

*Adam Grzeliński*

## **Brytyjski empiryzm w Hegla *Wykładach z historii filozofii***

W opracowaniach encyklopedycznych i podręcznikowych omówienie stanowiska filozoficznego, które określane jest mianem brytyjskiego empiryzmu, zwykle rozpoczyna się od prezentacji filozofii J. Locke'a a kończy się na przedstawieniu systemu filozoficznego D. Hume'a, w którym dochodzi do najpełniejszej realizacji postulatów filozofii empirystycznej. Z kolei filozofia Hume'a postrzegana jest zwykle jako ogniwo pośrednie pomiędzy tradycyjną siedemnastowieczną metafizyką, w której naczelną rolę pełni kategoria substancji, a kantowskim transcendentalizmem. Takie ujęcie ma na celu wyodrębnienie poszczególnych problemów filozoficznych, które ewoluowały, prowadząc do kolejnych odkryć. Przykładem takiego rozwoju problemów jest np. wskazanie roli języka w poznaniu czy doprecyzowanie znaczenia terminu „idea” przez G. Berkeleya.

Podobną prezentację odnajdujemy w *Wykładach z historii filozofii* G.W.F. Hegla. Zadaniem, jakie Hegel stawia przed historią filozofii, nie jest po prostu chronologiczne ujęcie kolejnych stanowisk filozofów, ale ukazanie logiki historii filozofii, w której stanowiska te zostają uporządkowane w rodzaj spójnego, harmonijnego systemu.

„W istocie mam zamiar – pisze Hegel we *Wstępie* – przywoływać tu z imienia tylko takich filozofów, których filozofie oparte były na zasadach posuwających naukę do przodu lub rozszerzających jej zakres. [...] Nie będę też przedstawiał tego, jak określona zasada rozwija się w całościową wizję świata”<sup>1</sup>.

W ten sposób historia filozofii ukazuje logikę odkryć filozoficznych mającą wskazać drogę do najpełniej rozwiniętego systemu filozoficznego, jakim jest system Hegla. Porzucenie ukazania całościowej wizji świata, danej z perspektywy całości systemów filozoficznych, powoduje często zubożenie myśli filozofów – w omawianym tu fragmencie dziejów filozofii szczególnie dotyczy to filozofii Dawida Hume'a.

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 1, PWN, Warszawa 1994, s. 165.

Widziany z przyjętej przez Hegla perspektywy wycinek historii filozofii, określany popularnie jako brytyjski empiryzm, do którego zaliczana jest myśl Locke'a, Berkeleya i Hume'a, zostaje rozbity na dwie odrębne części. Dzieło Locke'a wpisane zostaje do filozofii o wyraźnym charakterze metafizycznym, podczas gdy filozofia Berkeleya i Hume'a – określone odpowiednio jako idealizm i sceptycyzm – zaliczone zostają do okresu przejściowego pomiędzy tradycyjną metafizyką a „najnowszą filozofią niemiecką”, której początków Hegel upatruje w twórczości nie tylko Kanta, ale również Jacobiego.

Znaczenie przeprowadzonego podziału przedstawione zostało przez Hegla nieco wcześniej, w pochodzącej z 1814 r. *Encyklopedii nauk filozoficznych*, będącej podsumowaniem wcześniejszych wysiłków systematycznej prezentacji własnej filozofii.

Metafizyka i empiryzm rozumiane są tam jako dwie możliwe postawy wobec obiektywności. Obie zasadzają się na nieusuwalnym przeciwstawieniu podmiotu i przedmiotu poznania. Przedmiot doświadczenia pojmowany jest jako samoistny, „napotykaný” przez poznanie, które kopiuje logiczny porządek świata przedmiotowego. Jest czymś, jak pisze Hegel w *Logice* – „dla siebie zakończonym, gotowym, co – aby być rzeczywistym – może się całkowicie obyć bez myślenia”<sup>2</sup>. Postawa metafizyczna wyraża przekonanie o możliwości określenia własności takiego – w gruncie rzeczy niezależnego – świata przedmiotów za pomocą czystej spekulacji myślowej. Metafizyka zakłada zatem – z jednej strony – niezależny rozumny porządek świata, którego rozumność byłaby odrębna od rozumu ludzkiego; z drugiej jednak strony daje wyraz przekonaniu, że oba porządki rozumności mogą się spotkać. Ludzki rozum miałby być w stanie przeniknąć domniemany Boski porządek świata. Swoistym zwieńczeniem spekulacji metafizycznej byłyby jej poddane przez Kanta krytyce racjonalna psychologia, kosmologia oraz teologia<sup>3</sup>.

Postawa określana przez Hegla mianem empiryzmu jest stanowiskiem przeciwnym: ogranicza odnoszenie się całości wiedzy do przedstawień zawartych w umyśle. Innymi słowy: ludzka rozumność ogranicza się do wskazania zależności pomiędzy zjawiskami, ale nie jest w stanie przeniknąć zakładanego porządku przedmiotów, co do których metafizyka zakłada, że są niezależnie istniejącą podstawą treści doświadczenia. „W przeciwstawieniu do racjonalistycznego optymizmu – czytamy w monografii M. Żelaznego – mamy tu do czynienia z koncepcją pesymistyczną: jeśli nawet istnieje rozum absolutny, rządzący światem zjawisk, to i tak rozum ten pozostaje ukryty za nieprzekraczalną fasadą zjawisk empirycznych. Ludzkie poznanie rozumowe porusza się natomiast w obrębie świata czystych pojęć, powstałego wtórnie w wyniku oddziaływania bodźców doświad-

<sup>2</sup> Idem, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa 1967–1968, t. 1, s. 34.

<sup>3</sup> M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Warszawa 2000, s. 191.

<sup>4</sup> Ibidem.

czenia empirycznego<sup>54</sup>. Precyzując w *Encyklopedii* znaczenie empiryzmu jako stanowiska filozoficznego, Hegel pisze:

„Jednostkowe postrzeżenie odróżnione jest od doświadczenia, a treść należącą do postrzeżenia, uczucia i oglądu empiryzm podnosi do formy ogólnych wyobrażeń, twierdzeń, praw itd. Wszelako dokonuje się to tylko w tym sensie, że te ogólne określenia (np. siła) nie powinny mieć dla siebie żadnego znaczenia ani ważności poza tym znaczeniem i tą ważnością, jakie wzięły one z postrzeżenia, i każdy inny związek, który może być wykazany w zjawiskach, ma być nieprawomocny. Trwały punkt oparcia od strony podmiotu ma empiryczne poznawanie w tym, że świadomość ma w postrzeżeniu swoją własną bezpośrednią obecność i pewność<sup>55</sup>.”

Obie wskazane postawy mogą być odniesione zarówno do pewnego okresu dziejów filozofii (w epoce nowożytnej odpowiadały im odpowiednio okres filozofii od myśli Descartes’a do Wolffa oraz w filozofii brytyjskiej od Bacona do Hume’a), ale także do zawsze aktualnych postaw będących „czysto rozsądkowym sposobem widzenia przedmiotów rozumowych<sup>56</sup>”. Jak można spostrzec nawet na podstawie tej krótkiej prezentacji, w obu przypadkach inaczej zarysowane byłyby granice wspomnianych postaw: w przeciwieństwie do ujęcia historycznego Hegel zalicza myśl Locke’a do tradycji metafizycznej, natomiast empiryzm najpełniej wyrażony zostałby dopiero w filozofii Hume’a.

Zgodnie z przedstawionym przez Hegla odczytaniem filozofii Locke’a, jej punktem wyjścia jest „to, co skończone, i skończone poznanie, [skończona] świadomość – i z tego ma być wyprowadzone to, co ogólne<sup>57</sup>”. Cały obszar refleksji filozoficznej zostaje ograniczony do relacji pomiędzy szczegółowymi zjawiskami i będącymi ich uogólnieniem pojęciami. Jak podkreśla Hegel, relacja ta ma na celu odesłanie do treści tej relacji, tą treścią nie jest nic innego, jak „jakaś obiektywna rzecz albo treść wyobrażenia<sup>58</sup>”. Jak wiemy, zobiektywizowaniu treści doświadczenia służy Locke’owski podział idei cech przedmiotów na idee cech pierwotnych i cech wtórnych. Pierwsze z nich, a mianowicie masywność, rozciągłość, kształt, ruch, spoczynek oraz liczba<sup>9</sup>, należy uznać za odpowiednik cech samych przedmiotów, a także jako te jakości przedmiotów, które wywołują w umyśle wrażenia zmysłowe (określane jako idee cech wtórnych). Obiektywność cech pierwotnych zasadza się na kilku założeniach. Pierwsze z nich, o którym pisze sam Locke, to stałe, niezależne od okoliczności zachowywanie owych cech przez przedmiot dany w doświadczeniu. Kryterium to można uznać za czysto empiryczne, bowiem określa ono jedynie relację pomiędzy zmysłowym zjawi-

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 97.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 91.

<sup>7</sup> Idem, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, t. 3, s. 357.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 360.

<sup>9</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955, t. 1, s. 166.

skiem a pojęciem. Drugie założenie, o którym Locke nie wspomina wprost, to sprowadzenie cech obiektywnych do kryteriów ilościowych; wszystkie cechy pierwotne, w odróżnieniu od cech wtórnych dają się zmatematyzować, sprowadzić do wielkości geometrycznych, liczbowych. Tym samym geometryczność staje się dla Locke'a podstawą obiektywności. Wreszcie, po trzecie, Locke bez zastrzeżeń przyjmuje zdroworozsądkowy, potoczny punkt widzenia, zgodnie z którym związkowi przyczynowo-skutkowemu przypisany jest charakter obiektywny.

„Jeśli zatem rzeczy zewnętrzne nie są związane z naszymi umysłami – pisze Locke – gdy te rzeczy wywołują w nich idee, i jeśli niemniej postrzegamy cechy pierwiastkowe w każdej z nich, o ile z osobna pod zmysły nasze podpada, to jest oczywiste, że jakiś ruch przenosi się z nich za pośrednictwem nerwów lub tchnień życiowych i pewnych części ciała do mózgu czyli siedliska doznań zmysłowych, aby wytworzyć w duszy poszczególne idee, jakie o nich mamy”<sup>10</sup>.

Właśnie to założenie, mówiące o obiektywnym statusie związku przyczynowo-skutkowego, poddaje analizie Hume, odrzucając metafizyczne założenie niezależności od siebie świata rozciągotych przedmiotów i duszy.

Jak trafnie zauważa Hegel, filozofia Locke'a zbudowana jest na całkowicie zdroworozsądkowym przekonaniu o istnieniu niezależnie istniejącego podmiotu poznania, który jako *tabula rasa* zapisywany byłby w procesie doświadczenia kolejnymi treściami. Stąd filozofia Locke'a okazuje się całkiem prostą próbą rozwinięcia filozofii Descartes'a (podobnie jak myśl Locke'a wpisująca się w tę samą tradycję), podtrzymującą substancjalny charakter zarówno poznawanego przedmiotu, jak i podmiotu poznającego. Dane umysłowi idee pierwotnych cech przedmiotu mają stanowić odzwierciedlenie rzeczywistych cech przedmiotów niezależnie istniejącego. Stąd opis pierwotnie rozbitej relacji przedmiotowo-podmiotowej zmierza – jak widzimy w przytoczonym fragmencie – do ponownego scalenia. Przestrzenny charakter substancji rozciągotej jest uzupełniony u Locke'a o opis psychofizjologiczny, pozwalający w sposób mechanistyczny wytłumaczyć, że podstawą zjawiających się treści doświadczenia są pozostające niejako na zewnątrz procesu poznawczego przedmioty, których cechy są odtwarzane przez umysł. „Jest to metafizyczny empiryzm” – zauważa Hegel<sup>11</sup>. Jest to empiryzm, który ukazuje psychologiczną drogę nabywania doświadczenia, nie zaś jego uzasadnienie: „Czy te ogólne określenia są same w sobie i dla siebie prawdziwe? I skąd się one biorą, nie tylko w mojej świadomości, w moim rozsądku, lecz w samych rzeczach?”<sup>12</sup>

Jak wiemy, prawda nie oznacza dla Hegla zgodności sądów z domniemaną niezależną rzeczywistością napotykaną czy też odkrywaną w procesie doświad-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 167, podkr. – A.G.

<sup>11</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 363.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 364.

czenia. Wyróżnienie cech pierwotnych przedmiotów jest – jak zauważali to później zarówno Berkeley, jak i Hume – zabiegiem sztucznym, nieprzybliżającym wcale do odkrycia niezależnej obiektywnej rzeczywistości. Co najwyżej można przeciwstawić poszczególne zjawiska ogólnej formule, która posługując się pojęciem siły, opisze stałe dostrzegane pośród nich prawa. Jednakże, zgodnie treścią *Fenomenologii ducha*, złudzenie niezależnej od procesu doświadczenia materialności rzeczy jest jedynie początkowym impulsem do dalszego rozwoju Hegłowskiego ducha przewyżczającego przeciwstawienie podmiotowego charakteru pojęcia i przedmiotowego charakteru zjawiska.

„Świat zmysłowy postrzegany empirycznie – czytamy w monografii Mirosława Żelaznego – nie jest niczym innym, aniżeli odbiciem, »przeoglądaniem się« stałego świata praw rozumowych w mniej lub bardziej rzetelnym »zwierciadle« zmysłowości. Prawdy nie należy oczywiście szukać w przedmiocie widzialnym, ale w niewidzialnym, nie w odbiciu, ale we wzorcu odbijającym się – zresztą odbicie samo w sobie i dla siebie nie istnieje”<sup>13</sup>.

Hegel musi przyznać, że dokonane przez Locke’a zniesienie niezależności przedmiotu i podmiotu poprzez założenie mechanicznego oddziaływania ciał na organy prowadzi do całkowitego zarzucenia pytania o podstawę tej relacji.

„Przy tym wywodzeniu [poznania z doświadczenia] i przy tym psychologicznym powstawaniu [wiedzy] jest zupełnie nieobecne to, co stanowi jedyny punkt widzenia obowiązujący filozofię, [tzn. pytanie], czy te myśli i stosunki mają same w sobie i dla siebie prawdę”<sup>14</sup>.

Problemu tego nie rozwiązuje, zdaniem Hegla, również Berkeleyowski idealizm. To prawda, że Berkeley z nauki Locke’a wyciąga co najmniej dwa słuszne wnioski. Pierwszym jest zastrzeżenie wobec podstawowego zdaniem Locke’a przeciwstawienia pierwotnych i wtórnych jakości przedmiotów: oba pojęcia odnoszą się do rzeczy obecnych w samowiedzy. Drugi wniosek to wskazanie na podmiotowy moment ogólności, a mianowicie rolę języka, który swą podmiotowo-orzecznikową składnię skłania do przyjęcia przeciwstawienia substancji i przysługujących jej określeń. To odkrycie przesądza o empirycznym charakterze filozofii Berkeleya przeciwstawiającej szczegółową treść postrzeżenia (ideę) subiektywnej (podmiotowej) ogólności pojęcia.

Tym samym znika realność substancji materialnych, jednak przeciwstawienie realności przedmiotów zmysłowych i subiektywności wyobrażeń i fantazji zostaje podtrzymane. W miejsce domniemanych materialnych rzeczy, będących za podstawę dla zjawiających się treści doświadczenia Berkeley przyjmuje Boga. Różnica pomiędzy bytem dla siebie, jakim jest Berkeleyowski duch i innobytu, czyli treści niemających swej podstawy w aktywności podmiotu, pozostaje zatem na gruncie koncepcji Berkeleya podtrzymana.

<sup>13</sup> M. Żelazny, op. cit., s. 99.

<sup>14</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, ss. 377-378.

„Obraz [świata] nie jest obrazem rzeczy – komentuje Hegel – lecz obrazem, jaki ukazują postrzeżenia, ale jest to obraz tak zwyczajny, jak przedtem. Taki idealizm dotyczy jedynie przeciwieństwa świadomości i jej przedmiotu i pozostawia skądinąd w stanie zupełnie nienaruszonym cały zakres wyobrażeń i przeciwieństwo różnorodnej empirycznej treści”<sup>15</sup>.

W przeciwieństwie do wcześniejszych analiz filozofii Locke’a i Berkeley’a, interpretując myśl Hume’a, Hegel w większym stopniu „przykrawa” ją do opisanej przez siebie postawy empirystycznej. Zważmy na wstępie, że na sposobie, w jaki Hegel interpretuje filozofię Hume’a, zaważyły co najmniej dwie istotne okoliczności. Pierwszą z nich jest sposób prezentacji historii filozofii jako pewnego ciągu odkryć, ciągu podporządkowanego logice rozwoju ducha dochodzącego do samoświadomości w filozofii samego Hegla, opisującej nie tylko kolejne stopnie tego procesu, ale także odkrywającej konieczne prawa nim rządzące. Dlatego w swej wykładni myśli szkockiego filozofa Hegel w dużym stopniu pomija jej systematyczny, całościowy charakter, podkreślając jedynie jej czysto teoriopoznawcze elementy. W efekcie otrzymany obraz jest w dużej mierze zubożony. Należy przyznać jednak, że taka wykładnia filozofii autora *Traktatu o naturze ludzkiej* była przez wiele lat wykładnią obowiązującą<sup>16</sup>. Zgodnie z nią filozofia Hume’a była sceptyczna, gdy chodzi o możliwości poznania, natomiast jej najbardziej pozytywnym aspektem była rola pośredniczenia pomiędzy tradycyjną metafizyką (którą Hume zdecydowanie odrzuca) a krytyczną filozofią Kanta – w Heglowskich *Wykładach* filozofia zaliczona zostaje do okresu przejściowego – okresu pomiędzy tradycyjną metafizyką a najnowszą filozofią niemiecką zaczynającą się od Jacobiego.

Powodem takiego odczytywania filozofii Hume’a jest również sposób jej recepcji w Niemczech. Dogmatyczną drzemkę Kanta przerwała nie lektura *Traktatu o naturze ludzkiej*, wczesnego dzieła szkockiego myśliciela, któremu odmawiał on wartości z różnych, głównie biograficznych i niemerytorycznych powodów<sup>17</sup>, ale lektura późniejszych *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*<sup>18</sup>. Hume’owski *Traktat* Kant znał jedynie z drugiej ręki, mianowicie z przełożonego w 1772 r. na język niemiecki dzieła J. Beattiego *Essay on the Nature and Immateriality of Truth*. To właśnie tam zawarte uwagi miały, zdaniem L. White’a Becka, zwrócić uwagę Kanta. Beattie pisze tam np.: „Nasze przekonanie o konieczności przyczyny

<sup>15</sup> Ibidem, s. 437.

<sup>16</sup> Duże znaczenie dla całościowego odczytywania myśli Hume’a miała fundamentalna praca amerykańskiego badacza, tłumacza dzieł Kanta N.K. Smitha (*The Philosophy of David Hume*, London 1941). Zwrócił on tam uwagę na znaczenie drugiej księgi *Traktatu o naturze ludzkiej* spajającej dwa najważniejsze wątki filozofii Hume’a: epistemologię i etykę.

<sup>17</sup> Chodzi o zawód spowodowany nikłym odzewem, z jakim spotkał się *Traktat*, co Hume składał przede wszystkim na karb zbyt rozwlekłego stylu.

<sup>18</sup> Niemiecki przekład Sulzega ukazał się już w 1755 r.

wszystkiego, co ma początek, jak przypuszcza pan Hume, pochodzi z obserwacji i doświadczenia”<sup>19</sup>.

Zgodnie z tą tradycją podstawową zasługą Hume’a były badania idei związku przyczynowo-skutkowego, zgodnie z którymi związek ten nie ma charakteru obiektywnego, a jedynie subiektywny. Idea ta miałaby mieć swe źródło w nawyku wynikającym z powtarzania i uogólnienia obserwacji, brakowałoby jej natomiast konieczności zapewniającej stałość praw odkrywanych w świecie. W tym sensie również należałoby interpretować przeprowadzony w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* podział na dwa rodzaje wiedzy: pewną wiedzę matematyczną i jedynie prawdopodobną, sprowadzającą się do uogólnienia doświadczenia wiedzę dotyczącą „faktów i istnienia”<sup>20</sup>.

W ten właśnie sposób myśl Hume’a interpretuje w swych *Wykładach z historii filozofii* Hegel.

„Jest to właściwie prosta myśl Locke’a – czytamy tam – że źródłem postrzeżenia jest doświadczenie; to stąd otrzymujemy pojęcie przyczyny i skutku, koniecznego związku. Tyle tylko, że doświadczenie jako zmysłowe postrzeżenie nie zawiera żadnej konieczności, żadnego związku przyczynowego. [...] Konieczność nie jest więc uzasadniona przez doświadczenie, lecz wnosimy ją do doświadczenia; powstaje ona w sposób przypadkowy, tylko subiektywnie”<sup>21</sup>.

Czy jednak subiektywny charakter związku oznacza jego przypadkowość? W cytowanych przez Hegla *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Hume pisze, że dzięki powtarzalności większej ilości jednakowych zdarzeń „zaczynamy myśleć o przyczynie i związku”<sup>22</sup>. W doświadczeniu do ciągu zmysłowych przedstawień dołącza się nowe uczucie (*sentiment*). „Doznajemy wtedy nowej impresji, *czujemy* nowe uczucie, a mianowicie nawykowe związanie w myśli lub wyobraźni jednego zjawiska z innym, które mu stale towarzyszy”<sup>23</sup>. Hume zauważa, że powiązanie poszczególnych zjawisk w ciąg przyczynowo-skutkowy wymaga ciągu jednakowych przedstawień. Poza doznaniem uczucia „nawykowego związania przedstawień w wyobraźni” zjawiska te niczym się nie różnią. Procedura, jaką posługuje się Hume, wypełnić ma założenia filozofii doświad-

<sup>19</sup> Cyt. za: L. White Beck, *A Prussian Hume and a Scottish Kant*, w: *Essays on Kant and Hume*, London 1978, s. 118.

<sup>20</sup> Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. K. Łukasiewicz i K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977, s. 44.

<sup>21</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, ss. 441-442; podkr. – A.G. Dodajmy, że niemal identyczną uwagę możemy odnaleźć w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*. Czytamy tam: „Pojęcie przyczyny zawiera tak jawnie pojęcie konieczności powiązania jej ze skutkiem, że stracilibyśmy je zupełnie, gdybyśmy – jak to zrobił Hume – chcieli je wywieść z czystego dołączania się tego, co się dzieje, do tego, co je poprzedza, i z powstającego stąd przyzwyczajenia (a więc tylko z tylko subiektywnej konieczności) wiązania ze sobą przedstawień” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, ss. 64-65.)

<sup>22</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, ed. cit., s. 95.

<sup>23</sup> Idem, s. 95-96.

czalnej, a więc znaczenie każdego pojęcia ma być odnalezione w doświadczeniu. Jeżeli pojęcie przyczyny posiada znaczenie, to jego źródłem musi być jakaś impresja: jest nią uczucie (w *Traktacie o naturze ludzkiej* nazywane również impresją refleksywną). Odwołajmy się do *Traktatu*:

„obserwacja tego podobieństwa [pomiędzy przedmiotami – A.G.] wytwarza nową impresję w umyśle, która jest rzeczywistym modelem tej idei. Stwierdziwszy bowiem podobieństwo w dostatecznej ilości przykładów, czujemy bezpośrednio, że nasz umysł skłonny jest (*we immediately feel a determination of the mind*) do tego, by przechodzić od jednej rzeczy do drugiej, która jej zwykle towarzyszy, oraz do tego, by ją sobie przedstawić w bardziej silnym świetle z racji tego stosunku, w jakim pozostają”<sup>24</sup>.

Doświadczenie poucza, że przyczynowość nie określa oddziaływania dwóch przedmiotów w taki sposób, że jeden z nich determinuje drugi. To nie umysł postrzega ową determinację, ale na odwrót: umysł sam jest tym, co z istoty swej wiąże ze sobą swe przedmioty. Owo „bycie zdeterminowanym” umysłu dane mu jest „bezpośrednio” jako uczucie (*feeling*). Ale tym samym należałoby odróżnić empiryczne i oparte na doświadczeniu (a więc niekonieczne) powiązanie poszczególnych przedmiotów w ciąg przyczyn i skutków od łączenia w ten sposób przedmiotów. Hume wyraźnie stwierdza, że ciąg taki bezpośrednio determinuje umysł do połączenia przedmiotów poprzez odwołanie się do idei przyczyny i skutku. O ile zatem sąd łączący poszczególne dwa przedmioty w ciąg w relacji przyczynowo-skutkowej jest sądem empirycznym, o tyle konieczność odwołania do kategorii przyczynowości stanowi rudymentarny rys ludzkiej natury. Innymi słowy: idea pewnego przedmiotu jako przyczyny innego przedmiotu pochodzi z doświadczenia, natomiast sama idea przyczyny nie ma już charakteru empirycznego.

Podstawą prowadzonych przez Hume’a badań nie jest odnajdowanie w bezpośrednim doświadczeniu treści po to, aby następnie wyprowadzić prawa poprzez uogólnienie obserwacji. Przeprowadzone na wstępie *Traktatu* i *Badań* wstępny podział treści doświadczenia (na impresje zmysłowe i refleksywne oraz odróżnienie impresji i idei), a także wyróżnienie funkcji doświadczenia takich jak zmysłowość, pamięć, wyobraźnia, rozumienie (*understanding*) i rozumowanie (*reasoning*), pozwalają zauważyć, że każde doświadczenie dane jest nie w postaci „czystej”, ale z konieczności zapośredniczone jest aparatem pojęciowym. Tak więc nawet treść doznań zmysłowych dana jest umysłowi jako „percepcja” – za pośrednictwem funkcji rozumienia (*understanding* – co w tradycji niemieckiej tłumaczone jest jako *Verstand* i w przekładach dzieł Hegla odpowiada z kolei polskiemu pojęciu „rozsądku”<sup>25</sup>). Hegel odczytuje myśl Hume’a następująco:

<sup>24</sup> Ibidem, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 217 (podkr. – A.G.).

<sup>25</sup> W polskich przekładach pism Hume’a najczęściej dwa angielskie terminy *understanding* i *reason, reasoning* oddawane są łącznie jako rozum.

„Tym, co postrzegamy, są jednostkowe zjawiska, doznania: postrzeżenia, że to teraz jest takie, a następnie inne. Może też być, że to samo określenie postrzegamy częściej, wielokrotnie. Ale wciąż jeszcze daleko temu do ogólności; ogólność jest pewnym takim określeniem, które nie jest nam dane poprzez doświadczenie. Można powiedzieć, że jest to całkiem słuszna uwaga, jeżeli przez doświadczenie rozumie się zewnętrzne doświadczenie”<sup>26</sup>.

Jednak, jak widzimy, w filozofii Hume’a wcale nie mamy do czynienia z „zewnętrznym” doświadczeniem, jeśli pod tym pojęciem rozumieć wyodrębnioną funkcję zmysłowości. Jest to niemożliwe: wszystkie funkcje doświadczenia wzajemnie się uzupełniają. Dokładniej rzecz ujmując: określenie dwóch przedmiotów doświadczenia<sup>27</sup> jako przyczyny i skutku wymaga powiązania funkcji zmysłowości (treść doznania, impresje zmysłowe), wyobraźni (idee i zasady ich kojarzenia, do których należą m. in. idea przyczyny i skutku) i rozsądku (*understanding* – posługującego się pojęciami ogólnymi). Wreszcie konieczne jest odwołanie do rozumowania (*reasoning*) dotyczącego „faktów i istnienia”, bowiem spójny charakter wiedzy budowany poprzez posłużenie się kategorią przyczynowości oznacza dla umysłu realnie istniejący świat<sup>28</sup>.

Tym samym podział na podmiot (rozsądek) i percypowany przezeń przedmiot (np. treści doznania zmysłowego) w filozofii Hume’a ulega zniesieniu, a dokładniej okazuje się, że zarówno rozsądek, jak i treści, które są dzięki niemu dostępne, należałoby ująć jako dwie różne, lecz uzupełniające się funkcje jednego doświadczenia. Określenie przez Hegla związku przyczynowo-skutkowego mianem *subjektive* należałoby zatem co najmniej doprecyzować. Przypomnijmy, że podmiot w zakończeniu pierwszej księgi *Traktatu* określony zostaje jako „wiązka czy zbiór różnych percepcji, które następują po sobie z niepojętą szybkością i znajdują się w nieustannym stanie płynnym i ruchu”<sup>29</sup>. Podmiot nie jest już pojmowany w sposób substancjalny, jako niezależna od doświadczenia,

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 442.

<sup>27</sup> Hume odróżnia przedmiot (*object*) od rzeczy (*thing*). Pierwsze z pojęć oznacza pewien przedmiot doświadczenia (treść dostępną umysłowi), natomiast drugie odpowiada domniemanemu pozaumysłowemu desygnatowi przedmiotu.

<sup>28</sup> W jednym z listów Hume pisze: „Nigdy nie wyrażałem tak absurdalnego twierdzenia (*preposition*), że cokolwiek mogłoby powstać bez żadnej przyczyny. Utrzymywałem tylko, że nasza pewność co do fałszywości tego twierdzenia nie bierze się ani z intuicji, ani z dowodu, ale z innego źródła. Że Cezar istniał, że istnieje taka wyspa jak Sycylia – o tych sądach, jak twierdzą, nie posiadamy ani demonstratywnych, ani intuicyjnych dowodów. Czy wnioskuję Pan, że zaprzeczam ich prawdziwości, a nawet ich pewności? Istnieje wiele innych rodzajów pewności, a niektóre z nich są dla umysłu wystarczające, choć, być może nie są tak stałe (*regular*), jak te oparte na dowodzeniu” (D. Hume, *Letters*, ed. by J.Y.T. Greig, Oxford 1932, t. 1, s. 187). Hume wprowadza również reguły „sądzenia o przyczynach i skutkach” mające za zadanie regulować sądy tak, aby powstrzymać nieuprawnione nawykowe wiązanie idei w wyobraźni operujące związkiem podobieństwa i styczności w czasie i przestrzeni. „Reguły ogólne” wiążą w „bardziej stały i bardziej rozciągły” (*Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, s. 198) sposób poszczególne przedmioty, co poddane jest rygorystycznej procedurze sprawdzenia przez rozum (*reason*).

<sup>29</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, ss. 327-328.

prosta i tożsama ze sobą w różnych momentach czasu substancja. Znaczenie pojęcia „podmiotu” musi być dopiero wydedukowane z doświadczenia.

Dokonane przez Hume’a zerwanie z tradycyjną siedemnastowieczną metafizyką (zwłaszcza z kartezjańskim dualizmem substancji myślącej i substancji rozciągłej) polega na zastąpieniu substancjalnego ujęcia podmiotu i przedmiotu poznania ujęciem dynamicznym i procesualnym. Punktem wyjścia jest dla Hume’a analiza doświadczenia, jednak analiza nie bezpośredniego doświadczenia, jak ująłby to Hegel, „zewnętrznego”, ale doświadczenia zapośredniczonego zrozumiałym systemem pojęć. Przeciwstawienie ogólnych pojęć i jednostkowych zjawisk nie ma charakteru absolutnego. Pojęcia odnoszą się do zmysłowości na dwa sposoby: albo bezpośrednio, stanowiąc uogólnienie treści doświadczenia, albo stanowiąc konieczny warunek zrozumiałości opisu doświadczenia. Tego rodzaju pojęciami są chociażby wyszczególnione przez Hume’a rodzaje percepcji czy funkcje doświadczenia. Zawsze jednak treść doświadczenia zmysłowego dana jest za pośrednictwem funkcji zmysłowości, ale także funkcji wyobraźni (choćby poprzez ideę przestrzeni), pamięci (treść zmysłowa stanowi ciągłość z poprzednimi treściami doświadczenia) i rozumienia (*understanding* – dając się ująć w zrozumiałym systemie pojęć), wreszcie stanowi przedmiot jednego z rodzajów rozumowania: demonstratywnego rozumowania, ograniczającego się do porównywania treści doświadczenia bądź rozumowania moralnego dotyczącego „faktów i istnienia”). To, co dla umysłu dane jest jako pojedyncza percepcja, jest już produktem finalnym operacji umysłu: jest zrozumiałą, dającą się uchwycić (*perception* – od łac. *per-cipio*) częścią doświadczenia.

Użyty wcześniej zwrot „dla umysłu” może jednak być nieco mylący. Tak bowiem, jak nie są dane w doświadczeniu bezpośrednie doznania przed ich „obróbką” przez poszczególne funkcje doświadczenia, tak samo nie jest dany niezależny od doświadczenia umysł, który miałby być odpowiednikiem Locke’owskiej *tabula rasa* zapisywanej doświadczeniem. Pojęcia „podmiotu” i „przedmiotu” (a tym samym odpowiednio wszystkie określenia tego, co subiektywne i obiektywne) nie odnoszą się do dwu niezależnych substancji, ale do zawsze przynależnych do siebie biegunów doświadczenia – znaczenie terminów „przedmiot” i „podmiot” dane jest tylko w odniesieniu do percepcji i ich rodzajów, a także do praw, które te wzajemnie określają. Dlatego też poszczególne części nauki o ludzkiej naturze podmiot i przedmiot odnoszą się do całkowicie różnych problemów.

We wstępie do *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume pisze:

„Jest rzeczą oczywistą, że wszystkie nauki pozostają w pewnym stosunku, bardziej lub mniej wyraźnym, do natury ludzkiej; i że choćby która z nich nie wiedzieć jak wydawała się oddalona od tej natury, to przecież wszystkie one powracają do niej na tej innej drodze. [...] Stawiając sobie za cel wyjaśnienie zasad natury ludzkiej, w rzeczywistości projektujemy pełny system nauk, budowany na podstawie niemal całkowicie nowej, na jedynej, na której te nauki mogą się oprzeć pewnie”<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 6.

Podstawowe części tego systemu to logika, polityka, etyka, estetyka. Przedmiotem pierwszej z nauk są operacje władzy rozumowania i związki pomiędzy ideami. Na tej płaszczyźnie pojęcie „podmiotu” odnosi się umysłu pojmowanego jako całość władz poznawczych, natomiast napotykanym przez umysł przedmiotem jest świat przyrody.

Jednak oparta na przeświadczeniu relacja człowieka do świata nie wyczerpuje znaczenia terminów „podmiot” i „przedmiot”. Opis natury ludzkiej nie daje się sprowadzić jedynie do teorii poznania. To prawda, że zakończenie pierwszej książki *Traktatu* jest w dużej części sceptyczne i negatywne, ale nie jest to podsumowanie całego systemu filozoficznego. Uwagi Hegla skierowane pod adresem Hume’a, mówiące o sceptycyzmie jego teorii, wyrażone zostają przede wszystkim na podstawie *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, będących uproszczoną przeróbką pierwszej książki *Traktatu*. W zakończeniu tej książki można znaleźć wiele uwag samego Hume’a, które zdają się potwierdzać takie odczytywanie jego myśli<sup>31</sup>. Podział treści doświadczenia na impresje i idee zmysłowe oraz impresje refleksywne nie zostaje w pełni rozwinięty w początkowej księdze *Traktatu*. Uczuciami zajmuje się dopiero księga następna. Relacja przedmiotowo-podmiotowa, opisywana w księdze *O uczuciach*, odnosi jednak do zjawisk odmiennych: podmiotem jest już nie umysł, ale „osoba”, zaś napotykanymi przez nią „przedmiotami” są inne osoby współtworzące społeczność. Relacje międzyosobowe wyznaczone są nie przeświadczeniem (o istnieniu niezależnych od umysłu rzeczy), ale oddźwiękiem uczuciowym (pomiędzy poszczególnymi osobami). Zgodnie z prowadzoną przez Hume’a „filozoficzną” analizą doświadczenia<sup>32</sup>, proces oddźwięku uczuciowego uzupełnia znaczenie pojęcia „podmiotu”, bowiem oznacza ono różne treści – nie tylko zmysłowe, ale również uczuciowe, w tym takie, których przedstawienie wymaga posłużeniem się pojęciem oddźwięku uczuciowego pozwalającego wskazać relacje międzyosobowe.

Oddźwięk uczuciowy pozwala na dalsze podstawienie treści pod termin „podmiot”. Przepływ uczuć zależny od relacji pomiędzy poszczególnymi osobami (odległość w czasie i przestrzeni, pokrewieństwo, podobieństwo). Na płaszczyźnie „filozoficznej” chodzi o związki asocjacyjne wyobraźni pomiędzy treściami, które

<sup>31</sup> Por. ibidem, ss. 341 i n.

<sup>32</sup> W swej filozofii Hume posługuje się zarówno językiem potocznym, jak i specjalistycznym językiem filozoficznym. Perspektywa doświadczenia potocznego, któremu właściwe jest naturalne nastawienie (w którym uznawane jest istnienie pozaumysłowych korelatów treści doświadczenia), skonfrontowana jest każdorazowo z perspektywą, którą Hume określa jako „filozoficzną”, w której za podstawę przyjmuje badanie treści doświadczenia tak, jak one się przejawiają. Istnienie substancjalnego podmiotu i przedmiotu, które jest założone w potocznym opisie doświadczenia, na płaszczyźnie „filozoficznej” dopiero należy wykazać. Hume zauważa, że substancjalna podstawa treści doświadczenia nie jest bezpośrednio dana, dlatego wykazuje, jak podmiot i przedmiot konstytuują się w dostępnym doświadczeniu. O perspektywie „filozoficznej” Hume pisze m.in. w jednym z początkowych rozdziałów *Traktatu*, „O stosunkach”. Przyjęty przeze mnie sposób zapisu odróżnia określenie *filozoficzny* (odnoszący się do filozofii w ogóle) i „*filozoficzny*” (odnoszący się do wspomnianego aspektu dociekań Hume’a).

dla umysłu oznaczają poszczególne osoby. Jednakże taki przepływ uczuć nie wystarcza do zbudowania teorii etycznej – chociaż ocena moralna czynu zależna jest od uczucia aprobaty bądź dezaprobaty, jakie doznawane są przez osobę oceniającą, to mająca swą podstawę w uczuciu moralnym ocena ta jest zmienna i zależna od relacji łączących osoby. Dlatego sąd moralny – aby być obiektywnym sądem, a nie subiektywnym odczuciem – musi zostać skorygowany przez rozum. Nie oznacza to jednak, że rozumowanie może wpływać na doznawane odczucia – przywołana wcześniej uwaga na temat zależności rozumu od uczuć zdecydowanie to wyklucza. Ten aspekt teorii Hume’a zauważa Hegel, pisząc, że u autora *Traktatu* „rozum nie ma w ten sposób żadnego kryterium rozstrzygania sporów między poszczególnymi popędami i między sobą a popędami”<sup>33</sup>. Obie sfery – zmysłowo-racjonalna i afektywna – nie konkurują ze sobą, rozum nie wpływa na uczucia, ale w przypadku sądów wartościujących – w sferze etyki i oceny wartości estetycznej dzieł sztuki – ustanawia reguły wydawania sądów. Oznacza to, że rozum podaje warunki, po spełnieniu których ocena opierająca się na uczuciu aprobaty bądź dezaprobaty jest obiektywna. Takimi warunkami są bezinteresowność, ogólność punktu widzenia, pełna wiedza o przedmiocie oceny, normalny, pozbawiony silnych pobudzeń emocjonalnych stan umysłu<sup>34</sup>. Wnioski wyprowadzone przez Hegla pomijają pozytywną rolę rozumu w wydawaniu ocen moralnych i estetycznych. „W ten sposób – czytamy w *Wykładach* – w ogóle wszystko występuje w formie nierozumnego, nie ujętego myślowo bytu; to, co samo w sobie prawdziwe i sprawiedliwe, nie istnieje w myśli, lecz w formie popędu, skłonności”<sup>35</sup>.

Dopiero z tej perspektywy, po zarysowaniu kolejnych sposobów przejawiania się ludzkiej natury, można we właściwy sposób zadać pytanie o sceptyczny wymiar filozofii Hume’a. W *Wykładach z historii filozofii* czytamy:

„Otóż tam, gdzie jest jakaś ogólność, nie tkwi ona w rzeczy, lecz jest tylko subiektywną koniecznością, tzn. przyzwyczajeniem. A przeto rezultatem, jaki wynika z tego dla samego Hume’a, jest z konieczności zdziwienie stanem ludzkiego poznania, ogólna nieufność i sceptyczne niezdecydowanie; nie jest to, oczywiście, wiele. Stan ludzkiego poznania, któremu Hume się dziwi, określa on bliżej w ten sposób, że występuje w nim sprzeczność między rozumem a instynktem. Ale ten instynkt, który obejmuje wielorakie władze, skłonności itd., zwodzi w rozmaity sposób, a wykazuje to rozum”<sup>36</sup>.

Jednak, jak widzieliśmy, w filozofii Hume’a oba aspekty doświadczenia – zmysłowy i afektywny – wzajemnie się uzupełniają. Podobnie rozumowanie zawiera element nieracjonalny (za wyjątkiem rozumowania sprowadzającego się

<sup>33</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, ss. 445.

<sup>34</sup> M. Pyka, *O uczuciach, wartościach i sympatii. David Hume, Max Scheler*, Kraków 1999, ss. 98-99.

<sup>35</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 445.

<sup>36</sup> Ibidem.

do wykazywania relacji pomiędzy ideami). W przeciwieństwie do tego ostatniego rozumowanie o „faktach i istnieniu” nie daje się sprowadzić do dowodzenia, które można przeprowadzić w arytmetyce, opierającej się na rozumowaniu demonstratywnym. Sądy o „faktach i istnieniu” mogą dotyczyć takich faktów jak przedmioty należące do świata przyrody, inni ludzie, obiektywne normy moralne i estetyczne, wreszcie reguły sprawiedliwości. Zebrane razem, właściwie opisane, współtworzą one to, co można nazwać przedmiotami doświadczenia. Analogicznie z perspektywy całości opisu ludzkiej natury „podmiot” to zarówno umysł poznający przyrodę, osoba napotykalająca inne osoby we wspólnocie, podmiot moralny, twórca i odbiorca dzieł sztuki, wreszcie obywatel należący do pewnego państwa. Wszystkie wspomniane określenia omawiane są w kolejnych dziedzinach nauki o naturze ludzkiej: logice, etyce, estetyce i polityce.

Określenie filozofii Hume’a mianem „sceptycznej” pochodzi od samego filozofa. W „Streszczeniu” dołączonym do *Traktatu*, pisze on:

„Na podstawie wszystkiego tego, co tu zostało powiedziane, czytelnik łatwo postrzeże, że filozofia zawarta w tej księdze jest bardzo sceptyczna i że chce ona nam dać pojęcie o niedoskonałościach i wąskich granicach ludzkiego rozumienia (*understanding*) [...]. Autor nasz kładzie nacisk na różne inne tezy sceptyczne; i, biorąc ogólnie, wyprowadza konkluzję, że godzimy się z tym, co dają nasze władze umysłowe i że posługujemy się naszym rozumem jedynie dlatego, iż inaczej uczynić nie możemy. Filozofia uczyniłaby nas całkowicie zwolennikami pirronizmu, gdyby natura nie była na to zbyt silna”<sup>37</sup>.

Podobnie jak Hegel omawia stanowiska Locke’a czy Hume’a z punktu widzenia własnego systemu filozoficznego, tak również Hume pisząc o pirronizmie i sceptycyzmie kartezjańskim, nie analizuje konkretnych historycznych systemów filozoficznych Pirrona czy Sextusa Empiryka, nie odwołuje się również do znajomości pism Descartes’a, lecz w sposób systematyczny omawia dwa różne rodzaje refleksji sceptycznej.

Sceptycyzm określanej przez niego jako „kartezjański” ma przede wszystkim charakter przygotowawczy i ma stanowić remedium na zbyt pochopne przyjmowanie uznanych sądów, celem argumentów sceptycznych jest zachowanie poprawności rozumowania. W wersji umiarkowanej, sceptycyzm taki należałoby uznać za zestaw reguł gwarantujących poprawność każdego systemu pojęć, o ile tylko podany jest zakres znaczeniowy użytych terminów.

„Rozpoczynając od jasnych i oczywistych zasad, postępując krokiem ostrożnym i pewnym, dokonując często przeglądu naszych wniosków i skrupulatnie analizując wszystkie ich następstwa, będziemy się co prawda w systemie naszym posuwali powoli, i nie nazbyt znacznie; ale przecież jest to jedyny sposób pozwalający nam się spodziewać, że dojdziemy do prawdy i osiągniemy należyłą stałość i pewność przekonań”<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, ss. 495-496.

<sup>38</sup> Idem, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 182.

Hume nie precyzuje, do jakiego rodzaju rozumowania odnoszą się te wskazówki (rozumowania demonstratywnego czy zawierającego sądy egzystencjalne). Określenie metodologicznych wymogów wszelkiego rozumowania odwołuje się przede wszystkim do ogólnego zamysłu zrewidowania dotychczasowej wiedzy, niż do szczegółowych analiz argumentów zawartych w pierwszej księdze Kartezjańskich *Medytacji*. Jednak wątplenie „kartezjańskie” może być również przejawem sceptycyzmu radykalnego, niszczącego wszelki sąd. W dalszej części *Badai* czytamy:

„Kartezjańskie zatem wątplenie, gdyby jakaś istota ludzka potrafiła się na nie zdobyć (co jest jawnym niepodobieństwem), byłoby całkiem nieuleczalne i żadne rozumowanie nie mogłoby nam dać pewności i przekonania w jakimkolwiek przedmiocie”<sup>39</sup>.

O ile wstępny, przygotowawczy sceptycyzm nie oznacza zwątpienia w ludzkie możliwości poznania, o tyle radykalne wątplenie, określane przezeń mianem „pirronizmu”, będące rezultatem pewnego rozumowania, zawiesza wszelki sąd.

Jak wspomniałem, jedną z procedur, którymi posługuje się Hume, jest konfrontacja potocznej wykładni doświadczenia i wykładni określanej przezeń jako „filozoficzna”. Argumenty potoczne dla poparcia „pirronizmu” okazują się zbyt słabe (zwodniczość pozbawionego korekty rozumu poznania zmysłowego przedstawiającego np. złamane wiosło do połowy zanurzone w wodzie), bowiem zgodnie z tą wykładnią operacje poszczególnych władz umysłu (funkcji doświadczenia)<sup>40</sup> rozpatrywane są w oderwaniu od siebie. Dopiero analiza „filozoficzna” w zrozumiały sposób badająca dostępne w doświadczeniu treści wskazuje powody, dla których radykalny sceptycyzm „pirroński” jest niemożliwy. Argumenty „filozoficzne” skierowane są przeciwko takiemu opisowi doświadczenia, w którym całość tego doświadczenia sprowadzona jest do funkcji rozumowania. „Gdy sceptyk ob staje przy tych argumentach, dowodzi swej siły, a właściwie swej i naszej ułomności, i zdaje się burzyć, przynajmniej w danej chwili, wszelką pewność i wszelkie przekonanie”<sup>41</sup>. Nadmierny, „pirroński” sceptycyzm sprowadza całość funkcjonowania umysłu do operacji rozumowania demonstratywnego, dokładnie w ten sam sposób, jak czyni to dogmatyczna metafizyka.

W jednym z przywołanych wcześniej fragmentów Hume przeciwstawia takie rozumowanie funkcjonowaniu ludzkiej natury. Mianem „naturalnych” określa te cechy, które przejawiają się stale i niezmiennie<sup>42</sup>. Rozumowanie jako jedna

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Stosowane przez Hume’a pojęcie władzy umysłu należałoby do zdroworozsądkowego opisu doświadczenia posługującego się założeniem substancjalnego podmiotu posiadającego pewne atrybuty, natomiast pojęcie „funkcji doświadczenia” odpowiada prowadzonej przez Hume’a analizie „filozoficznej” zmierzającej do uchwycenia relacji w obrębie dostępnych treści. Stąd zmysłowość czy wyobraźnia z tej perspektywy nie oznaczają władz jakiegoś leżącego, „posiadającego” je umysłu, ale w eksplikacji „filozoficznej” pełnią odmiennie funkcje.

<sup>41</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 183.

<sup>42</sup> Idem, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, s. 15.

z funkcji doświadczenia, przeciwstawiona jest zatem całości doświadczenia – odnoszenia się do przedmiotów przyrody, do innych ludzi, ale też do norm etycznych czy reguł sprawiedliwości gwarantujących funkcjonowanie społeczności państwowej. Opisywana na kartach *Traktatu* ludzka natura nie ogranicza się do działalności czysto poznawczej, ale całokształtu doświadczenia, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Już na płaszczyźnie Hume'owskiej logiki (filozofii teoretycznej), przeświadczenie o istnieniu świata „natura [...] bez wątpienia uważała za sprawę zbyt wielkiej wagi, iżby ją można powierzyć naszym niepewnym rozumowaniom i spekulacjom”<sup>43</sup>.

Hume'owski sceptycyzm skierowany jest zasadniczo przeciwko niewłaściwemu opisowi doświadczenia, które przeważającemu w tradycyjnej, siedemnastowiecznej metafizyce, która wszystkie wspomniane płaszczyzny dociekań usiłowała ująć jednostronnie, sprowadzając je do rozumowania demonstratywnego. W filozofii Hume'a rozumowanie to ograniczone zostaje do relacji pomiędzy treściami dostępnymi w doświadczeniu, nie zaś pomiędzy owymi treściami i ich przedmiotowymi korelatami. Dlatego stanowisko Hume'a jest sceptycyzmem w stosunku do takiego opisu doświadczenia, które pomijałoby „instynktowny”, nieracjonalny charakter wszelkich sądów egzystencjalnych.

Na gruncie filozofii Hume'a sceptycyzm „pirroński” i „kartezjański” sprowadzają się do dwóch zasadniczych odmian sceptycyzmu: radykalnego i umiarkowanego. Sceptycyzm radykalny jest niemożliwy, bowiem podważa własne założenia, jednostronnie zawierając rozumowi – przyjęcie tezy o niemożliwości poznania cegokolwiek jest już pewnym pozytywnym sądem. Taki rodzaj refleksji, w gruncie rzeczy tożsamy z dogmatyzmem, jest niemożliwy, co najwyżej może być przyjmowany bez właściwego zrozumienia. W przeciwieństwie do niego właściwy umiarkowany sceptycyzm, którego przedstawicielem jest sam Hume, nie oznacza zawieszenia sądu i nie sprowadza się do tezy głoszącej, ujmując to w skrócie, niepoznawalność świata. Wprowadza on jedynie niezbędną korektę w dotychczasowym obrazie doświadczenia, wskazując na udział w doświadczeniu obu jego aspektów – uczuciowego i zmysłowo-racjonalnego.

Wbrew temu, jak stanowisko Hume'a odczytuje w swych *Wykładach z historii filozofii* Hegel, Hume nie twierdzi, że prawdy dostępne ludzkiemu poznaniu nie są powszechnie obowiązujące.

„Skoro więc – odczytuje stanowisko etyczne Hume'a Hegel – prawda opiera się na doświadczeniu, to określenie ogólności, tego, co samo w sobie i dla siebie obowiązujące, itd. bierze się skądinąd, nie jest uprawomocnione przez doświadczenie. Hume uznawał bowiem tego rodzaju ogólność, a także konieczność, raczej tylko za subiektywną, a nie za coś istniejącego obiektywnie. Tego rodzaju subiektywną koniecznością jest przyzwyczajenie; przywykliśmy zgadzać się na coś jako prawo, jako coś obyczajnego; ma to dla nas ogólność, ale tylko subiektywną ogólność – inni mają inne przyzwyczajenia”<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Ibidem, t. 1, s. 246.

<sup>44</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 444.

Hume podaje jednak zarówno reguły, które gwarantują właściwe rozumowanie dotyczące faktów i istnienia przedmiotów przyrody<sup>45</sup>, jak i reguły zapewniające obiektywny osąd moralny<sup>46</sup>.

Z tego powodu określenie „empiryczny sceptycyzm”, jakie w odniesieniu do Hume’a stosuje Hegel, należałoby uzupełnić kilkoma uwagami.

1. Jeżeli rozpatrywalibyśmy filozofię Hume’a jako systematyczną całość (do czego szkocki myśliciel miał ambicje, pisząc *Traktat o naturze ludzkiej*), empiryzm Hume’a zasadza się nie na założeniu istnienia substancjalnego podmiotu – umysłu, dla którego poznanie musi ograniczać się do analizy dostępnych mu zjawisk, stymulowanych przez niepoznawalny – przynajmniej w sposób bezpośredni – świat zewnętrzny. Przeciwwstawienie podmiotu i postrzeganych przez niego zjawisk nie może mieć miejsca zarówno z tego powodu, że kryje w sobie nieuprawnione metafizyczne założenie istnienia substancjalnego podmiotu pozostającego niepoznawalnym na gruncie analizy doświadczenia podłożem zjawiających się treści, jak i dlatego, że nie wiadomo, na czym polegałaby „stymulacja” tego podmiotu przez zewnętrzne przedmioty (próbę takiego opisu dostarcza Locke, ale stanowisko to ma charakter metafizyczny, co podkreśla Hegel). Przeciwwstawienie to nie jest możliwe wreszcie i z tego powodu, że w doświadczeniu odchodzi do zespolenia poszczególnych funkcji, zaś treść należąca jedynie do funkcji zmysłowości nie jest bezpośrednio dostępna. „Filozoficzna” analiza doświadczenia ma za zadanie dopiero wydobyć to, co w doświadczeniu jest przedmiotem, ale przedmiotowość ma charakter funkcjonalny i procesualny i zawsze konstytuuje się jako dopełnienie podmiotowości. Należałoby zatem stanowisko Hume’a określić następująco: nie tyle przedmiot jako pozostający na zewnątrz procesu poznawczego jego „stymulator” jest niepoznawalny, co w ogóle jedyne zrozumiałe znaczenie terminu „przedmiot” konstytuuje się w obrębie doświadczenia. Także sugerowane przez Hegla przeciwstawienie subiektywnej ogólności pojęć i obiektywności empirycznych treści nie daje się w całości utrzymać. Stanowiłoby ono jedynie próbę wyrażenia w języku filozoficznym zdroworozsądkowego opisu doświadczenia będącego – podobnie jak u Locke’a – rozwinięciem kartezjańskiego dualizmu. Zauważa to również sam Hegel i do tego sprowadza teorię Hume’a<sup>47</sup>.

2. Hume’owski sceptycyzm nie ma charakteru negatywnego. Oznacza jedynie zawężenie w stosunku do stanowiska metafizycznego roli rozumu w doświadczeniu. Dokładniej rzecz ujmując – sceptycyzm skierowany jest przeciwko próbom oparcia treści doświadczenia na substancjalnej podstawie. Umiarkowany sceptycyzm, do którego przyznaje się Hume, przeciwstawiałby się temu, co sugere-

<sup>45</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, ss. 227 i n.

<sup>46</sup> Ibidem, t. 2, ss. 407 i n.

<sup>47</sup> „Hume przyjął Locke’owską zasadę doświadczenia, ale konsekwentniej rozwiniętą: zniósł obiektywność, byt sam w sobie i dla siebie określeń myślowych” (G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 445).

ruje Hegel, a mianowicie uznaniu, że podmiotowi dane są treści mające swą podstawę w substancjalnym przedmiocie (nawet jeśli miałyby on pozostać niepoznawalny).

Zauważmy, że nawet abstrahując od wspomnianej wcześniej „całościowej wizji świata” dostępnej w filozofii Hume’a, z perspektywy całości systemu nauki o ludzkiej naturze, Hume’owski empiryzm można by określić jako zerwanie z tradycją metafizyczną nie tylko w tym sensie, że nie zakłada się w nim niezależnego racjonalnego porządku świata, który byłby wtórnie poznawany przez rozumność ludzką. Zerwanie z metafizyką oznacza u Hume’a również rezygnację z substancjalnego pojmowania podmiotu i przedmiotu i zastąpienie go ujęciem funkcjonalnym i dynamicznym, w którym poszczególne funkcje poznania wzajemnie się uzupełniają. Rozumowanie nie odkrywa już, jak w metafizyce, niezależnego porządku świata, ale porządek ten konstytuuje się w polu doświadczenia. Pojęcia rozumu nie odnoszą się do przedmiotów transcendentnych, ale zawsze tylko i wyłącznie do treści doświadczenia (bezpośrednio – jako pojęcia empiryczne bądź pośrednio jako pojęcia, porządkujące poznanie: pojęciami tego ostatniego rodzaju są impresja, idea, czy zmysłowość, pamięć, wyobraźnia i rozumowanie, różniące się nie treścią empiryczną, ale porządkującą funkcją, jaką pełnią w doświadczeniu).

Całościowy charakter prezentacji przez Hume’a natury ludzkiej wraz z kolejnymi etapami ekspozycji podmiotowości i przedmiotowości w poszczególnych częściach systemu filozoficznego pozwoliły współczesnym badaczom na interpretację filozofii Hume’a w sposób odmienny od Heglowskiego. Nie tylko uznano jej całościowy charakter wykraczający poza stanowisko teoriopoznawcze<sup>48</sup>, ale zwrócono również uwagę na pewne podobieństwa pomiędzy zamysłem leżącym u podstaw systemu Hegla i filozofią Hume’a. Jakkolwiek brak w tym zamysłu logiki przejawiania się rozwoju ducha na poszczególnych etapach, jak ma to miejsce u Hegla, to podobieństwo polegałoby na tym, że również Hume przechodzi od danych indywidualnej świadomości, po to, by ukazać, jak powstaje to, co ogólne: świat i jego prawa, społeczność, moralność, wreszcie dzieje<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Szczegółową analizę ludzkiej afektywności w teorii Hume’a można odnaleźć przede wszystkim w dwóch pracach: P. Ardal, *Passions and Morals in Hume's Treatise*, Edinburgh 1963 oraz A.B. Glathe, *Hume's Theory of the Passions and of Morals*, Berkeley and Los Angeles 1950.

<sup>49</sup> Takie odczytanie filozofii Hume’a można odnaleźć w eseju A.O. Rorty. Autorka sugeruje nawet ścisłe podobieństwo pomiędzy *Traktatem o naturze ludzkiej* i *Fenomenologią ducha*. „Struktura *Traktatu* jest zbieżna ze strukturą Heglowskiej *Fenomenologii*: chodzi o pewne rozwijające się przeciwstawienie, rozpoczynające się od percepcji zmysłowej i abstrakcyjnych warunków znaczenia tego, co konkretne, i rozwijające się po ideę przedmiotów, ideę pewnego systemu przedmiotów tworzących świat, dalej: po ukazanie tego, kto doświadcza i tworzy ten system, a mianowicie owo ja złożone z tych samych elementów jak te, które współtworzą świat, po rozpoznanie, że takie ja musi istnieć w świecie społecznym, działając i będąc współkonstytuowane przez relacje z innymi, ostatecznie aż po moralność i politykę osądzaną przez historię” (A.O. Rorty, *'Pride Produces the Self': Hume and Moral Agency*, „Australasian Journal of Philosophy” 1990, vol. 68, no. 3, s. 256.).

**British empiricism in Hegel's *Lectures of the History of Philosophy*****Abstract**

The way in which Hegel understood the eighteenth-century British philosophy determined to an extent the later interpretations of thought of the most outstanding philosophers of the British tradition. From the point of view which Hegel adopted describing the logic of the history of philosophy, Locke and Berkeley belong to metaphysical philosophy common for Descartes and Leibniz. On the other hand purely sceptical philosophy of David Hume is seen merely as the link of chain between the metaphysics and German idealistic philosophy. There is much truth in what we can find in Hegel's writings, especially in his way of reading Locke, although the positive, systematic character of Hume's philosophy is completely neglected.