trudem poddaje się empirycznej kontroli i wśród wszystkich nauk ma najmniej rozstrzygający charakter. Już to przesądza o jej niejednoznaczności i podatności na rozmaite, często rozbieżne interpretacje. Poza tym badacz nie jest w stanie zachować w stosunku do niej, nawet w założeniu, czysto opisowej postawy. Dawna teoria filozoficzna nigdy nie jest wyłącznie historycznym zabytkiem. Nie można bowiem do koncepcji filozoficznej ustosunkować się w świadomy, refleksyjny sposób, nie uprawiając jednocześnie filozofii. Wreszcie, mamy tu do czynienia ze sferą poznania najściślej z natury swej związaną ze światopoglądową i ideologiczną dziedziną życia człowieka. Ten czynnik wzmacnia dodatkowo aktywność historyka i wpływa zniekształcająco na obraz rekonstruowanej doktryny. To

wszystko sprawia, że obiektywność poznania historycznofilozoficznego realizuje się jako skomplikowany globalny proces, wymagający wciąż nowych prób odczytania czy raczej nawiązania dialogu z filozofią przeszłości; przy czym zawsze należy zdawać sobie sprawę z cząstkowości osiągniętych rezultatów.

W przypadku filozofii Davida Hume'a problem staje się dodatkowo istotny o tyle, że wielu jego myślom przypisuje się prekursorstwo i to w stosunku do często rozbieżnych tendencji i kierunków. Zazwyczaj tak się bowiem składa, że koncepcje uchodzące za prekursorskie z natury rzeczy wykazują tylko częściowe i często odległe pokrewieństwo ze swymi domniemanymi przedłużeniami. W tej sytuacji może się okazać pożyteczne rozpatrywanie danej koncepcji wbrew dominującej tradycji. Mogą wówczas wyraziściej ukazać się proporcje między rzeczywistymi przesłankami teoretycznymi, dzięki którym włącza się ją do jakiegoś nurtu, a intencjami komentatorów.

Nowatorstwo Hume'a względnie zasługa nadania wykończonej w ramach empiryzmu angielskiego postaci takim np. problemom, jak krytyka związku przyczynowego, krytyka substancji, asocjacionistyczna koncepcja osobowości, są powszechnie uznawane i nie budzą w zasadzie wątpliwości. Sprawa zaczyna się komplikować, gdy chodzi o ogólną interpretację całościowego sensu jego doktryny teoretycznej. Trudno negocować, że filozofia Hume'a ma charakter antymetafizyczny i należy do nurtu empirystycznego. Jednakże wielość możliwych konsekwencji w płaszczyźnie ontologicznej, antropologicznej, a także w wielu zasadniczych kwestiach epistemologicznych, jakie mogą się ujawnić w ramach przyjęcia empirystycznej i sensualistycznej koncepcji źródeł wiedzy, wyklucza dalszą zgodę w odczytywaniu jego filozofii. Powszechnie znany jest wizerunek Hume'a jako protoplasty pozytywizmu.¹ Wiąże się z nim interpretacja jego krytycyzmu i sceptycyzmu jako skrajnej i totalnej destrukcji wszelkiego poznania², a zwłaszcza poznania filozoficznego. W ostatnim okresie pojawia się wszakże tendencja³ do przywrócenia tej filozofii sensu, jaki,

¹ Np. L. Kołakowski bez cienia wątpliwości pisze: „[...] właściwy ojciec filozofii pozytywistycznej — ten, do którego bodaj po raz pierwszy, w znaczeniu chronologicznym, odnieść możemy to miano bez wszystkich zastrzeżeń, jakie muszą w podobnych przypadkach towarzyszyć sprawozdaniom z doktryn wcześniejszych” — L. Kołakowski: *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa 1966, s. 39.

² Kołakowski: *op. cit.*; T. Mandelski: *Marksizm spopperyzowany*, „Studia Filozoficzne”, 1974, nr 7, s. 163—190.

³ N. K. Smith: *The philosophy of David Hume*, London 1960, wyd. III; R. H. Popkin: *D. Hume, His Pyrrhonism and his Critique of Pyrrhonism*, „The Philosophical Quarterly”, 1950—51 (1), s. 385—407; A. Flew: *Hume's philosophy of belief*, London 1961.

jak się wydaje, wiązany był z nią przez samego autora, przynajmniej w jego intencji, tzn. dąży się do ukazania jej jako zgodnej ze zdrowym rozsądkiem wizji świata i poznania, zmierzającej do uwolnienia ludzkiego światopoglądu od obecności w nim różnych nic nie wyjaśniających, a często szkodliwych elementów metafizycznych. To, w jakiej mierze teoria Hume'a stwarza realne powody, by uznać, że ten ogólnie antymetafizyczny program przeradza się w pozytywistyczny agnostycyzm, jest podstawowym problemem interpretacyjnym związanym z jego filozofią. W innych kwestiach również spotykamy dość zasadnicze rozbieżności poglądów. Sądzę, że nie tylko same trudności natury filologicznej, jakie nastręcza lektura *Dialogów o religii naturalnej*, ale i liczne kamuflujące zabiegi autora powodują rozpiętość skali, na której sytuują się różne koncepcje na temat jego teorii religii — od teizmu do naturalizmu.

Próba określenia się wobec tych wątpliwości nasuwających się przy interpretacji hume'owskiej filozofii musi być rozpoczęta od analizy jego idei gnozeologicznych. Bowiem niezależnie od tego, czy przyjmie się, że głównym zrębem jego teorii jest (zgodnie ze słownymi deklaracjami) koncepcja natury ludzkiej, czy też epistemologia, należy uznać problematykę poznania za pierwotną przynajmniej w porządku samego wykładu przyjętym w *Traktacie i Badaniach*.⁴ Było to, jak sądzę, również przyczyną kształtującą obiegowe interpretacje jego filozofii.

Poglądy epistemologiczne Hume'a można z powodzeniem określić mianem krytycyzmu. Celem jego jest przeprowadzenie rzetelnej analizy wartości poznawczej poszczególnych elementów składowych ludzkiej wiedzy i w związku z tym wyznaczenie granic kompetencji dla poszczególnych władz poznawczych człowieka. Hume pragnie wykazać, jaka jest realna podstawa roszczeń umysłu, gdy ustala on zasadnicze struktury poznawczego obrazu świata. Realizując to założenie, autor *Traktatu* wpisuje się do długiej już w jego czasach tradycji filozoficznej wyznaczanej przez nazwiska Augustyna, Montaigne'a, Kartezjusza, Locke'a i Berkeley'a. Myśliciele ci punktem wyjścia dla rozważań nad problemem ludzkiej wiedzy czynią sam podmiot poznania. Wspólnym ich założeniem było przekonanie, iż należy badania gnozeologiczne rozpoczynać od najbardziej uchwytanych, bezpośrednio danych czynników procesu poznawczego. Stąd też w pierwszej kolejności pojawiają się konstatacje dotyczące poznawczych treści psychicznych doznawanych przez podmiot. Skądinąd byłoby ogromnie interesujące zbadanie mechanizmów, które powodowały, że przyjęcie wspólnego punktu wyjściowego nie przeszkodziło tym filozofom dojść do często tak odmiennych konkluzji. Dla potrzeb niniejszych rozważań ogra-

⁴ N. K. Smith: *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*, London 1960, wyd. III, uważa, że genezy systemu Hume'a należy szukać w jego poglądach etycznych.

niczę się do stwierdzenia, że — w moim przekonaniu — Hume (wraz z Lockiem) najkonsekwentniej stosował przyjętą dyrektywę metodologiczną. Jak sądzę, postawa taka zawierała dwie przesłanki teoretyczne. Pierwszą jest metodologiczny sceptycyzm mający chronić przed przyjmowaniem dowolnych założeń, mogących wykolejać poznanie w kierunku błędu, drugą — pragnienie osiągnięcia wiedzy opartej na absolutnie pewnej podstawie, ukazującej skończenie koherentny obraz świata. W większości tych przypadków pierwszy z wymienionych celów przyjmowany był po cichu jako instrument osiągnięcia drugiego, z góry zresztą znanego w swej konkretnej postaci (Augustyn, Kartezjusz, Berkeley).

Zadanie to udawało się im zrealizować drogą rozmaitych teoretycznych nadużyć — zwykle przez milczące wprowadzenie założeń metafizycznych, przez co wyjściowy postulat podmiotowego ugruntowania pewności wiedzy stawał się nieaktualny. W tym gronie jeden bodaj Hume pozostał w jasnym przekonaniu o niemożności jednoczesnego zrealizowania tych celów, tzn. odkrycia drogi prowadzącej do poznania realnego i zarazem absolutnie pewnego. Gdyby uznać, że hume'owska koncepcja źródeł naszej wiedzy o świecie zamykała się w granicach tradycyjnego traktowania podmiotu poznania jako — nazwijmy go po kantowsku — podmiotu wyłącznie teoretycznego, wówczas istotnie wyniki jego analiz musiałyby doprowadzić do skrajnego agnostycyzmu. Rozstrzygnięcie kwestii, czy tak jest faktycznie, wydaje się być kluczowym zadaniem przy interpretacji jego filozofii.

„Wszystkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę impresjami i ideami”.⁵ To zdanie otwiera I rozdział, I części, I księgi *Traktatu o naturze ludzkiej*. To, że wszelkie treści, jakimi dysponuje umysł ludzki, mogą mieć jedynie receptywny charakter, Hume rozstrzygnął już we wstępie.⁶ Empiryzm hume'owski ma postać sensualistyczną. Wprawdzie bowiem impresje dzielą się na zmysłowe i refleksyjne (refleksyjne), to jednak te ostatnie (emocje takie jak pożądanie, wstręt, nadzieja, obawa) powstają wtórnie wskutek działania idei. Każda zaś idea jest wyłącznie zblakłą kopią jakiejś impresji: „[...] wszystkie nasze proste idee, gdy zjawiają się po raz pierwszy, wywodzą się z impresji prostych, które im odpowiadają i których one są dokładnym odbiciem”⁷ [podkr. Hume'a]. Bardzo istotny jest z kolei następny podział ludzkich przeżyć, któremu podlegają zarówno impresje, jak też idee. Mia-

⁵ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 1963, wyd. II, t. 1, s. 13. Dalej cyt. jako *Traktat*.

⁶ *Traktat*, t. I, s. 7: „jedyną solidną podstawą, jaką możemy dać tej nauce o człowieku, musi być doświadczenie i obserwacja”.

⁷ *Traktat*, t. I, s. 16.

nowicie impresje i idee mogą być proste bądź złożone. Fakt, że możliwe jest wśród naszych doznań wydzielenie impresji i idei prostych („nie dopuszczają żadnego rozróżniania ani rozdzielania na części”⁸) Hume jedynie sygnalizuje jako oczywisty. Drugi aspekt sprawy — związana z tym możliwość konstruowania idei złożonych ma natomiast w jego epistemologii podstawowe znaczenie. Każdy twór umysłu, najbardziej nawet z pozoru oderwany, jest niczym innym jak ideą złożoną, czyli pewną kombinacją idei prostych, dającą się do nich w drodze uważnej analizy sprowadzić. Dla idei prostych zaś można już bezpośrednio wskazać pochodzenie doświadczalne od odpowiadających im impresji. Zatem wszelka myśl, jeśli mówi nam cokolwiek w sprawie faktów, czyli istnienia, może być tą prostą metodą skontrolowana w aspekcie jej sensowności. Ten punkt ma bardzo istotne znaczenie dla całej hume'owskiej refutacji metafizyki i „sofisterii”.

„Wszystkie idee, a zwłaszcza abstrakcyjne, są z natury blade i niejasne, zaledwie może je umysł uchwycić. Łatwo je pomieszać z innymi ideami podobnymi, a gdy często używaliśmy jakiegoś terminu, chociaż bez wyraźnego znaczenia, skłonni jesteśmy myśleć, że łączy się z nim jakaś określona idea. Natomiast wszystkie impresje [...] czy to zewnętrzne, czy wewnętrzne, są jasne i żywe. [...] Skoro zatem powstanie w nas podejrzenie, że jakiś termin filozoficzny bywa używany bez znaczenia, czyli idei (co zbyt często się dzieje), należy nam tylko zbadać, od jakiej impresji ta rzekoma idea pochodzi [podkr. Hume'a]. [...] Oświeclając tak jasno idee możemy się słusznie spodziewać, że usuniemy wszelką dyskusję, która może powstać co do ich natury i rzeczywistości.”⁹

Ta koncepcja redukcji rozbudowanych tworów umysłu do prostszych elementów, aż do całkiem elementarnych, pochodzących już wyłącznie z doświadczenia zmysłowego, pozwoliła Hume'owi konsekwentnie zinterpretować w duchu racjonalnego empiryzmu wszystkie zasadnicze struktury ludzkiego rozumowania organizujące nasz obraz świata. Pozwoliła wykazać, że naszą rzetelną wiedzę o świecie można utrzymać w granicach potocznego doświadczenia. Wydaje się jednak, że koncepcja ta nie jest wolna od pewnych trudności. W rzeczywistości bowiem można chyba wskazać na takie idee umysłu, które nie dadzą się sprowadzić bez reszty do pierwotnych impresji.¹⁰ Tym samym też niektóre wyjaśnienia Hume'a co do właściwej, jego zdaniem, interpretacji poszczególnych procedur naukowych musiałyby być zakwestionowane. Hume nie uwzględnia mianowicie, że to, co nazywa kompleksem, kombinacją idei, może być ujmowane jako swoista całość. Nabralaby ona wówczas własności nowych w stosunku do sumy składników, z jakich jest zbudowana.

⁸ *Traktat*, t. I, s. 14.

⁹ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Kraków 1947, wyd. IV, s. 16. Dalej cyt. jako *Badania*.

¹⁰ Por. F. Sękowski: *Czy „idee” Hume'a są kopią „impresji”?*, Kraków 1910.

W ten sposób „idee złożone” miałyby bogatszą treść od konkretnego doświadczenia empirycznego, nie zawsze wszakże treść całkiem dowolną. Hume’owi taki holistyczny sposób ujęcia problemu jest jednak całkiem obcy. Po wtóre, jak już wspomniałem, nie precyzuje on, na jakiej zasadzie uznać daną jakość doznawaną zmysłową za prostą, czyli dalej niepodzielną (w moim przekonaniu podanie takiej zasady jest niemożliwe). Stąd wyłaniają się trudności np. z wyjaśnieniem procesu kształtowania się w umyśle idei stosunku podobieństwa czy stopnia jakości. (Wobec pomijania przez Hume’a zasygnalizowanej tu trudności, trzeba by chyba przyjąć, że przyznaje on człowiekowi coś w rodzaju zdolności fenomenologicznego, bezpośredniego percypowania danej jakości w jej specyficznej odrębności posiadanej przez nią, mimo że zawsze jest przecież jednak złożona. To by umożliwiło z kolei postrzeganie podobieństwa i gradualizację. Hume powstawanie tych stosunków, podobnie jak zdolność rozróżniania impresji prostych i złożonych, uważa za rzecz oczywistą i zbywa krótką uwagą).¹¹ Jak wiadomo, stosunki te są podstawą jego koncepcji związku przyczynowego i idei abstrakcyjnych, by przykładowo wymienić tylko najważniejsze dla jego krytyki metafizycznych hipostaz. Poza tym sam przyznaje, że bez stosunku podobieństwa nie byłoby możliwe istnienie innych stosunków tworzących wszystkie bardziej złożone operacje poznawcze umysłu.¹²

Należy jednak od razu zastrzec, że niniejszy zarzut można postawić wychodząc z całkowicie odmiennych niż hume’owskie wstępnych założeń epistemologicznych i ontologicznych. Zaś na gruncie jego psychologiczno-asocjacyjnej koncepcji podmiotu poznania miał on prawo tak a nie inaczej ująć problem powstawania szerszych struktur poznawczych.

Oczywiście proces ten na tym etapie prezentacji nie może być jeszcze uznany za wyjaśniony. W ramach przyjętego założenia, podzielanego zresztą przez większość filozofów od Parmenidesa począwszy, iż bezpośrednim przedmiotem poznania nie są rzeczy, lecz pewne zmysłowe obrazy, odrzucając równocześnie locke’owską tezę o istnieniu ścisłej odpowiedniości cech przedmiotu i owych doznań w zakresie idei pierwotnych, Hume dąży konsekwentnie do wykrycia w obrębie sfery idei stałych zasad, które powodują, że podmiot postrzega idee w jakimś sensownym porządku. „Gdyby idee były zupełnie luźne i niepowiązane, to łączyłyby je tylko przypadek; i byłoby rzeczą niemożliwą, iżby te same idee proste stale wiązały się prawidłowo w idee złożone (jak to się zazwyczaj dzieje), gdyby między nimi nie było jakiegoś wiązadła, jakiejś własności kojarzącej, dzięki której jedna idea w sposób naturalny wprowadza drugą”.¹³ Jak

¹¹ *Traktat*, t. I, s. 29.

¹² *Ibid.*, t. I, s. 28.

¹³ *Ibid.*, t. I, s. 24.

wiadomo, Hume znalazł trzy takie zasady kojarzenia idei, dzięki którym umysł przechodzi od jednej idei do drugiej: podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz przyczyna i skutek. Są to sprawy powszechnie znane, warto je jednak przywołać, aby następnie zasygnalizować pewne niekonsekwencje, być może tylko terminologiczne, w jakie Hume popada. Oto bowiem dzięki wymienionym prawom kojarzenia idei prostych powstają idee złożone, które podzielił on na trzy zasadnicze grupy. Doniosłość tego podziału jest oczywista, gdyż owe idee złożone stanowią przedmiot wszelkiej naszej wiedzy empirycznej i racjonalnej. „Są wspólnym przedmiotem naszych myśli i naszego rozumowania”.¹⁴ Są to stosunki, modi i substancje. I otóż wśród stosunków ponownie spotykamy podobieństwo, styczność w czasie i przestrzeni oraz przyczynę i skutek. Wynikałoby stąd, że pełnią one w procesie poznania podwójną rolę. Po pierwsze, są obok materiału wrażeniowego najbardziej pierwotnymi czynnikami doświadczenia, organizującymi ów materiał wrażeniowy. Po drugie, stają się przedmiotem poznania na wyższym niejako poziomie. W tym pierwszym aspekcie natura ich, biorąc pod uwagę niektóre sformułowania Hume'a, nieodparcie przypomina aprioryczne kategorie kantowskie. „Skutki tego przyciągania [działania praw kojarzenia — przyp. M.P.] uderzają wszędzie w oczy; lecz co się tyczy jego przyczyn, to w większości przypadków są nieznanne, i trzeba je sprowadzić do pierwotnych i podstawowych własności natury, których nie usiłuje wyjaśnić”.¹⁵ Wydaje mi się, że rozwiązanie tego problemu zależy właśnie od przebadania hume'owskiej koncepcji natury ludzkiej i w jej perspektywie dokonanej ogólnej interpretacji jego epistemologii. Ostatecznie jednak kwestii pochodzenia zasad kojarzenia się idei nie będzie można chyba rozstrzygnąć w duchu transcendentalizmu Kanta, chociaż zbieżność jest interesująca. Nie należałoby natomiast, jak sądzę, wyolbrzymiać problemu błędnego koła (prawo asocjacji — podobieństwo powoduje powstanie stosunku podobieństwa). Sam Hume nie przywiązywał do tych pedantycznych rozróżnień większej wagi i referując sprawę w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* pominął cały problem i znakomicie go uprościł. Wymienił tam prawa kojarzenia, następnie, nie wspominając nic o sposobach i substancjach, stwierdził ogólnie, iż stosunki (bez szczegółowego wyliczenia) są przedmiotem poznania ogólnie rzecz biorąc matematycznego¹⁶, co też zresztą jest uproszczeniem stanowiska przyjętego w *Traktacie*. Uproszczenie to w tym wypadku jednak zaciemnia nieco jego wywód. Wyeksponowany w *Traktacie* podział stosunków na podlegające poznaniu matematycznemu, czyli zależne jedynie od natury idei, które w nim się łączą (stosunki

¹⁴ *Ibid.*, t. I, s. 27.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Badania*, s. 27.

podobieństwa, przeciwieństwa, stopnie jakości i stosunki jakości i liczby) oraz na stosunki ustalane w doświadczeniu (tożsamość, styczność w czasie i przestrzeni i przyczynowość), wyraźnie przedstawia stanowisko Hume'a w sprawie dwu rodzajów wiedzy.¹⁷ Pierwszy rodzaj stosunków można by określić jako swoiście aprioryczne. One jedynie „mogą być przedmiotem wiedzy i pewności”.¹⁸ Drugi, jak powiedziano, dotyczy faktów, czyli istnienia. W *Badaniach* natomiast wydaje się, że Hume odróżnia wiedzę o faktach od wiedzy o stosunkach, których już nie specyfikuje i ogólnie nazywa stosunkami między ideami. Między innymi z tego właśnie względu uważa się czasem, że *Badania* stanowią jakąś istotną rewizję poglądów zawartych w *Traktacie*. Uważam, że ani w tej konkretnej sprawie, ani w odniesieniu do całej doktryny nie da się takiego poglądu utrzymać. Dalsze rozważania zawarte w IV rozdziale *Badań* nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że Hume w całej rozciągłości podtrzymuje przedstawioną w *Traktacie* koncepcję dwu rodzajów wiedzy i źródeł ich pewności. Natomiast różnice dające się dostrzec między *Badaniami* i *Traktatem* wynikają wyłącznie z chęci uproszczenia wykładu i uczynienia go bardziej popularnym.¹⁹

Tak więc wszystkie treści naszego poznania są bądź impresjami, bądź też mniej lub bardziej odległymi, mglistymi kopiami tych impresji, które wedle określonych praw układają się w rozmaite konfiguracje. Przewodnią intencją teoriopoznawczych rozważań Hume'a jest reguła, która pozwala określać jego poglądy epistemologiczne mianem fenomenalizmu. Starał się on swojemu empiryzmowi nadać taką, choćby najskrajniejszą postać, aby mógł on się stać możliwie najbardziej wrażliwym narzędziem kontrolującym wartość ludzkiej wiedzy, eliminującym z niej wszystko, co nie ma dostatecznego uwierzytelnienia empirycznego. W stosunku do każdego jej elementu Hume stawia pytanie: co tutaj wiemy naprawdę, jaka konkretna, efektywna informacja zjawia się w naszym umyśle?, co może być posądzone o to, że jest tylko swobodnym domysłem, co natomiast ma podstawę realną, czyli, w hume'owskim rozumieniu, podstawę w żywym, konkretnym, intensywnym doznaniu podmiotu. Sądzę, że to właśnie założenie legło u podstaw rozważań gnozeologicznych Hume'a. Jest ono logicznie pierwotne. Natomiast otwierające zarówno *Traktat*, jak i *Badania* psychologiczne charakterystyki przeżyć poznawczych człowieka taką a nie inną treść uzyskały w ramach realizacji tego założenia, nie zaś w wyniku wyjściowej refleksji nad przebiegiem procesów psychicznych. Stąd

¹⁷ *Traktat*, t. I, s. 96—101.

¹⁸ *Ibid.*, t. I, s. 97.

¹⁹ Na temat zgodności merytorycznej *Badań* i *Traktatu* por. D. Gotterbarn: *Kant, Hume and Analyticity*, „Kant-Studien”, 1974, nr 3 i P. D. Cummins: *Hume's disavowal of "The Treatise"*, „Philosophical Review”, 1973, nr 3.

też wynikają owe sygnalizowane wcześniej trudności. Konsekwentne stosowanie tego radykalnego kryterium w połączeniu z psychologiczno-asocjacionistyczną koncepcją podmiotu poznania zrodziło wspomniany fenomenalizm, odgrodziło jakby podmiot od wszelkiej zewnętrżności.

„Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wnieśmy 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 zjawiły się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnej idei poza tym, co w tym kręgu powstaje”.²⁰

To jest właśnie punkt, w którym rodzi się funkcjonująca powszechnie sylwetka Hume'a sceptyka, wręcz agnastyka, idealisty subiektywnego, wreszcie pozytywisty. Okazuje się bowiem, że — ujmując rzecz w kategoriach ścisłej wiedzy naukowej — muszą zostać poddane rewizji sądy o wszelkich substancjalnych formach rzeczywistości. W świetle tej rewizji przeprowadzonej w oparciu o przyjęte przez niego kryteria, twierdzenia takie muszą być zakwestionowane. Hume natomiast podejmuje próbę zrekonstruowania niejako podstawowych formacji wiedzy w kategoriach radykalnego empiryzmu. W praktyce sprowadza się to do przedstawienia mechanizmów łączenia się idei podmiotowych w pewne stałe, jednostajnie powtarzające się zespoły lub kombinacje niektórych aspektów wcześniej doznawanych idei, spełniających następnie w obliczu kolejnej podobnej sytuacji funkcje adaptacyjne i regulacyjne. W ten sposób całość materiału empirycznego, jakim dysponuje podmiot, daje się z powodzeniem objaśnić w jego własnym obrębie bez odwoływania się do niedowodliwej hipotezy o istnieniu świata zewnętrznego i jego wpływie na podmiot poznający. Przedstawiona tutaj tendencja, dająca się niewątpliwie wyczytać zwłaszcza w I, II i III części I księgi *Traktatu o naturze ludzkiej*, ukształtowała w głównej mierze obiegową interpretację filozofii Hume'a. Sprowadza się ona do eksponowania następujących tez:

1. Problem istnienia zewnętrznego (więc świata materialnego) jest całkowicie nierozstrzygalny lub nawet — świat zewnętrzny nie istnieje.

2. Nie istnieją w ogóle żadne „byty”, różne od prostej sumy jakości zmysłowych.

3. Związek przyczynowy jest subiektywnie ustanawiany przez podmiot; realnie istnieje tylko następstwo czasowe idei różnych zdarzeń przypadkiem względnie często występujących w takim a nie innym zestawieniu.

4. Tożsamość i trwałość przedmiotów jest wynikiem inercyjności umysłu, jego skłonności do ekonomii myślenia, wskutek czego w pewnych

²⁰ *Traktat*, t. I, s. 95.

granicach podobieństwa różnych idei traktujemy je jako idee tego samego przedmiotu.

5. W ogólności żadne rozumowanie nic nie dodaje do poznania zmysłowego, ponieważ samo (jeśli ma być sensowne) do niego się sprowadza.

Ponieważ powyższe zasady z wyjątkiem ostatniej stosują się w tej samej mierze do podmiotu poznania, uważa się, że — w ujęciu Hume'a — może on być traktowany tylko jako sekwencja impresji nie spajana w żadną całość. Ostatecznie może za taki czynnik spajający uchodzić idea pamięci. W tym samym jednak stopniu stosuje się ona do wszystkich impresji. W tej sytuacji nie ma podstaw do tego, by uznać, że Hume wyróżnia w procesie poznania przynajmniej podmiot jako odrębny element tego procesu. Mógłby on być traktowany co najwyżej jako czysto teoretyczna konstrukcja konieczna do przyjęcia, aby w ogóle można było mówić o poznaniu. Ta ostatnia okoliczność pozwala teorię Hume'a ujmować jako ostateczną wersję idealizmu subiektywnego, tzw. solipsyzm chwili. Teoria ta byłaby zatem najdalej, jak tylko to możliwe, posuniętą destrukcją ludzkiego poznania, totalnym agnostycyzmem.

Chciałbym argumentować, że takie przedstawienie filozofii Hume'a opiera się na jej ogromnym zubożeniu, więc w konsekwencji jest też jej deformacją. Źródłem tego stereotypu jest podniesienie problematyki teoriopoznawczej do roli reprezentującej całość światopoglądu Hume'a. Ostatnie zdanie jest nawet nie dość ściśle. Źródłem tej deformacji jest nawet wąskoaspektowe odczytanie samych hume'owskich poglądów teoriopoznawczych, ograniczone wyłącznie do psychologicznego opisu czynności poznawczych umysłu i ich klasyfikacji. Nie wdając się nawet w analizę całej koncepcji natury ludzkiej i związku tej koncepcji z epistemologią, co jest ogromnym zadaniem wymagającym odrębnych badań, na terenie samej gnozeologii można znaleźć przesłanki dla skorygowania tej interpretacji.

Istotnym celem rozważań teoriopoznawczych Hume'a jest odnalezienie rzeczywistych, ostatecznych racji dla naszych przekonań o świecie. Chodzi mu zwłaszcza o te zagadnienia, w stosunku do których przypisuje mu się sceptycznie zamiary. Są one bowiem przedmiotem poznania filozoficznego, w nim zaś dostrzega najwięcej rozbieżności między ugruntowanymi w tradycji rozstrzygnięciami, wyjaśniającymi najistotniejsze problemy przez pochopne wypełnianie luk w wiedzy dowolnymi hipotezami, a racjonalną analizą rzeczywistych danych, która jego zdaniem opierać się powinna na obserwacji potocznego, praktycznego życia i mechanizmów kształtujących w jego trakcie naturę ludzką. Takim np. ugruntowanym powszechnie przekonaniem, towarzyszącym nieodmiennie ludzkiemu życiu i w oczywisty sposób je warunkującym, jest przekonanie o istnieniu świata zewnętrznego i jego prawidłowościach umożliwiających praktycz-

ne funkcjonowanie w nim. Hume doskonale zdaje sobie z tego sprawę i nie zamierza tej prawdy kwestionować. Przez wszystkie jego rozważania przewija się przeświadczenie, że istnienie świata jest pewne. W pismach poświęconych problematyce moralnej, kwestiom religii i w *Esejach z dziedziny moralności i literatury* jest ono całkiem wyraźne. Niemniej jednak, nawet w uchodzącym za bardziej sceptyczny *Traktacie* uważa analiza wydobędzie to stanowisko. Wynika ono zresztą bezpośrednio z samej koncepcji idei człowieka. „Nie ma i impresji ani idei żadnego rodzaju, których mamy świadomość lub przypomnienie, a których byśmy nie ujmowali jako istniejących; jest też oczywiste, że z tej świadomości powstaje najbardziej doskonała idea istnienia i najbardziej doskonale przeświadczenie o istnieniu”.²¹ Już na następnej stronicy, gdy rozważa ideę istnienia zewnętrznego, formułuje Hume bardzo umiarkowaną i wcale nie irrealistyczną tezę: „[...] jest całkiem oczywiste samo przez się, iż umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna, poza percepcjami [...], i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują”.²² Wszystko, czemu się chce Hume przeciwstawić, to pogląd jakoby człowiek mógł bezpośrednio kontaktować się poznawczo z rzeczami jako takimi. Nawet gdy przedstawia je sobie jako różne od swych przeżyć, to zawsze w ich zewnętrzności i w uwikłaniu w realne stosunki. Rzecz jest nam dana (oczywiście poprzez idee) jako wiązka relacji, związków, ról, jakie spełnia wobec innych.²³ Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, by w ogóle ujmować świat jako istniejący obiektywnie — to po pierwsze, po drugie zaś taki właśnie sposób jest po prostu faktem, a zadaniem filozofii jest zbadać istotę tego przeświadczenia. Trudno w tym miejscu nie przytoczyć kapitalnego fragmentu z eseju *Sceptyk*, który ukazuje Hume'a wręcz jako reprezentanta klasycznego realizmu epistemologicznego:

„Przy rozumowaniu umysł nie robi nic innego, jak tylko to, że dokonywa przeglądu przedmiotów, jakimi się zdają być w rzeczywistości nic do nich nie dodając ani nie odejmując. Gdy rozważam system ptolemejski i kopernikański, staram się przez me badania poznać rzeczywiste położenie planet, innymi słowy, staram się nadać im w mojej koncepcji to samo wzajemne położenie, które mają między sobą na niebie. Zdaje się przeto, że ta czynność umysłu znajduje zawsze w naturze rzeczy realny, nam często nieznany sprawdzian, i że prawda i fałsz nie zmieniają się zależnie od różnej postawy człowieka. Choćby cała ludzkość zawsze twierdziła, że Słońce się porusza, a Ziemia stoi w miejscu, Słońce przez to twierdzenie ani o cal nie poruszy się ze swego miejsca i twierdzenia tego rodzaju pozostaną zawsze fałszywe i błędne.”²⁴

²¹ *Ibid.*, t. I, s. 93.

²² *Ibid.*, t. I, s. 94.

²³ *Ibid.*, t. I, s. 95.

²⁴ D. Hume: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przekł. T. Tatarkiewiczowa, PWN, Warszawa 1955, s. 124 i 125.

Tak więc, jak widać, celem filozofii Hume'a nie jest podważanie potocznych wyobrażeń o świecie, lecz znalezienie dla nich jak najbardziej racjonalnej i realistycznej wykładni. Dążąc do oczyszczenia naszej wiedzy z elementów słabo, jego zdaniem, uzasadnionych, doprowadził on do sytuacji rzeczywiście dramatycznej. Obszar pewnych naukowo rozumowań okazał się bardzo wąski. To, czego bezpośrednio i z całą pewnością dowiadujemy się o rzeczywistości, to są tylko same fakty następujące w czasie jeden po drugim, wykazujące rozmaite w różnych aspektach stopnie podobieństwa. Dodatkowo pamięć informuje nas o większej lub mniejszej jednostajności i częstotliwości pewnych sekwencji dotąd się pojawiających — to wszystko. Żaden proces rozumowania nie może nam odsłonić rzeczywistych „sił”, „energii”, „istot” rzeczy i zdarzeń. Wiemy bowiem tylko to, co zobaczyliśmy wcześniej, a nawet milion obserwowanych zdarzeń ukazuje nam przecież tyle samo, co jedno zdarzenie. Nie tylko więc nie wnikamy w istotę rzeczy, ale też na dobrą sprawę nie możemy wiedzieć, co się zdarzy za sekundę, a więc powinny zostać podkopane reguły praktycznego działania. I w tym właśnie miejscu jest granica hume'owskiego sceptycyzmu.

Wspomniałem wcześniej, że, moim zdaniem, nie da się rozpatrywać filozofii Hume'a w ramach tradycyjnych koncepcji poznania czystego. Z punktu widzenia podmiotu poznania teoretycznego stajemy rzeczywiście w obliczu sytuacji, w której właściwie nic poza pojedynczymi faktami nie wiadomo. Jednakże podmiot hume'owski „składa się” nie tylko z dwu dyspozycji — zdolności percepcji i tak lub inaczej ujmowanego rozumowania. Jak wiadomo, dysponuje on także przeświadczeniami, które powstają jako skutek nawyku. O tych czynnikach zwykle wspomina się traktując je jako sposób, przy pomocy którego Hume stara się uniknąć oczywistych trudności stojących przed jego teorią poznania, polegających głównie na tym, że obraz świata jego podmiotu powinien się rozpaść w zupełnie nieuporządkowane następstwo obrazów. Dodatkowo owe nawyki mają jeszcze raz poświadczać subiektywnoidealistyczny charakter jego filozofii. Niewątpliwie jest to istotny problem wymagający skądinąd wnikliwego rozważenia. Niemniej uważam, że można inaczej ukazać rolę tej kategorii w systemie Hume'a. Nawyki i przeświadczenia są przecież najbardziej realnymi i pierwotnymi elementami natury ludzkiej, które pojawiły się jako wynik długotrwałej, konkretnej obecności człowieka w świecie. Są zatem jakby gatunkowym *a priori* zarówno w działaniu, jak i w poznaniu²⁵, ukształtowanym jednak w toku praktycznego kontaktu człowieka z rzeczami warunkowanymi naturalnymi potrzebami.

²⁵ Smith: *op. cit.*, s. 88: „The belief in the existence of body is, Hume declares, a «natural» belief due to the ultimate instincts or propensities which constitute our human nature”.

„Nawyknienie więc jest tym wielkim kierownikiem życia ludzkiego. Ono jest jedyną zasadą, która sprawia, że doświadczenie nasze jest dla nas pożyteczne [...] Bez wpływu nawyknienia nie wiedzielibyśmy nic o żadnym fakcie poza tym, co jest bezpośrednio dane w spostrzeżeniu i pamięci. Nie wiedzielibyśmy nigdy, jak dobrać środki do pewnych celów lub jak się posługiwać danymi nam przez przyrodę siłami dla wywołania jakiegoś skutku. Od razu skończyłoby się zarówno wszelkie działanie praktyczne, jak też — po największej części — badanie naukowe.”²⁶

Jak więc widać, Hume doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że jednak wiemy coś więcej, niż jest bezpośrednio dane w spostrzeżeniu i pamięci. Nasz obraz świata nie redukuje się do samych tylko treści spostrzeżeńowych. Co więcej, owa pozaempiryczna wiedza o prawidłowej strukturze rzeczywistości niedostępnej w bezpośrednim oglądzie uzyskuje w jego systemie rolę czynnika dominującego zarówno na płaszczyźnie praktycznej, jak i czysto poznawczej. Poznanie w ścisłym sensie, ograniczone do percypowania treści zmysłowych i porządkowania ich według naukowych reguł, jest tylko jednym z elementów praktycznego procesu życiowego człowieka, w którym spełnia instrumentalne funkcje, nie jest zaś jakimś zupełnie wyodrębnionym autonomicznym i samowystarczalnym nawet w zakresie budowania wiedzy o świecie terenem ludzkiej aktywności. Jest rzeczą znamioną, że takie postawienie sprawy przez Hume'a dawało powód do stawiania mu zarzutu popadania w swoisty irracjonalizm.²⁷ Wydaje się, że zarówno taki pogląd, jak i przypisywanie mu agnostycyzmu opiera się na tej koncepcji poznania, która właśnie została przez Hume'a przezyciężona. Jest to wąskoepistemologiczna koncepcja „poznania czystego”, poznania „jako takiego”, od którego oczekuje się zdolności wnikięcia w ostateczną istotę rzeczy i ustalenia absolutnej prawdy. Hume jest filozofem, którego cechowała najdalej idąca rezerwa wobec takiej wizji poznania. Zarysował doprowadzony w wielu miejscach do przesady program konsekwentnie realizujący ten postulat wiedzy czystej i ukazał jej jałowość. To stało się właśnie przesłanką określenia go jako zupełnego sceptyka bądź irracjonalistę przez tych, którzy owego nieuchronnego ograniczenia dyspozycji poznawczych nie przyjmują do wiadomości. Mają niewątpliwie rację ci, co twierdzą, że w teorii Hume'a dokonała się autodestrukcja oświeceniowego ideału harmonijnego, skończenie racjonalnego świata i racjonalnej natury człowieka odpoznającego ten świat i ulepszającego go wedle swej racjonalnej oczywiście wiedzy. Zerwanie z tym ideałem nie spowodowało jednak zwrotu ku totalnemu agnostycyzmowi ani ku irracjonalizmowi, lecz dało początek niezwykle interesującej postaci naturalizmu.

²⁶ *Badania*, s. 45.

²⁷ Na przykład A. W a r z y n i a k: *Koncepcja stosunku przyczynowego wg Davida Hume'a*, „Roczniki Filozoficzne”, 1964, t. XII, z. 1, s. 44.

Ten tak wyraźnie zadeklarowany przez Hume'a prymat pozateoretycznych, związanych z naturalną konstytucją człowieka, czynników nad wszelkimi operacjami poznawczymi nie może pozostać bez wpływu na interpretację jego filozofii i ocenę jej miejsca w dziejach myśli. Jest on bodaj pierwszym po Protagorasie filozofem, który dostrzegłszy tę nieprzewidywalną antynomię ludzkiego poznania — antynomię wiedzy koniecznej i wiedzy realnej, nie usiłował jej znieść przez arbitralne rozstrzygnięcia, lecz wolał ukazać naturalne i nieuniknione ograniczenia możliwości poznawczych człowieka, szukając dla tych możliwości wsparcia w sferze potocznego życia. Dla Hume'a było jasne, że nasz obraz świata nie jest wyłącznym dziełem wyspecjalizowanych procedur poznawczych, lecz jest kwestią światopoglądu, jest dziełem człowieka występującego jako różnorodna i integralna całość. Drogi, po których przebiega kształtowanie się tej koncepcji w dziełach Hume'a są niezwykle skomplikowane. Doprowadzały po drodze do różnych konkluzji, które dla niego samego były często zaskoczeniem, o czym świadczą dramatyczne niemal wyznania w końcowych partiach IV części I księgi *Traktatu*, którą (IV cz. I ks.) N. K. Smith, uważa za klucz do zrozumienia filozofii Hume'a.

„Ale na szczęście jest tak, że ponieważ rozum nie jest zdolny rozpedzić tych chmur, przeto natura sama daje pomoc w tej potrzebie i leczy mnie z tej filozoficznej melancholii i z tego delirium [...] Oto jem obiad, oto gram w try-traka, oto prowadzę rozmowę i jestem wesoły w towarzystwie moich przyjaciół; i gdy po trzech czy czterech godzinach rozrywki powrócę do tych spekulacji, to wydają mi się one tak chłodne, naciągnięte i śmieszne, że nie mogę się uczuciowo zdobyć na to, by się w nie dalej pograżać.

Tutaj więc stwierdzam, że bezwzględnie i koniecznie zmuszony jestem żyć, mówić i działać podobnie jak inni ludzie w potocznych sprawach życia.”²⁸

РЕЗЮМЕ

Главной целью статьи является пересмотр распространенных и отрицательных оценок и интерпретаций философии Д. Юма как философии субъективистской и аностической. Такая интерпретация есть результатом одностороннего понимания этой философии. Односторонность заключалась в том, что внимание исследователей концентрировалось исключительно на эпистемологической проблематике, которая, в свою очередь, отождествлялась с экспонируемой Юмом психологией познавательной деятельности. Между тем взгляды Юма на природу человеческого познания должны рассматриваться как интегральный элемент всей концепции человеческой природы. По Юму, наши знания имеют объективную ценность, а окончательные основы их правомочности лежат не в сфере чистой науки, т.е. специализированных познавательных процедур (такое заблуждение действительно приводит к агностицизму), а в области повседневной

²⁸ *Traktat*, t. 1, s. 349.

человеческой жизни. Приобретенные человеком опыт и навыки — это решающая стадия и окончательный критерий знания. Таким образом, философия Юма является преодолением теоретической концепции познания в пользу интересного варианта натурализма.

S U M M A R Y

This article attempts to revise the current, negative evaluations and interpretations of Hume's philosophy, which view his system of philosophy as extremely subjectivistic and agnostic. The above interpretation resulted from the traditional, one-sided reading of this philosophy. This one-sidedness consists in the fact that the interests of the investigators were limited almost exclusively to problems pertaining to epistemology, which in turn was equated with the psychology of cognitive acts stressed by Hume. Meanwhile, his real views on the nature of human cognition must be considered as an integral element of his overall concept of human nature, as, according to Hume, our knowledge possesses an objective value, provided that the ultimate basis of its validity lies not in the sphere of pure science, i.e. specialized cognitive processes (such an illusion may in fact lead to agnosticism) but — in the realm of everyday human life. The habits and convictions acquired throughout life constitute a decisive instance and the ultimate criterion of knowledge. Hence Hume's philosophy overcomes merely the theoretical concept of cognition, in favour of an interesting version of naturalism.

