

I r e n a B e d n a r z

Hume w publikacjach filozofów polskich

Niniejszy zestaw wypowiedzi filozofów polskich na temat Hume’a, to ułożone chronologicznie (od 1910 do 2010 r.) wybrane fragmenty wydawnictw zwartych i artykułów oraz fragmenty wstępów do przekładów dzieł Hume’a.

*

Henryk Bolcewicz, *Stosunek Kanta i Hume’a do metafizyki*, w: *Szkice filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci prof. Maurycego Straszewskiego*, Kraków, nakł. Koła Filozoficznego UJ, 1910

s. 79–80 Hume i Kant to dwaj najwięksi myśliciele XVIII stulecia. Jakkolwiek każdy z nich reprezentuje odmienny kierunek filozoficzny, tak że ich imiona wywołują raczej myśl o przeciwstawności systemów, niż o ich podobieństwie, to jednak nie brak im rysów wspólnych. Oba systemy były przede wszystkim teorio-poznawczymi, oba zwrócone przeciwko starej metafizyce dogmatycznej; oba, w stosunku do kwestii przedmiotowego istnienia świata, aczkolwiek wyszły z odmiennych założeń teorio-poznawczych, doszły do idealizmu, – jeden empirycznego, drugi transcendentalnego; oba względem teologii racjonalnej zajęły stanowisko negatywne i, jako takie, potępione przez ortodoksistów współczesnych. Ponadto Kanta i Hume’a łączy także jednakowe stanowisko negatywne względem starej, dogmatycznej metafizyki. Kant w „Dialektyce transcendentalnej” poddaje bezwzględnej krytyce starą argumentację metafizyczną w zakresie zagadnienia psychologicznego, kosmologicznego i teologicznego. To samo czyni Hume w „Dialogach o religii naturalnej”, w rozprawie „O nieśmiertelności duszy”. Zagadnienia Boga, duszy, nieśmiertelności wyjęli obaj spod kompetencji rozumu teoretycznego i dali im nowe acz odmienne uzasadnienie. Kant czyni to w „Krytyce rozumu prak-

tycznego”, wychodząc z założeń apriorycznych, Hume natomiast, zgodnie ze swym empiryzmem, trzyma się w „Historii naturalnej religii”, a po części i w „Dialogach” drogi psychologiczno-historycznej. Idea Boga, duszy, wolności przeistaczają się u Kanta w postulaty moralne, w punkty oparcia dla rozumu praktycznego. U Hume’a Bóg, dusza, nieśmiertelność, stają się przedmiotem wiary, uczucia, żywego sumienia – tych przyrodzonych właściwości człowieka. I Hume, i Kant nie powstają przeciwko idei Boga, jeno przeciw dowodom racjonalistycznym, wytworzonym w rozwoju myśli filozoficznej, kiedy filozofię zrobiono ancilla theologiae.

Czy jednak, zgadzając się w opozycji przeciw metafizyce teologicznej i względem metafizyki w ogóle jednakowe zajmują stanowisko przeczące? Nie! Kant chce budować metafizykę nową, na nowych podstawach opartą; Hume o żadnej zgola metafizyce nie myśli.

s. 84–87 Oczywiście, stosunek Hume’a do metafizyki jest wyraźniej określony. Zgodnie ze swym poznawczym stanowiskiem empirycznym nie wie on w świat bytów nadzmysłowych, ruguje wszelką metafizykę, o żadnej nowej nie marzy jak Kant, fundamentów pod nią nie zakłada.

Hume pierwszy [...] rzucił myśl o rzeczy nieznannej, niepoznawalnej, do wrażeń naszych niepodobnej, nie dającej się nawet wyobrazić; wyprzedził zatem Kanta w koncepcji „rzeczy w sobie”, ale ponieważ nie wciągnął jej do swego systemu, lecz z lekka tylko napomknął jako o jednej z możliwych hipotez, przeto uniknął niekonsekwencji, w którą uwikłał się mędrzec z Królewca. Ważniejsza jednak, że uprzedził zarzuty, jakie o sto prawie lat później czynił Kantowi Schopenhauer, dowodząc, że do „rzeczy w sobie” nie można stosować pojęcia przyczynowości. [...]

Jest jeszcze jedno zagadnienie, które przywiodło Hume’a blisko do Kanta i zmusiło do uderzenia, że się tak wyrażę, o granice metafizyki: mam na myśli problemat tożsamości i jedności naszego „ja”. Hume walcząc z kartezjańskim pojęciem substancji duszy, odnosił się sceptycznie do jedności i tożsamości jaźni, której na gruncie swej empirii wytłumaczyć nie umiał. [...]

Skoro Hume wyznał niewystarczalność swej teorii asocjacyjnej i potrzebę zasady jednoczącej, to już przez to samo zatrzymał się na bardzo małej odległości od postulowania syntetycznej czynności ducha – zasadniczego problemu kantowskiego. [...]

Poza tymi dwoma zagadnieniami: istnienia świata obiektywnego i tożsamości jaźni, gdzie Hume dotknął z lekka granic metafizyki, nie przekraczając ich zresztą ani odrobinę, nie znajdujemy u niego innych napomknąć o pojęciach metafizycznych.

Dawid Hume, *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przekł. Teresy Tatar-kiewiczowej, w oprac. i ze wstępem Władysława Tatarkiewicza, Warszawa, PWN, 1955 (Biblioteka Klasyków Filozofii)

s. VII [wstęp] Tłumaczone tu po raz pierwszy na język polski krótkie rozprawy Hume'a, nazwane przezeń esejami, mają formę literacką, ale treść filozoficzną. Ich rola w dziejach filozofii nie da się porównać z rolą, jaką odegrało główne dzieło Hume'a, ale za jego życia było inaczej, to właśnie one przyniosły mu sławę, i sam Hume, który zniechęcił się do swojego głównego dzieła, eseje te z upodobaniem wydawał wciąż na nowo. Przy tym – przez to, że mają odmienną od głównego dzieła tematykę i odmienną formę, pokazują nieco innego Hume'a niż ten, który jest znany z dzieł ściśle filozoficznych.

s. XII–XIII Eseje Hume'a przypadają na lata między dwoma nasileniami publicystycznej eseistyki. Rozumie się je lepiej na jej tle, a zarazem widzi się ich odrębność. Bo choć jest w nich pewien wpływ publicystyki, to jednak mają charakter wybitnie filozoficzny, którego eseje z owych czasopism [np. „Spectator”, „World”, „Connaisseur”] nie miały albo miały w daleko mniejszym stopniu.

Hume pisał nie tylko eseje, ale także o esejach, miał ogólną ich koncepcję, której dał wyraz w eseju *O pisaniu esejów* (w naszym zbiorze nie zamieszczonym¹). Udowadniał w nim, że ten lekki i na pozór powierzchowny rodzaj literacki ma głębszy sens i doniosłą rolę kulturalną do spełnienia.

Wychodził z założenia, że „część ludzkości” nie pochłonięta przez życie zwierzęce, lecz pracująca umysłowo, obejmuje dwa rodzaje ludzi: z jednej strony ludzi nauki (*the learned*), a z drugiej – ludzi rozmowy (*conversible*). Pierwsi skłonni są dla swych studiów szukać samotności, drudzy zaś poszukują towarzystwa, wymiany myśli, obserwacji, wiadomości. [...]

„[...] Można mieć nadzieję [kończył Hume swój esej], że sojusz świata nauki i świata konwersacji [...] będzie się wzmacniać ku korzyści obu stron. Dla osiągnięcia tego celu nie znam nic odpowiedniejszego niż te eseje, którymi ośmielam się zabawiać publiczność. W tym sensie mogę uważać siebie za rodzaj rezydenta czy ambasadora krajów nauki, uwierzytelnionego w krajach konwersacji”.

s. XXI–XXIV Filozoficzne stanowisko Hume'a w esejach formułuje zwłaszcza ten esej, który nosi tytuł *Sceptyk*. Ale inne tendencje przejawiają się w nim jeszcze silniej niż ta, która jest wypowiedziana w tytule. A podobnie jest

¹ Esaj ten ukazuje się w niniejszym numerze „Przeglądu Filozoficznego”, w tłumaczeniu Natalii Karczewskiej [przyp. red.].

i w innych esejach. Dają mianowicie wyraz w poglądzie naprawdę pluralizmowi: że prawd jest wiele. Oraz relatywizmowi: że wszystkie prawdy są względne. A także subiektywizmowi: że dobro i zło nie są właściwościami rzeczy, lecz tworam umysłu. I praktycyzmowi: że w praktyce życiowej poznaje się świat, że filozofia nie wymyśli nic poza tym, co ustaliło życie. Jeśli Hume był nastawiony sceptycznie, to nie wobec prawd życiowych, lecz naukowych, a zwłaszcza filozoficznych, które, jak mówi, „są w ciągłej fluktuacji i rewolucji” i „nic nie jest w tym stopniu zależne od przypadku i mody, co domniemane rozstrzygnięcia nauki”. [...]

Eseje Hume’a są filozoficzne i dają wyraz jego filozofii – wszakże z jednym zastrzeżeniem: istotne tezy jego teoretycznej filozofii, znane zwłaszcza z *Traktatu*, ujawniły się w esejach. [...]

Tu rozważał zagadnienia życiowe i patrzył na nie w taki sposób, w jaki się patrzy w życiu codziennym, nie licząc się z owym pomysłem filozoficznym.

W esejach Hume’a koncepcje filozoficzne, pomysły ekonomiczne i syntezy historyczne były jego własne, ale stanowiły tylko ramy, wypełnione konkretnym materiałem, przykładami, ilustracjami historycznymi. Ten konkretny materiał czerpał on z różnorodnych źródeł.

Erudycja jego była dość znaczna, jak na jego czasy i kraj. Była erudycja w zakresie faktów, nie zaś idej ogólnych. W zakresie filozofii ten filozof nie był erudytą, ufał tylko własnym pomysłom i mało troszczył się o to, co inni w niej zrobili; to, co zrobili, uważał za niewiele warte, skoro nie rozwiązało odwiecznych zagadnień. Nie ma śladu, aby bezpośrednio znał Kartezjusza. To, co wiedział o Spinozie, było czerpane ze słownika Bayle’a. Wprawdzie dwukrotnie cytuje Malebranche’a, ale nie jest pewne, czy go czytał. Studiował tylko Locke’a i Berkeley’a. Jego wielki *Traktat* był „od początku do końca pracą samotnego Szkota”, mającego tylko dwóch autorów pod ręką. Znał też cośkolwiek filozoficzne poglądy Greków, ale z drugiej ręki, przez Rzymian, i raczej życiowo-moralne niż teoretyczne, których nie cenił, sądząc, że jest w nich „więcej inwencji niż doświadczenia”.

Ta jego naukowa samotność objawiła się jednak tylko w specjalnych pracach filozoficznych, a nie w esejach. Nie mając bowiem czytania w filozofii, miał je w innych dziedzinach, zwłaszcza w historii. [...]

Z historii nowożytnej znał najlepiej, rzecz jasna, angielską. Ale był obznajomiony również ze stosunkami francuskimi. Posiadał również informacje o renesansowych Włoszech i Hiszpanii, o Polsce i Rosji, o ich ustrojach i szczególnych obyczajach. Skąd je brał? Jaką miał podstawę, by twierdzić, że ustrój Polski jest tak zły, a postęp sztuk i nauk tak powolny? Czy czerpał z relacji podróżników, czy – jak sądzą niektórzy – z opinii przyniesionej na Zachód przez emigrantów arian?

s. XXVI Hume był przywiązany do swej szkockiej ojczyzny. Język jego nie był wolny od skotycyzmów. Ale usiłował to przezwyciężyć, nie chciał niczym różnić się od Anglików. Czuł się obywatelem Wielkiej Brytanii.

Wiele przebywał także we Francji [...]. Francja była jakby drugą jego ojczyzną. Anglików i Francuzów miał za najkulturalniejsze z narodów, jakie były i są. Sądził, że nie mogą się z nimi równać nawet starożytni Grecy, a tym mniej narody nowożytne, nawet Włosi, mimo wszystko, co zrobili dla sztuki i nauki, nie mówiąc już o krajach niemieckich i słowiańskich, które miał za barbarzyńskie. Przemawiała przez angielskiego filozofa pycha typowa dla Anglików jego epoki, duma z osiągniętej pozycji politycznej i oglady, pewność siebie, poczucie wyższości i wynikająca z niego ekskluzywność – wszystko to całkowicie zrozumiałe na tle powodzeń kapitalistycznej Anglii, jej bogactwa i kultury, niemniej rażące u człowieka, który tyle wiedział i tyle pisał o różnorodności kultur. A choć Francję wliczał do elity narodów, to jednakże i o niej nie sądził, aby była na poziomie Anglii. I na tle angielskim trzeba go sobie wyobrażać czytając jego eseje.

s. XXIX–XXX Naprawdę Hume’a postawa życiowa nie była jednolita i wywołała sprzeczne sądy zarówno współczesnych, jak i późniejszych jego czytelników. Ujawniał on wiele kompromisowości i nieraz liczył się z opinią publiczną, choć jej nie szanował. Dewizą jego była „prawda aż do końca”. *True to the end* było wyryte na jego pieczętce. Ale obok żądzy prawdy kierowała nim, zwłaszcza w młodych latach, żądza sławy. („Love of literary fame, my ruling passion”, tak pisał o sobie). Później zaś dbał o spokój. Rozprawę o nieśmiertelności duszy, w której dość przejrzyście wypowiadał swe negatywne stanowisko, wolał schować do szuflady, niż narażać się na ujemną reakcję opinii. Nie wydał też dialogów o naturalnej religii.

Jednakże – domagał się koniecznie, aby je wydano po jego śmierci. Od chwili gdy ze śmiercią znalazł się oko w oko, nie chciał już ukrywać nic z tego, co uważał za prawdę. I przyjmował ją z filozoficznym spokojem. [...]

Wśród współczesnych nie mało było takich, którzy niechęć do poglądów Hume’a przenosili na jego osobę. Byli to przedstawiciele konserwatywnego protestantyzmu, kół, które kierowały wówczas opinią publiczną Anglii. Do represji wobec Hume’a nie dopuściła postępową i umiarkowaną część duchowieństwa edynburskiego, ale przeważająca część społeczeństwa szkockiego stała po stronie duchownych surowych i nieprzejednanych. Dla nich Hume był tylko godnym potępienia „wielkim niedowiarkiem”, „Antychrystem”.

Natomiast ci, co znali Hume’a osobiście, nie mogli się oprzeć jego urokowi, tak był pełen dobroci i życzliwości dla ludzi. Wolter nazywał go „prawdziwym filozofem”. [...] Adam Smith, który go znał w ostatnich latach jego

życia, napisał o nim, że „do idei doskonale mądrego i cnotliwego człowieka zbliżył się tak bardzo, jak tylko słabość ludzka pozwala”.

Podejrzewano Hume’a o nieszczerłość: że co innego myślał, a co innego przez oportunizm pisał, że występując publicznie przystosowywał się do wad i słabości swej epoki. Sprawa nie jest prosta, bo Hume nie był prostym charakterem. [...] wydaje się, że kompromis był dlań nie tylko rzeczą oportunizmu, ale więcej jeszcze szczerego przekonania. Szukał takiego wyjścia z wiecznych sporów politycznych, moralnych, artystycznych, które by zadowoliło choćby tylko częściowo, ale zadowoliło wszystkich. Miał zrozumienie dla różnorodności ludzkich przekonań, upodobań, obyczajów, form życia, i pragnął jak najmniej zadawać im gwałtu. Skłonny był każdemu pozostawić jego sposób patrzenia na rzeczy, jeśli tylko nie był wyraźnie błędny i szkodliwy. Jego filozofia życiowa, jak zauważył Cornforth, miała hasło *to live and let live*, żyć i pozwolić żyć innym.

*

Maria Ossowska, *Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator życia moralnego*, „Studia Filozoficzne” (1963) nr 1 [tekst zamieszczony także w: M. Ossowska, *Myśl moralna oświecenia angielskiego*, Warszawa, PWN, 1966, rozdz. 10]

s. 129–133 Dawid Hume należy do autorów, którzy już w młodym bardzo wieku ukształtowali zasadniczy zrąb swoich poglądów. Swój pogląd na charakter przyczynowości, który można uważać za reprezentacyjny dla całej jego późniejszej postawy badawczej, miał powziąć w 1729 roku, tj. mając lat osiemnaście. [...] W wieku lat 23, tj. w 1734 roku, przebywając na prowincji francuskiej, zaczął pisać *Traktat o naturze ludzkiej*, który ukończył w 1737 roku, a wydał w dwa lata później. Według rozpowszechnionego naówczas obyczaju wydał go anonimowo i przyznał się do niego dopiero później. O tym dziele, zadziwiającym dojrzałością i bogactwem myśli, pisał sam, że wyszło „spod prasy drukarskiej na świat jako płód nieżywy”. Ta charakterystyka wiązała się z zupełnym brakiem oddźwięku, co autora wprowadziło na czas pewien w stan wielkiego zniechęcenia, bliskiego zupełnemu załamaniu. Przekonany, że między innymi, ciężki kaliber tej publikacji przyczynił się do jej niepowodzenia, Hume spróbował operować drobniejszą monetą. Odwołując się do ulubionej formy literackiej XVIII wieku napisał 27 esejów na tematy „moralne i polityczne”. [...] Z zasobu przemyśleń zebranych w *Traktacie* skorzystał później dla napisania *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) oraz *Badań dotyczących zasad moralności* (1751). Z tego ostatniego dzieła był szczególnie zadowolony.

[...] stosunek do religii – ciągle żywy wątek w świadomości Hume’a, którego myśli etycznej niepodobna należycie zrozumieć, jeżeli się nie pamięta, przeciw czemu była skierowana.

Niemожność okazania istnienia Boga także i przy pomocy dowodów akceptowanych przez angielskich deistów była dla Hume'a sprawą oczywistą. We własne istnienie po śmierci nie wierzył. [...] oczekiwania niektórych, że Hume się przecież jednak w obliczu śmierci nawróci, zostały zawiedzione. [...] Jak ktoś zwrócił uwagę, ten pisarz, niewiele czytany przez współczesnych mu rodaków, stać się miał klasycznym przedstawicielem Oświecenia, a niechętnie traktowany jako Szkot przez Anglików – szczególną chlubą filozofii angielskiej.

s. 158–159 Dr Blake, który czuwał nad Hudem w ostatnich chwilach jego życia, podkreślał łagodność, cierpliwość, umiejętność toczenia miłej rozmowy na tematy nieosobiste pacjenta, zdającego sobie w pełni sprawę z bezradności swego stanu. [...] Łagodność, stanowczość postanowień, wesołość – pogoda, dobry humor, brak wszelkiej złośliwości, rozległa wiedza i głębokość myśli, oto cechy podkreślane przez [A.] Smitha, który – jak zeznaje – uważał przyjaciela za kogoś zbliżonego do ideału doskonałego mędrca.

s. 164–165 [...] etyka [Hume'a] była wyraźnie wymierzona przeciw temu, co nazywał przesadą, jak np. przeciw uznaniu dla cnót mniszych chwalonych w etykach religijnych czy przeciw propagowanemu przez nie zaabsorbowaniu własnym zbawieniem. Jego etyka była etyką walczącą, a nie aprobującą, była etyką świecką, wymierzoną przeciw temu, co głosiła kazalnica. Wszak na łożu śmierci Hume, według sprawozdania Smitha, mówił, że pragnąłby jeszcze dożyć upadku jakiegoś panującego zabobonu.

*

Leszek Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa, 1966 (Współczesna Biblioteka Naukowa. Omega)

s. 39–40 [...] Dawid Hume, jeden z najświetniejszych umysłów, jakie czasy nowożytne wydały, i zarazem 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.

Właściwy sens filozofii Hume'a był nieraz przedmiotem dyskusji. [...]

Hume był przeciwieństwem uczonego pedanta; był pisarzem i eseistą; nie w tym jednak znaczeniu, by wypowiadał luźne przypuszczenia, nie troszcząc się o ich racje. Przeciwnie, potrafił z nadzwyczajną jasnością sformułować pytania, które go obchodziły, i bez retorycznych środków ważyć racje za tą lub inną odpowiedzią. Unikał natomiast rozbudowanych bez potrzeby klasyfikacji, rozwlekłych cytatów. Jeśli myśl jego bywa dwuznaczna – jak w *Dialogach o religii naturalnej* – to jest to dwuznaczność zamierzona i konstrukcyjna, nie

zaś powstała z nieudolności lub chaosu. Każde napisane przez niego zdanie jest ujawnieniem rzeczywistej pracy myślowej, a pisma jego obejmują wszystko, co w owej epoce było dla życia intelektualnego ważne. Kierowała nim wszechstronna ciekawość, ale także przekonanie, że ustalenie granic ludzkiego poznania jest doniosłe praktycznie, pozwala uwolnić się od pytań zbędnych a łatwo rodzących kłótnie i pozwala zaprowadzić jasność i ład we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego.

s. 48–49 Wyniki Hume’a okazały się jaskrawo niezgodne z jego intencjami. Filozof ten pragnął maksymalnie oczyścić gmach wiedzy z „fałszywych cegieł”, to znaczy pozostawić w zbiorze naszych wiadomości o świecie tylko to, co może się naprawdę wylegitymować dobrym, doświadczalnym rodowodem. Bliższe badania wykazały, że rodowodu takiego nie ma i nie może mieć żadna nasza wiedza w ogólności, jeśli pominąć jałowe poznawczo i naukowo jałowe, bo na samych sobie się wyczerpujące, jednostkowe obserwacje. Analizy, które miały dać nauce grunt niezachwiany, usunęły jej wszelki grunt spod nóg; oczyszczając substancję wiedzy z zanieczyszczeń metafizycznych, Hume pozostał w końcu z pustymi rękoma. Poszukując wiedzy bezwzględnie zasługującej na zaufanie, wykazał w końcu chimeryczność swojego przedsięwzięcia.

Ta klęska Hume’a nie może jednak uchodzić za klęskę zupełną pozytywizmu, ale raczej pozwala odsłonić w samej myśli Hume’a wątek, przejęty – być może nieświadomie – z tych doktryn metafizycznych, z którymi najbardziej chciał doprowadzić do końca batalię, to znaczy z metafizycznych systemów XVII stulecia. [...] Jego punkt widzenia był ostatecznie absolutystyczny: żądał od wiedzy, by dawała pewność niezbitą i niepodległą krytyce, a więc żądał od niej ideałów nieosiągalnych.

Pozytywizm przejął w spadku po Hume’ie pytanie, którego nie mógł już uniknąć i które akceptował jako fundamentalne: czy i co w naszej wiedzy jest bezwzględnie pewne? Nikt z późniejszych pozytywistów nie odrzucił, jak Hume, prawomocności indukcji, ale wszyscy musieli się tak czy owak uporać z pytaniem o jej prawomocność.

s. 51–52 Hume doprowadził do radykalnej postaci empiryzm, korzystając z kryteriów wypracowanych przez antyempiryczne systemy i w ten sposób dokonał samozniszczenia empirycznej doktryny. Filozofia jego należy z pewnością do kultury oświecenia; jest wszakże jakby bezsiłą tegoż oświecenia, demonstracją jego bezradności w obliczu własnych pytań. [...]

Pod jednym jeszcze względem filozofia Hume’a stworzyła godną uwagi tradycję pozytywistycznego stylu myślenia; istnieje mianowicie związek pomiędzy jego doktryną filozoficzną i jego politycznymi opiniami. Hume był przeświadczony o tym, że swobody polityczne są najważniejszym kryterium

pozwalającym odróżnić dobre i złe sposoby rządzenia, a przeświadczenie to pochodziło nade wszystko z obserwacji, że wolność jest warunkiem rozwoju i osiągnięć ludzkich w zakresie nauk i sztuk. Z kultu wiedzy wywodziły się tedy, przynajmniej w świadomości Hume'a, zarówno jego badania nad poznaniem ludzkim, jak jego polityczne opinie.

Jednakże dodać trzeba, że konsekwencje Hume'owskiej filozofii, które mogą się nam wydawać desperackie i owiane niejaką beznadziejnością, nie nosiły bynajmniej takiej aury dla twórcy. Nic bardziej fałszywego, aniżeli wyobrażać sobie Hume'a jako człowieka ogarniętego rozpaczą w obliczu odkryć, które obracają wniwecz nadzieje i ideały nauki. Hume był świadomie uporczywy w swojej konsekwencji, chciał docierać w swoich rozumowaniach do korzenia ostatecznego wiedzy, szukał „prawdy do końca”. Niemniej nie miał w sobie ani cienia maniactwa czy obsesyjnej niewrażliwości na życie codzienne. Był człowiekiem, którego umiar charakteryzował najbardziej; nie chciał narzucić swoich przekonań, uciekał się, chociaż niechętnie, do posunięć kompromisowych, aby unikać walk nazbyt gwałtownych, cenił sobie „środkowe” pozycje w życiu społecznym i w obyczajach. Przekonany teoretycznie o ułomności wiedzy czy nawet o jej organicznej niezdolności do spełnienia oczekiwań scjentyistów, nie wyciągał stąd wniosków o jałowości badań naukowych; przeciwnie, niczego nie cenił sobie tak bardzo. Nienawidził fanatyzmów, walk religijnych, sporów metafizycznych. Dramatyczność wizji, którą po sobie pozostawił, jest raczej dla nas wyczuwalna, on sam mniej jej doświadczał.

Dlatego pozytywizm Hume'a jest pewną wersją czy odmianą tendencji, które łączą cały ruch oświeceniowy.

s. 54 Wystarczy zanotować, że osiowe założenia pozytywizmu zostały w filozofii Hume'a sformułowane w postaci wyraźnej, że stanowiły składnik oświeceniowej walki z przesądem, z metafizyką, z nierównością społeczną i despotycznymi rządami; że antynomia wewnętrzna teoriopoznawczego programu Hume'a ujawniła się w samym jego dziele i postawiła wobec tego następnym pokoleniom pozytywistów nierozwiązane kwestie. Pytanie o możliwość wiedzy, która byłaby zarazem bezwzględnie godna zaufania i niepusta treściowo ani jałowa w swojej jednostkowości nieuleczalnej – pytanie to okazało się w końcu skupiskiem wszystkiego, o co w teorii poznania chodziło. Pozostało zasługą Hume'a, że nadał temu pytaniu jasną i rozwiniętą postać.

*

Stanisław Soldenhoff, *Wprowadzenie do etyki*, Warszawa, PWN, 1972

s. 143–147 *David Hume*. Był Szkotem, ale jego dorobek zalicza się powszechnie do osiągnięć filozofii angielskiej. Należy do nielicznych filozofów, którzy

już w młodości stworzyli dojrzałe systemy. Główne swe dzieło, *Traktat o naturze ludzkiej*, napisał Hume w wieku dwudziestu kilku lat.

Zajmowała go najbardziej filozoficzna problematyka poznania; rozważał ją ze stanowiska idealizmu subiektywnego, stając się jednym z klasyków tego kierunku. W kręgach sympatyków tej odmiany idealizmu Hume cieszy się niesłabnącym uznaniem. Oprócz zagadnień gnoseologicznych, twórczość jego obejmuje w szerokim zakresie problemy filozofii społecznej – interesował się etyką, religią i estetyką. Był również autorem cenionych prac historycznych. Etyka zajmuje sporo miejsca zarówno w *Traktacie*, jak i w innych jego pismach – nie ma ona jednak charakteru jakiegoś zwartego systemu – uwagi na jej temat są rozproszone i nie zawsze spójne.

Jako etyk zawdzięcza swoją oryginalność przede wszystkim pomysłom, które z punktu widzenia współcześnie stosowanych podziałów należałoby zaliczyć do nauki o moralności i metaetyki. Mniej oryginalne, bo nawiązujące do poglądów Shaftesbury’ego i Hutchesona, były jego zapatrywania w dziedzinie etyki normatywnej. Na polu teorii moralności autor *Traktatu* zwrócił się przeciwko racjonalistycznej interpretacji ocen i norm. Zakwestionował udział rozumu w określaniu przekonań moralnych, dowodząc, że oceny nie mają wartości logicznej – nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe. Przeżycia moralne należą, jego zdaniem, do uczuciowego „sektora” psychiki i nie należy ich mylić ze zjawiskami z równie odrębnych „sektorów” doświadczenia i intelektu. [...]

[...] przeświadczenie o praktycznej niemocy myślenia skłaniało Hume’a do wniosku o sprawczej wobec czynów roli motywów uczuciowych, które wydawały mu się wyrazem instynktywistycznie działających zmysłów czy popędów. W każdym razie, uczucia moralne skłonny był wywodzić z jakiegoś wrodzonego wszystkim ludziom zmysłu. Dzielił je na dwie grupy: uczuć aprobaty i dezaprobaty. [...] [zmysł moralny] sprawia, że ludzie są gatunkiem istot współdoznających i ta zbieżność odczuć umożliwia oparcie granicy pomiędzy dobrem i złem na podstawie intersubiektywnej.

Wiążąc oceny moralne z przeżywaniem przyjemności i przykrości, Hume unikał opowiedzenia się po stronie hedonizmu psychologicznego. [...]

Dystans wobec hedonizmu psychologicznego jest u Hume’a wyrazem pewnej niechęci do prób przypisywania człowiekowi jednego tylko gatunku motywacji – a zwłaszcza do prób łączenia całej moralności z indywidualnym dążeniem do szczęścia. W skrajnych koncepcjach natury ludzkiej widział on niebezpieczeństwo uproszczeń i ryzyko jałowych sporów. Idąc śladami pluralistycznej wykładni motywów zawartej w pismach Shaftesbury’ego, Hutchesona i Butlera, przeciwstawiał się stanowczo teorii powszechnego egoizmu. [...]

W zakresie etyki normatywnej był on [Hume] orędownikiem idei sympatii i życzliwości. Propagował altruizm widząc w nim nie tylko nastawienie zgodne z naturalnymi skłonnościami człowieka, ale także wartość godną uznania. [...]

Postulaty jego etyki wiążą się z pojęciem szczęścia jako celu, a tym samym miernika wartości moralnych. W praktycznych zastosowaniach miał to być miernik o zasięgu dosyć szerokim, bo obejmującym poza motywami czynu również same działania i ich następstwa. Eudajmonizm Hume'owski wyróżnia się jednak wielkim uczuleniem na „szczęściotwórcze” zdolności altruizmu – szacunkiem dla postaw społecznie cennych i przez to pożytecznych.

W kultywowaniu wartości wykraczających daleko poza sferę osobistych interesów, wspierał się Hume „sądami nadziei” zapewniając czytelników, iż egoista nie może być właściwie człowiekiem szczęśliwym.

*

Stanisław Jedynak, *Hume*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1974 (Myśli i Ludzie. Filozofia nowożytna i współczesna)

s. 13–14 Hume uzyskuje rozgłos wynikły z atmosfery skandalu, jaki otaczał jego *Historię Anglii*...

Książkę tę wrywano sobie z rąk; w krótkim czasie rozszedł się cały nakład; ukazało się również wydanie francuskie. Hume stał się człowiekiem zamożnym. Przyszło też pewnego rodzaju uznanie: zostaje sekretarzem Towarzystwa Filozoficznego w Edynburgu i przewodniczącym Select Society (Szkockiej Akademii Nauk). Jednakże i wtedy przeżywał okresy załamania i depresji – jego idee filozoficzne pozostały bowiem nieznane i niepopularne. Myślał nawet o zaprzestaniu twórczości literackiej i filozoficznej; niektóre zresztą z jego prac, jak np. *Dialogi o religii naturalnej*, pozostaną w rękopisie i ukażą się dopiero po śmierci filozofa.

s. 106 Sceptycyzm i agnostycyzm Hume'a nie przeszedł bez echa. Najpierw nawiązali do niego i próbowali go przezwyciężyć filozofowie ze szkoły szkockiej oraz Kant, a poprzez niego cała klasyczna filozofia niemiecka.

s. 109–113 Hume wywarł wpływ nie tylko na Kanta, u którego poprzez dogmatyzm filozofii „krytycznej” prześwieca wątek agnostycyzmu Hume'a, złagodzony i zmodyfikowany. Wywarł też wpływ na Reida i Benthama (ten ostatni twierdził, że lektura III części *Traktatu*... otworzyła mu wręcz oczy na problematykę etyczną).

Istotne znaczenie dla rozwoju wielu nurtów późniejszej filozofii miał agnostycyzm Hume'a (przede wszystkim teza o niepoznawalności świata i jego natury). Do agnostycyzmu Hume'a nawiązuje między innymi J.S. Mill charakteryzując substancję jako „serię wrażeń”. Również nietrudno byłoby wykazać zależność empiriokrytyków E. Macha i R. Avenariusza od Hume'a, gdy wprowadzają fizykę w gruncie rzeczy do psychologii.

Omawiając zagadnienie związku przyczynowego i indukcji zwróciłem już uwagę na znaczenie myśli Hume'a dla współczesnej logiki, metodologii i filozofii fizyki. Można tu jeszcze dodać, że niektórzy metodologowie uważają Hume'a za prekursora semantyki.

Nie bez znaczenia dla filozofii pozostały też jego rozważania etyczne, estetyczne oraz religioznawcze. Do dnia dzisiejszego żywotna jest w etyce kwestia wyprowadzania powinności z bytu (zagadnienie postawione przez Hume'a, chociaż on sam nie przywiązywał do niego zbyt dużego znaczenia). Ważne dla późniejszej filozofii było także odrzucanie przez Hume'a moralności religijnej oraz aksjologiczny relatywizm w etyce i estetyce. Nawet rozważania o sympatii znalazły odbicie u Comte'a, Spencera czy Schlicka. [...]

W całym nurcie pozytywistycznym, choć nie tylko, dają o sobie znać pewne niekonsekwencje czy też antynomie filozofii Hume'a. Wyliczmy, aby posłużyć się przykładem, parę z nich: brak tu przejścia od zmysłów do rozumu, od myśli do bytu, od opisu do powinności itd.

[...] chciałbym wspomnieć o nawrocie myśli Hume'a w krajach anglosaskich. Jest to nawrót w tak znacznej skali, że znajomość problematyki filozofii Hume'a tłumaczy wiele rozstrzygnięć i kontrowersji współczesnej anglosaskiej filozofii analitycznej. Otóż można powiedzieć, że powrót do Hume'a, do problemów jego filozofii był zwłaszcza w Anglii reakcją na zdecydowanie anty-scjentyistyczny charakter idealizmu obiektywnego Francisa Bradleya i innych. Tacy twórcy szkoły analitycznej, jak Moore czy Russell, nawiązując bezpośrednio do agnostycyzmu Hume'a, odrzucają szereg problemów filozoficznych jako niemożliwych do rozstrzygnięcia, a zajmują się, mówiąc ogólnie, analizą i systematyzacją faktów. [...]

Doktryna Hume'a, która wywarła tak duży wpływ na rozwój późniejszej filozofii, że jeszcze dziś wielu zagadnień nie można zrozumieć bez jej znajomości – jest nie do pogodzenia z filozofią materializmu dialektycznego. Podstawowe zasady agnostycyzmu – ten kościół filozofii Hume'a – nie wytrzymują krytyki, jak to wykazał Engels w cytowanym już tekście [na s. 10] oraz Lenin [na s. 10–11] w stosunku do kontynuatorów myśli Hume'a i Berkeleya – empiriokrytyków. Można powiedzieć, mając w pamięci tę celną krytykę, że filozofia ta jest nie do pogodzenia z całokształtem ludzkiej praktyki, świadczącej przecież o poznawalności i związanej z nią możliwości zmiany rzeczy i procesów w świecie. Można tu powołać się na rozwój współczesnych nauk, które coraz głębiej wnikają w tajniki struktury rzeczywistości, poznają coraz to nowe jej aspekty i co ważniejsze wykorzystują ją w praktyce. Można powołać się dalej na poznawalność praw rozwoju historycznego ludzkości, na możliwość wykorzystania ich w praktyce budowy społeczeństwa socjalistycznego, czego jesteśmy uczestnikami. Wszystko to, a nie szkolne argumenty filozoficzne, stanowi kontrargument wymierzony w agnostycyzm.

*

Dawid Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. i słowem wstępnym opatrzyła Anna Hochfeld, Warszawa, PWN, 1975 (Biblioteka Klasyków Filozofii)

s. VIII [wstęp] Stanowiące podstawę polskiego przekładu wydanie [*Badan dotyczących zasad moralności*] z r. 1777 ukazało się po śmierci autora; Hume zmarł 25 sierpnia 1776 r. po przewlekłej i wyczerpującej chorobie. Świadom od jakiegoś czasu niedalekiego końca, pracował nad tekstem z wielką pieczołowitością i do ostatnich niemal dni.

s. XII–XV [...] Ogłaszane po *Traktacie* pisma filozoficzne Hume’a są jak podane osobno części jednego przedmiotu, z których każda jest sama przez się sensowna, ale pełny swój sens ujawnia w kompozycji z innymi. *Naturalna historia religii* i *Dialogi o religii naturalnej* kończą się, brane osobno, interpretacyjnym znakiem zapytania; odniesienie ich do siebie wzajem i do wyłożonej w innych dziełach teorii natury ludzkiej znak ten znosi. Podobnie ma się rzecz z obu *Badaniami*: składają razem Hume’owską „naukę o człowieku”, „filozofię moralną”, i są dla siebie wzajemnie punktem odniesienia, jak pokazane to zostało w *Traktacie*. Doktrynę moralną Hume’a czytać się musi w związku z doktryną władz poznawczych, przedstawioną w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (lub, jeśli kto woli, w pierwszej księdze *Traktatu*, gdyż istotnych rozbieżności doktrynalnych, jak podkreślał to prywatnie sam Hume, między obu dziełami nie ma). Być może, właśnie brak należytego uwzględnienia tego związku doprowadzał niekiedy komentatorów do uznania radykalnej przeciwstawności rozumu i uczucia za właściwość stanowiska Hume’a. Łączne ujęcie obu dzieł ukazuje rzeczywisty zasięg sfery uczuć w naturze ludzkiej. [...]

Wypada zauważyć, że usytuowanie zjawisk rozumu praktycznego i fenomenów moralnych we wspólnej sferze uczuć nie kładzie bynajmniej kresu wszystkim trudnościom interpretacyjnym; przeciwnie, otwiera pole dla nowych. [...] trudno odmówić słuszności pogładowi Lévy-Brühla (choć całość jego interpretacji zaakceptować się nie daje), który stanowisko filozoficzne Hume’a scharakteryzował jako fundamentalnie biologiczne. Jest to, rzecz prosta, biologizacja zarówno teorii poznania, jak teorii społecznej, co czytelnikowi *Badan dotyczących zasad moralności* narzuca się z całą oczywistością; zespół podstawowych faktów antropologicznych da się wyjaśnić jedynie teorią adaptacyjnego ukształtowania się trwałej naszej „organizacji i konstytucji” (*our make and constitution*) w jej swoistościach psychicznych, intelektualnych i moralnych. [...]

Hume niejednokrotnie pisał o „mądrości natury”, co dawało czasem asumpt [...] do przypisywania mu stanowiska mniej lub bardziej złaicyzowanego, w każdym razie sentymentalnego nieco, finalizmu. Nie wydaje się wszelako, uwzględniając całość jego tekstów i zwłaszcza *Dialogi o religii naturalnej*, iżby wyrażenie to i inne podobne doń zwroty były czymś więcej niż aforystyczną i w styl epoki przebraną formułą, określającą to, co w innym języku nazwane zostało procesem adaptacyjnym gatunku. Obraz „mądrości natury” daleki jest zresztą u Hume’a od sielanki. Zwierzę niedopasowane po prostu umiera; niedopasowany gatunek ginie z powierzchni ziemi. Być może z wielu względów słuszniej byłoby mówić nie o biologizmie, lecz o ewolucjonizmie stanowiska Hume’a. Czytelnika zainteresuje może fakt, że Erazm Darwin w swojej *Zoonomii*², dziele obfitującym w fantastyczne pomysły, ale bezspornie należącym do tradycji ewolucjonizmu, powoływał się na Hume’a jako myśliciela, który swoją teorią rozumu zniósł rozdział między człowiekiem i innymi gatunkami stworzenia.

*

Jan Legowicz, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa, Wydawnictwo Powszechna, 1976

s. 327–330 Kontynuatorem Locke’a, a jednocześnie zdecydowanym, choć dyskretnym przeciwnikiem Berkeley’a, był Hume, który rozwijał dalej racjonalistyczno-empiryczną teorię poznania. Mając oparcie w empiryzmie Locke’a i widząc konsekwencje skrajnie sensualistycznego spirytualizmu Berkeley’a, Hume – patrząc na wiedzę oczyma historyka, polityka i ekonomisty – rozpoczął od analizy związku poznania i wiedzy z doświadczeniem. Podstawą było dlań poznanie pozytywne oparte na empirii, na którym chciał oprzeć całą działalność umysłu i wszystkie dyscypliny szczegółowe. [...]

Filozofia jest dla Hume’a przede wszystkim wiedzą o życiu, której zadaniem jest pouczyć człowieka, do jakiego celu powinien dążyć. Nie interesuje go tak zwana istota rzeczy, lecz jedynie to, co jest „wynikiem specjalnej konstytucji i mechanizmu ludzkich przeżyć i afektów”. [...] Dla Hume’a jako filozofa najważniejszy jest konkretny i doświadczalnie uchwytany fakt, reszta zaś to tylko „próżna subtelność i złudzenie”. Przedmiotem filozofii jest człowiek. Wychodząc z tego założenia, Hume chce na nim zbudować cały system wiedzy, dotyczący nauk przyrodniczych, matematyki, logiki, etyki, estetyki, polityki i religii. Metodą przy budowie tego systemu ma być doświadczenie

² Erasmus Darwin, *Zoonomia, or The laws of organic life*, Dublin, P. Byrne & W. Jones, 1794–1796.

i obserwacja ludzkich uzdolnień i możliwości, coś w rodzaju „geografii” psychologii człowieka, mającej wykluczyć wszelką spekulację i scholastykę. [...]

Znaczenie filozofii Hume’a. Polega ono przede wszystkim na bezwzględnym odrzuceniu wszelkiej metafizyki i próbie znalezienia takiej wiedzy, która nie budzi zastrzeżeń, a której przykładami były jego zdaniem matematyka i konkretna wiedza o faktach. Swymi rozważaniami w tym zakresie Hume określił drogę współczesnej mu myśli naturalistycznej i empirycznej. Szczególne znaczenie posiada jego filozofia w dziedzinie światopoglądowej dzięki wprowadzeniu zasady nieograniczonej tolerancji w sprawach moralności i religii. Począwszy od Hume’a tematyka teoriopoznawcza, moralna, ekonomiczna i polityczna zajęła problemowo czołowe miejsce w dalszym rozwoju filozofii.

*

Eugeniusz Grodziński, *Hume’izm, determinizm, indeterminizm*, „Studia Filozoficzne” (1979) nr 5

s. 129 Wielu miłośników filozofii uważa Dawida Hume’a za jednego z koryfeuszów światowej myśli filozoficznej. Ci, którzy się z tą opinią nie zgadzają, zgodzą się zapewne z tym, że był to jeden z największych filozofów XVIII stulecia, tak przecież bogatego w wybitne umysły filozoficzne. Hume wniósł dużo nowych elementów do filozofii, fakt zaś, że tezy jego okazały się w swej większości bardzo kontrowersyjne, wcale nie obniża ich znaczenia, albowiem w filozofii niewiele jest prawd bezspornych, ceni się zaś w niej wysoko stawianie nowych problemów, jak również prezentację dawnych, dobrze znanych problemów w nowym oświeceniu. W tych zaś dziedzinach był Hume niewątpliwie wielkim mistrzem.

Laicy w filozofii znają Hume’a przede wszystkim jako burzyciela tradycyjnej koncepcji związku przyczynowego. Spotykany jednak czasem pogląd, że Hume usiłował obalić takie pojęcia, jak *przyczyna*, *konieczność*, *prawo przyrodnicze*, nie jest zgodny z prawdą. Przeciwnie, sam szeroko operował tymi terminami, nadając im wszak całkowicie nową treść. Natomiast stanowczo występował przeciw terminom *siła* i *energia*, dowodząc ich bezużyteczności w nauce.

s. 132–133 [...] Hume’owska definicja przyczyny jest wodą na młyn indeterminizmu. Wrogiem indeterminizmu jest koncepcja *związku koniecznego* między zjawiskami. [...] paradoksalny może wydać się fakt, że sam Hume nie tylko nie traktował siebie jako indeterministę, lecz przeciwnie, wytrwale bronił doktryny deterministycznej. [...]

Hume'owska koncepcja zdeterminowania zjawisk nie stanowi skutecznej zapory przeciw tendencjom indeterministycznym. Różnica między Hume'istą a indeterministą jest tu jedynie różnicą temperamentów.

s. 135 W koncepcjach filozoficznych Hume'a, które pozostawiły bardzo wyraźny ślad w historii filozofii i dotychczas nie przestają budzić znacznego zainteresowania, tkwi jednak poważny paradoks: stanowczo zwalczając indeterminizm, Hume – i to poprzez naczelne tezy swej teorii – dostarczył ważkich argumentów zwalczanej przez siebie doktrynie.

*

Ryszard Palacz, *Klasycy filozofii*, Warszawa, Krajowa Agencja Wydawnicza, 1987

s. 141–146 *David Hume, czyli pochwała sceptycyzmu*

[...] David Hume [...] czuł się bardziej Anglikiem niż Szkotem.

David Hume był człowiekiem o wyjątkowych zaletach umysłu. Chociaż jego postawa życiowa nie była jednolita, to jednak cieszył się u współczesnych wzrastającym uznaniem. Cenił spokój. [...]

Ci wszyscy, którzy znali Hume'a, nie mogli się oprzeć jego osobistemu urokowi, tak pełen był dobroci i życzliwości dla ludzi. Nie był bogaty, wprost przeciwnie, ale ograniczając wydatki do niezbędnego minimum, zyskał niezależność od zmiennego losu. Pisarstwem zdobywał sławę, a wraz z nią poprawiała się jego sytuacja materialna. Nie był także żonaty, co było niewątpliwie najważniejszym warunkiem jego szczęścia. Żonaty filozof, cóż bardziej pokracznego może być w przyrodzie! Więcej o samej filozofii dowiadujemy się z jego autobiografii napisanej w pełni świadomości zbliżającej się śmierci, a więc w momencie, kiedy człowiekowi rzadko chce się pisać nieprawdę. [...]

Jako filozof Hume należał do kierunku empirycznego, którego głównym przedstawicielem był John Locke. Uważał się za akademika w sensie starożytnym. [...] Hume'a uznano za wroga samej nauki, chociaż właśnie bronił jej od wszelkich jałowych spekulacji. Pozostawił po sobie obraz agnostyka, sceptyka i idealisty. Był jednak relatywistą w tym znaczeniu, że w swoich dziełach dbał o przedstawienie różnych punktów widzenia. Ta właśnie postawa ratowała go przed potępieniem przez ortodoksyjnie zorientowanych reprezentantów Kościoła anglikańskiego. Filozoficzne stanowisko najszerzej wyraził w swoim esej pt. *Sceptyk*, w którym powiada, że prawd jest wiele i że są one względne. [...] Dawał wyraz swemu subiektywizmowi powiadając, że dobro i zło nie są właściwościami samej rzeczy, ale są tworem umysłu. Był

reprezentantem postawy praktycystycznej, gdy stwierdzał, że właśnie przez doświadczenie poznaje się świat i tej zasadzie podlega także filozofia. [...] Był także sceptykiem, szczególnie wobec prawd naukowych, które się ciągle zmieniają, gdyż „nic nie jest w tym stopniu zależne od przypadku i mody co domniemane rozstrzygnięcia nauki”.

[...] oddziaływał sceptycyzm Hume’a na teorię nauki. Powiadał przecież, że możliwa jest wiedza aprioryczna o stosunkach między ideami (przede wszystkim w matematyce) i wiedza o faktach. Właśnie ta postawa wpłynęła później na koncepcje pozytywistyczne.

Jako agnostyk był zdania, że prawdy religijne są nie do udowodnienia, stąd też nader konsekwentnie odrzucał wszelkie zasadzki na drodze nauki i wiedzy, a więc zabobon, niedorzeczność i błąd. [...]

Hume był empirykiem, sceptykiem i pozytywistą przed Comte’em, przeciwnikiem koncepcji przyrody i zasad Newtona, które zwalczał, a równocześnie usiłował wykorzystać do badań nad rodzajem ludzkim. [...] Podobnie jak później Comte, uważał, że źródła naszego poznania pozostaną do końca nie wyjaśnione. W terminologii filozoficznej wypowiadał się zaś tak, jakby była ona rodzajem psychologii asocjacyjnej. Nie stworzył systemu, ale zapewne z tego powodu, że głosił filozofię zwróconą ku codziennemu życiu, którą oparł na laickiej wizji człowieka [...]. Był człowiekiem pogodnym, ale samotnym, nie tylko dlatego, że był wielkim umysłem. Powiadał: „przede wszystkim napa- wa mnie lękiem i wywołuje w mej duszy zamieszanie ta zagubiona samotność, w jakiej znalazłem się w mej filozofii”. Z tego powodu zwie się go niekiedy smutnym Montaigne’em, którego głos najszerzej dotarł do młodego Kanta. Ale to już inna epoka.

*

Zbigniew Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa, PWN, 1989

s. 357–360 *Psychologiczna filozofia religii. Hume*

[...] Psychologiczną teorię religii zarysował dopiero D. Hume w dwóch dziełach: *Natural History of Religion* (*Naturalna historia religii*) 1757, i *Dialogues about Natural Religion* (*Dialogi o religii naturalnej*) pisanych przez dwadzieścia lat i wydanych pośmiertnie w 1779 r.

W *Dialogach* rozważana jest sprawa możliwości racjonalnej wiedzy o bóstwie, a ich wynikiem jest zakwestionowanie pojęcia religii naturalnej. Ważnym argumentem jest wskazanie na jej psychologiczne nieprawdopodobieństwo. [...]

Zdyskredytowanego pod względem metodologicznym deizmu Hume nie zastąpił ateizmem, nie odrzucił hipotezy o istnieniu Boga. Zajął w tej sprawie

stanowisko agnostyczne, natomiast cały wysiłek skierował na wyjaśnienie psychicznego podłoża religijności.

Doszedł przede wszystkim do wniosku o pierwotności politeizmu. [...]

Zestawiając politeizm z monoteizmem dokonał Hume ich oceny ze względu na wpływ na życie społeczne. Przyznał on wyższość politeizmowi, ponieważ sprzyja on tolerancji religijnej. [...]

Hume stara się wyjaśnić psychologicznie inne aspekty religii, jak wiara w cuda i przeżycia mistyczne. [...] W krytycznej ocenie mistycyzmu powołuje się na takie jego skutki zgubne dla jednostki i współżycia między ludźmi jak: fanatyzm, pogarda dla rozumu, odrzucanie bezwarunkowe wszelkich zasad moralnych i narzucanie wszystkim woli „fanatycznego szaleńca”.

Należy zgodzić się z opinią, że „Hume’a teoria religii jest najwybitniejszym osiągnięciem oświecenia angielskiego w tej dziedzinie” [cyt. za Z. Czarniecki, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa, PWN, 1971]. Można dodać, że jest to pierwsza próba psychologicznej filozofii religii, która sens religijności wyprowadza z przeżyć, jakie rodzą się w toku ludzkiej aktywności i w stosunkach międzyludzkich.

s. 400–403 *Psychologia moralności. Hume*

Hume bywa często zaliczany do przedstawicieli teorii zmysłu moralnego, jest to jednak opinia uproszczona, gdyż odszedł on od podstawowej przesłanki tej teorii, czyli traktowania oceny jako swoistej wiedzy o moralnej wartości czynu. Jako uczeń Hutchesona Hume nie zrezygnował z pojęcia zmysłu moralnego, ale odebrał mu sens intuicji poznawczej, widząc w nim ekspresję uczuć.

Jego nawiązanie do teorii zmysłu moralnego sprowadza się do przeciwstawienia rozumu uczuciu oraz do uznania, że moralność należy do sfery uczuć. Przeciwstawienie rozumu uczuciu przybrało u Hume’a postać przeciwstawności wiedzy i działania. Rozwinął on krytykę racjonalizmu w antropologii filozoficznej i etyce. [...] oderwanie rozumu od ludzkiej aktywności oznaczało radykalne zerwanie z filozofią XVII w., znacznie radykalniejsze, niż to miało miejsce w teorii zmysłu moralnego. Okazało się bowiem, że skoro rozum nie ma wpływu na działanie, to nie może dostarczyć podstaw dla norm i ocen moralnych. Wszelkie próby oparcia moralności na rozumie [...] tracą wartość. [...]

Hume zarysował nowe ujęcie problematyki etycznej: odejście od wywodzenia kryteriów i norm moralnych z metafizycznych, absolutnych zasad, takich jak istota najwyższa, rozum czy system przyrody, i koncentrację badań na ludzkim działaniu. Odróżnił przy tym poznanie i działanie ze względu na ich cele (opis i cnota), zasady (prawda i przyjemność) oraz przebieg (opracowanie danych zmysłowych i ocena). Zbliżył się do problemu swoistości zjawisk

moralnych. Ich analizę poprowadził w kierunku psychologii moralności, stając się projektodawcą i prekursorem tej dyscypliny. Ustanawiał on właściwie psychologię jako swoistą dyscyplinę, która bada i opisuje wielorakość ludzkich uczuć w ich względnej autonomii wobec zjawisk biologicznych w ich różnych sposobach przejawiania się w czynach konkretnych jednostek. Nowatorstwo Hume'a doceniono dopiero w XIX w. w dyskusjach nad statusem naukowym psychologii i przy tworzeniu etyki opisowej, obejmującej również psychologię zjawisk moralnych.

s. 422–426 *Sceptycyzm i empiryzm metodologiczny. Hume*

Dawid Hume (1711–1776) pochodził ze szkockiej szlachty. Otrzymał wykształcenie prawnicze, ale żywo interesował się filozofią. [...]

Intencją gnoseologii Hume'a była eliminacja z poznania wszelkich twierdzeń, które nie mogą się wylegitymować doświadczalnym pochodzeniem. Z tej racji nazywał swe stanowisko sceptycyzmem, który kierował zarówno przeciwko naukowemu aspiracjom teologii, jak przeciw metafizycznym systemom XVII w. W swej krytyce posługiwał się swoistą koncepcją danych doświadczenia, które tworzą nieredukowalne podłoże i tworzywo rzetelnej wiedzy. Dane doświadczenia nazwał impresjami, a zaliczał do nich „wszystkie życiowe percepcje, które powstają, gdy słyszymy, widzimy, czujemy, kochamy, nienawidzimy, pożądamy lub chcemy”. [...]

Hume dokonał przy tym ważnej modyfikacji empiryzmu, sprowadzając go do tezy o tym, że impresje należy traktować jako dane faktyczne, których racja istnienia czy też przyczyna, geneza i źródło nie mogą być przez człowieka poznane. W tym świetle wszelka dyskusja nad pochodzeniem impresji (czy są one wywołane przez przedmioty fizyczne czy przez byty duchowe) nie może być rozstrzygnięta. Hume zniósł tedy spór między subiektywizmem a realizmem gnoseologicznym. Opowiedział się za empiryzmem metodologicznym, który spośród treści świadomościowych akceptuje tylko te, które uzasadnia doświadczenie.

Hume odmówił empirycznego i naukowego charakteru rozumowaniom teologicznym. [...]

W pismach Hume'a zarysował się empiryczno-psychologiczny model poznania naukowego. Powstał on wskutek usunięcia z empiryzmu przesłanek metafizycznych (jak pojęcie substancji) i rezygnacji z absolutu (tj. z ontologicznej racji istnienia i z absolutnej pewności wiedzy). Poznanie zależy tu od doświadczenia w podwójny sposób, jest bowiem zależne od danych impresji i od nawyków wyrobionych w ludzkiej aktywności. W poznaniu osiąga się nie pewność, lecz prawdopodobieństwo potwierdzone uczuciem, ale zarazem ustala się regularne, jednostajne następstwo zjawisk, które zapewnia pewien stopień pewności w działaniu. Czynności poznawcze okazują się wtórne i zależne od

działania, natomiast działaniu przypisuje się znaczenie samoistne. [...] Dopiero działanie nadaje sens zabiegom poznawczym. Hume otwierał drogę antymetafizycznym postawom w epistemologii, jakie ujawniły się w krytycyzmie Kanta i pozytywizmie A. Comte'a i J.S. Milla.

*

Włodzimierz Galewicz, *Studia z etyki przekonań*, Kraków, Universitas, 1998

s. 30–37 [...] niemal każdy filozof jakoś *rozstrzyga* problem natury przekonań, chociaż jest prawdą, że tylko niektórzy ten problem wyraźnie *rozważają*. Pośród tych ostatnich ważne miejsce zajmuje David Hume ze swoją koncepcją przeświadczenia (*belief*) jako swoistego rodzaju „poczucia”. Nawet jeśli ta „poczuciowa” koncepcja przeświadczenia jest błędna (co do czego niemal wszyscy są zgodni), jest ona jednym z tych interesujących, nieprzypadkowych błędów, z których – jak ktoś mógłby złośliwie powiedzieć – składają się właściwe dzieje filozofii.

Hume rozpatruje sprawę natury przeświadczenia najpierw w jednym z rozdziałów swojego *Traktatu o naturze ludzkiej*, a następnie, nie całkiem zadowolony z tego, jak ją tam przedstawił, powraca do niej w znanym *Dodatku*, dołączonym do pierwszej księgi tego dzieła. W tym ostatnim miejscu czytamy:

W moim rozumieniu nie można ominąć tego pytania. Przeświadczenie albo jest pewną nową ideą, taką jak idea *realności* czy *istnienia*, którą wiążemy z prostym pojęciem rozważanej rzeczy, albo jest swoistym *doznaniem* lub *uczuciem*.

Jeżeli jest coś takiego jak „standardowa krytyka” tej koncepcji Hume’a, jest ona przypuszczalnie taka: Koncepcja proponowana przez szkockiego filozofa jest trafna w swojej części negatywnej, ale chybiona, gdy chodzi o jej część pozytywną. Hume ma w zupełności rację, kiedy wskazuje, że przekonanie nie jest żadną „ideą”, nie ma jednak słuszności wnioskując, że jest ono w takim razie swoistym poczuciem. Rzecz w tym, że ten „nieunikniony dylemat”, o którym mówi autor *Traktatu*, w rzeczywistości wcale nie jest nieuchronny. Dysjunkcja: „albo idea, albo uczucie” nie wyczerpuje wszystkich możliwości, które mamy do dyspozycji, kiedy pragniemy określić naturę przekonań.

Gdy jednak dokładniej przyjrzeć się uwagom, jakie Hume poświęca naturze przeświadczenia, okazuje się, że nie przeocza on także jej innych możliwych określeń. Wachlarz teoretycznych możliwości, rozpatrywanych przez Hume’a w związku z tym problemem, jest znacznie szerszy, niż można by sądzić na podstawie jego „dylematu”, pomijając już to, że i ten dylemat przy

wnikliwej analizie rozgałęzia się na więcej ewentualności niż tylko na dwie. Wychodząc od tych uwag Hume'a można nawet zarysować pewnego rodzaju systematyzację różnych teorii przeświadczeń.

*

Mirosław Rutkowski, *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume'a*, Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, 2001 (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2274)

s. 5–12 David Hume należy do nielicznego grona filozofów, których poglądy nie uległy destrukcji czasu. W historii ostatnich dwunastu [?] lat europejskiej filozofii stanowiły one źródło wielu nowych i ważnych pomysłów, będąc równocześnie przedmiotem nieraz bardzo rozbieżnych interpretacji oraz – często – krytyki.

Nie oznacza to jednak, że od chwili ukazania się *Traktatu o naturze ludzkiej*, tj. od 1740 roku, poglądy Hume'a cieszyły się niesłabnącym zainteresowaniem. W XVIII wieku były prawie nie zauważone i z krótkiej notatki biograficznej, którą skreślił Hume u schyłku swego życia, wiemy, że faktem tym był bardzo rozgoryczony. [...]

Kiedy po okresie blisko dwóch stuleci uznano wreszcie doniosłość wielu zawartych w *Traktacie* uwag, okazało się, iż zainteresowanie skupia się wyłącznie wokół teorii poznania. Takie też znaczenie należałoby nadać znanemu twierdzeniu Russella, w którym filozoficzne osiągnięcia Hume'a przyrównywał do przewrotu kopernikańskiego. Choć było to niewątpliwie zasłużoną nobilitacją, nie obejmowało jednak wszystkiego, czego dokonał on w etyce. Dzisiaj wiadomo już, iż taki punkt widzenia wiązał się ściśle z rozwojem empiryzmu i doktryny neopozytywistycznej. Przeprowadzona przez Hume'a po raz pierwszy, w tak szerokim zakresie, krytyka pojęcia przyczynowości, przedstawienie logicznego problemu indukcji oraz wskazanie nowych podstaw dla współczesnych odmian sceptycyzmu i agnostycyzmu miało dla przedstawicieli dwudziestowiecznego pozytywizmu logicznego przełomowe znaczenie i zostało przez nich wykorzystane w rozwoju własnych koncepcji filozoficznych. Zdarzało się nawet, iż niektóre rozwiązania bardziej szczegółowe przyjmowano dokładnie w takiej formie, jaką nadał im Hume.

Alfred J. Ayer przyznaje się, na przykład, we *Wstępie* do pierwszego wydania swej znanej pracy *Language, Truth and Logic* [NY 1946], iż uczynił tak z podziałem zdań na empiryczne i analityczne. To nie był wyjątek. Przed Ayerem podobnie postąpił Kant, w taki sam sposób z jego dorobku korzystało również wielu przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, np. Otto Neurath i Rudolf Carnap.

Z kolei sposób, w jaki dokonywał Hume analizy znaczenia niektórych ważniejszych pojęć filozoficznych, oraz to, co miał do powiedzenia na temat użycia takich wyrażań, jak „przyczyna”, „sprawiedliwość” lub „obietnica”, stanowi jedno ze źródeł rozwijanej później – zwłaszcza w Oxfordzie – filozofii lingwistycznej [...], tej, która zajmowała się językiem etyki. [...] przez długi czas wśród etyków panował pogląd Thomasa H. Greena, który we wstępie do moralnej części *Traktatu* [London 1882], zawarte tam poglądy określał mianem „anachronicznej teorii” opartej na „abstrakcyjnym ujęciu uczuć”. Za szczególnie zabawne uważano wówczas jedno z podstawowych, jak się później okazało, założeń etyki Hume’a, iż rozum jest niewolnikiem uczuć. [...] Jeszcze w 1904 roku W.B. Elkin wykazywał, iż przeważająca część filozofów nie jest do końca przekonana, że pisząc *Traktat*, Hume przywiązywał jakieś większe znaczenie do zagadnień etycznych. Działo się tak, przypomnijmy, pomimo zapewnienia samego Hume’a, iż moralność jest sprawą, która interesuje go „ponad wszystkie inne”. [...]

Sytuacja ta uległa zmianie za sprawą emotywizmu; jego zwolennicy czerpali bowiem pomysły od Hume’a w sposób podobny, jak czynili to wcześniej przedstawiciele neopozytywizmu. [...] Zasługa emotywistów w przywróceniu jego etyce należnego jej miejsca jest niewątpliwa, jednak pośrednio pewien wkład w to wniósł również sam Hume, a dokładniej: jego epistemologia. Jeżeli bowiem prawdą jest, iż niektóre z przyjętych tam rozwiązań stanowiły jedno z ważniejszych źródeł logicznego pozytywizmu, to uznając z kolei wkład, jaki wniósł w powstanie teorii emotywistycznej [...] możemy dojść do dość nieoczekiwanego wniosku, iż teoria poznania Hume’a utorowała drogę jego poglądom etycznym.

[...] znajomość etycznego dorobku Hume’a powoli stawiała się coraz bardziej powszechna. Za nią szło również uznanie. Wśród filozofów anglosaskich przekształciło się ono niebawem w pewną metodologiczną manierę, polegającą na uzasadnianiu własnego stanowiska przez odwoływanie się do podstawowych twierdzeń filozofii Hume’a. [...] wydaje się, iż dotychczasowa sytuacja uległa odwróceniu: dominującym elementem doktryny Hume’a nie są obecnie jego poglądy epistemologiczne, lecz etyczne. [...] Uznanie, którym się go darzy, ma swoje źródło prawdopodobnie w jego antyracjonalistycznym ukierunkowaniu, w przyznaniu emocjonalnej stronie ludzkiej natury funkcji jedyne go czynnika konstytuującego wartości moralne, co związane jest pośrednio z nie w pełni udanymi próbami unaukowienia etyki, które powtarzają się nieprzerwanie od początku tego stulecia [XX w.].

Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków, WAM, 2002

s. 244 Problematyka ta [kwestia prawdy etycznej i uprawnionego logicznie przejścia od zdań opisowych do zdań wartościujących] początek swój zawdzięcza trudności postawionej przez Hume'a, który zakwestionował możliwość racjonalnego uzasadnienia zdań wartościujących, ponieważ – jego zdaniem – nie ma uprawnionego logicznie przejścia od faktów do moralnego dobra, względnie powinności. Innymi słowy z faktu, że ludzie tak postępują czy sądzą, nie wynika, że coś jest dobre bądź obowiązujące (np. z tego, że wszyscy ludzie pragną i szukają szczęścia, nie można wnioskować, że szczęście jest najwyższym dobrem).

Przytoczony pogląd Hume'a ukształtował się oczywiście w szerszym kontekście teoretycznym. Hume był empirykiem i subiektywistą. W jego mniemaniu rozum formuje zasady postępowania kierując uczuciami i pragnieniami człowieka. Metodologiczny sceptycyzm Hume'a w etyce zakłada więc jego sceptycyzm teoriopoznawczy.

Dalsze koleje zapoczątkowanej przez Hume'a dyskusji można pominąć. Wystarczy tylko podkreślić, że dziś jest przedmiotem szczególnie żywej uwagi ze względu na rozwój metaetyki. Trudno wnikać w szczegółowe analizy tego złożonego zagadnienia, niemniej jednak jeden punkt zainicjowanej przez Hume'a dyskusji okazuje się wciąż aktualny. Idzie o to, aby dać odpowiedź na pytanie, na jakich przesłankach opiera się uzasadnienie zdań wartościujących [...].

Zgodzić się wypada z Hume'em, że na drodze samego tylko doświadczenia nie da się uzasadnić ogólnych zdań wartościujących, ponieważ z **faktów**, czyli z dostępnych ludzkiej obserwacji **konkretnych** zachowań się wielu jednostek niepodobna wyprowadzić jakiegokolwiek uprawomocnione wnioski normatywne, mówiące o tym, co jest moralnie dobre, a co moralnie złe. Na tej też podstawie należy uznać za chybione wszelkie próby budowania etyki ogólnej, a także szczegółowej, opartej na wynikach nauk doświadczalnych, takich, jak np. psychologia, biologia, czy socjologia.

*

Tomasz Sieczkowski, *Wprowadzenie do zbioru Humowskiego*, „Nowa Krytyka”, Uniwersytet Szczeciński, (2007) nr 20/21 [numer poświęcony Hume'owi]

s. 7–14 Mimo daleko idącego humanizmu i liberalizmu, a także wyjątkowo – jak poświadczali mu współcześni – pogodnego i serdecznego usposobienia, Dawidowi Hume'owi nierzadko nie udawało się unikać małostkowości, zwłaszcza w wypadku jego percepcji narodowości innych niż wyspiarskie

i ras innych niż biała. A jednak mało kto zwraca dziś na to uwagę: mimo że w wielu aspektach małostkowość Hume'a odzwierciedlała małostkowość epoki, to w innych aspektach potrafił on wznieść się ponad nią, stając się (dla nas) klasykiem nie tylko empiryzmu – który, *nota bene*, zdestruował – ale też chociażby politycznego liberalizmu czy sentymentalistycznej i utylitarystycznej etyki. W rzeczy samej trudno znaleźć zagadnienie, którym by się nie zainteresował; w którego badaniu nie posunąłby się dalej niż inni. [...]

Fundamentalne znaczenie dla filozofii Hume'a miało zagadnienie krytyki teologii. Zdawał sobie sprawę, że Bóg jest jedną z podstawowych *wartości* metafizycznych (implikuje spójną, jednorodną wizję świata, ma ontologiczne ekwiwalenty) i epistemologicznych (implikuje prawdę jako korespondencję i uzasadnienie). Zaproponowane przez Hume'a metafizyczne i epistemologiczne *bezdroże* jest filozofią pozbawioną absolutnych i obiektywnych wartości: prawdę zastępuje pewność, wiedzę – prawdopodobieństwo. Nawet metoda (którą u Descartes'a uprawomocniło odkrycie teologicznego „umocowania” *cogito*) zostaje u Hume'a zakwestionowana. Jedyną wartością, której istnienie Humowska filozofia dopuszcza, jest biologiczne przetrwanie osobnicze i gatunkowe. Mimo że uzasadnia ono rozmaite tezy epistemologiczne, nie jest oczywiście kategorią filozoficzną, czego Hume – w przeciwieństwie do etologów i socjobiologów – ma świadomość. Każde odesłanie do natury (czy to w *Traktacie*, czy w *Badaniach*) kończy dyskusję, gdyż dalsze dociekania nie miałyby sensu, ponieważ albo są niemożliwe z racji zasadniczej niepoznawalności „ukrytych sił i mocy”, albo należą do domeny anatomów i przyrodników.

[...] komentatorzy, którzy upatrują w Kantowskiej filozofii „pierwszą filozoficzną „śmierć Boga””, muszą się zatem skonfrontować z nierozwiązalnymi trudnościami, gdyż w zagadnieniu systematycznej krytyki teologii palma pierwszeństwa po prostu się Kantowi nie należy.

Zasłużył za to na nią bez wątplenia Hume, i to z kilku powodów. Po pierwsze, żaden bodaj z europejskich filozofów nie przeprowadza bardziej spójnej i holistycznej krytyki pojęć teologicznych; po drugie, pojęcia teologiczne są jak najzupełniej, zdaniem Hume'a, zbędne do stworzenia moralności, a wręcz jej przeszkadzają; po trzecie, Hume nie jest owładnięty żadną ideą „systemu wiedzy jako całości poznania” albo systemu świata jako całości, co uwalnia go od konieczności tworzenia fikcji regulatywnych. Jeśli zatem „śmierć Boga” jako zdarzenie filozoficzne można gdzieś sensownie umiejscowić (przed Nietzschem, oczywiście), to właśnie w namiętnie destrukcyjnym fragmencie myśli Hume'a, która jako jedna z nielicznych spełnia programowe hasło renesansu: sprowadzenia wartości na ziemię i odwrócenia teocentrycznej wizji świata. Hume widzi bowiem, że destrukcja transcendentnego autorytetu wiąże się bezpośrednio z destrukcją systemowego ideału filozofii jako wiedzy dedukcyjnej, osiągalnej i zupełnej. [...]

W związku z empiryzmem, który Hume przyjął jako jedyną rozsądną metodę badań natury ludzkiej, rodzi się pytanie dotyczące pozornej tylko bezzałożeniowości Humowskiej teorii poznania. Otóż empiryzm Hume'a – przyjęty jako metoda *badania geograficznych* – sam potrzebuje uzasadnienia. Hume jest tego jak najzupełniej świadomy – na tym polega jego wielkość jako filozofa – co więcej, trudność tę wygrywa w sposób mistrzowski, zadając podstawowe pytanie „*jaka jest podstawa wszystkich konkluzji uzyskanych z doświadczenia?*” [BDR, IV, 41]. Tym samym Hume sygnalizuje, że wszystkie do tej pory gatunki filozofii empirycznej nieświadomie narażały się na zarzut błędnego koła. Innymi słowy, jeden z najbardziej znanych empirystów w historii filozofii stał się znany właśnie dzięki sproblematyzowaniu empiryzmu, a nie dzięki przyjęciu go. [...]

Słynna Humowska krytyka indukcji, a także zdecydowanie antymetafizyczne zapatrywania – otworzyły z kolei drogę pozytywizmowi i po dziś dzień wywierają wpływ na filozofię nauki. I tutaj znowu wpływ Hume'a biegnie po dwóch, niekoniecznie zbieżnych liniach. Po pierwsze, można zauważyć, że wynikająca ze sceptycznych założeń Hume'a krytyka indukcji odcisnęła swoje piętno na filozofii nauki w taki sposób, że dogmatyzowanie na temat rozwoju nauki i stosunku odkrywanych (lub tworzonych) przez nią praw do rzeczywistości podawane jest w wątpliwość. [...] Z drugiej strony Humowskie analizy wnioskowania „o tym, co niezaobserwowane”, powstrzymały niczym nieskrępowane zapędy niektórych członków Koła Wiedeńskiego, przede wszystkim Carnapa, w związku z ich teorią powiązania zdań obserwacyjnych i teoretycznych (naukowych), kiedy okazało się, że weryfikacyjna teoria znaczenia musi upaść m.in. z powodu świadomości niewystarczalności indukcji.

Kłopoty z recepcją Hume'a

W krajach anglosaskich niewielu jest myślicieli tak znanych i tak często czytanych, jak Hume. Jego filozoficzna spuścizna nie ma przesadnie wielkich rozmiarów, a od jego śmierci minęło już ponad dwieście lat, wydaje się więc, że powinniśmy się już doczekać ostatecznej i jednoznacznej egzegezy. Tymczasem historia interpretacji filozofii Hume'a to dzieje nieporozumień i niejasności, trudnych do wytłumaczenia, o ile weźmiemy pod uwagę powszechną dostępność jego tekstów. Łatka, którą przypięli Hume'owi pierwsi komentatorzy, określała go wyłącznie jako bezwzględniego sceptyka. [...] interpretacja filozofii Hume'a jako czystego sceptycyzmu [...] była w krajach anglosaskich praktycznie interpretacją kanoniczną aż do połowy XX wieku. W roku 1935 ukazało się przełomowe opracowanie Normana Kempa Smitha, zatytułowane *The Philosophy of David Hume*. Przyniosło ono zasadniczą zmianę perspektywy interpretacyjnej na naturalistyczną [...] wskazując na podporządkowanie w filozofii Hume'a rozumu uczuciom, na myśl Humowskiej tezy o niewolnic-

twie rozumu. [...] Mimo że gama stanowisk jest dość szeroka, to po opracowaniu Smitha nikt nie kwestionuje już naturalistycznego aspektu filozofii Hume'a oraz jego teorii uczuć i moralności.

Niestety, polskie publikacje poświęcone Hume'owi przedstawiają obraz nader mizerny. Nie dość, że ich liczba jest zaskakująco mała, to są one poświęcone albo technicznej analizie jakiejś Humowskiej kategorii bądź zagadnienia, albo – i to w tym kontekście bodaj jedyny przykład komparatystyki – rozważają wpływ, jaki Hume wywarł na Kanta. Taka niezwykle wąska perspektywa patrzenia na filozofię Hume'a skutkuje oczywiście tradycyjnym umieszczeniem go na końcu słynnej brytyjskiej teoriopoznawczej sekwencji trzech myślicieli. [...] To samo uprzedzenie skutkuje wreszcie tym, że jak dotąd nie powstała w Polsce żadna praca, która odnosiłaby filozofię Hume'a do racjonalistycznej filozofii kontynentalnej XVII wieku, wobec której jest przecież skonstruowana.

*

Tomasz Tulejski, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa–Chicago, Fijorr Publ., 2009

s. 11–12 W zachodniej tradycji filozoficznej znajdziemy niewiele postaci, które z taką siłą, jak David Hume, wpłynęły na refleksję następujących po nim pokoleń. Oddziaływanie to wynika nie tylko z siły Hume'owskiej argumentacji, lecz także, a może przede wszystkim, z różnorodności problematyki, jaką podczas swojego długiego życia, zajmował się – ten urodzony w Edynburgu – filozof, myśliciel polityczny i historyk. Różnorodność owa sprawia, iż refleksja Szkota stanowi do dziś nie dający się zignorować punkt odniesienia w rozważaniach nad zagadnieniami z dziejów etyki, epistemologii, filozofii religii, filozofii polityki, metodologii badań politycznych i historycznych. Dla filozofów jest on dzisiaj przede wszystkim ostatnim z wielkich brytyjskich empiryków, sukcesorem tradycji Locke'a i Berkeleya, wyrafinowanym krytykiem związku przyczynowego i racjonalizmu oraz w końcu tym, który zerwał związek pomiędzy „jest” i „powinno” oraz obudził Kanta z „dogmatycznej drzemki”. Ekonomiści natomiast postrzegają Hume'a jako wyrafinowanego analityka współczesnych mu tendencji gospodarczych, zwłaszcza roli pieniądza w bilansie handlowym i poziomie cen, zwracającego uwagę na niebezpieczeństwa długu publicznego, zwolennika wolnego handlu oraz wroga protekcjonizmu. Historycy patrzą na niego natomiast jak na jednego z twórców nowożytnej brytyjskiej historiografii, stawianego w jednym rzędzie z takimi wielkimi postaciami jak Lord Clarendon czy Thomas Macaulay.

Wielki problem z jednoznacznym zakwalifikowaniem Hume'a do jednej z wielkich tradycji politycznych mają jednak ci, którzy zajmują się filozofią

polityki, państwa i prawa. Dla lewicowych myślicieli jest on przede wszystkim kompanionem i intelektualnym wzorem francuskich oświeceniowych filozofów, niestrudzonym tropicielem zabobonu i wrogiem religii większym niż Wolter i encyklopedyści. [...] Liberałowie natomiast zwracają uwagę na przenikającą jego refleksję polityczną afirmację Rewolucji Chwalebnej, admirację dla wolności i wrogość wobec despotyzmu. Z drugiej strony Hume'owski antyracjonalizm czyni zeń jednego z prekursorów tradycji, której najważniejszym celem było przezwyciężenie intelektualnego i politycznego dziedzictwa wieku rozumu. [...] Ponadto, dla niektórych konserwatystów, jego wrogi stosunek do rewolucji, radykalnych wstrząsów społecznych, każe w nim widzieć tego, który przygotował intelektualny grunt dla pojawienia się całego pokolenia konserwatystów epoki rewolucji francuskiej, którzy z taką samą zaciętością jak on zwalczali politycznych ekstremistów.

s. 19–20 [...] w myśli Hume'a abstrakcyjny rozum zostaje całkowicie niemal zmarginalizowany na rzecz świata uczuć, przeżyć i emocji. Bezkompromisowy antyracjonalizm Szkota kazał mu poszukiwać oparcia w realnych doświadczeniach i konkretnym bycie społecznym. Hume odrzucił wiarę, iż filozofia zdolna jest tłumaczyć przekonania i sądy, niezależnie od zastanych przekonań, zwyczajów i przesądów, które posiadają ludzie żyjący w konkretnej zbiorowości. [...] Rolą filozofii nie jest naprawianie świata i uwolnienie społeczeństwa od jego nawyków i sądów, lecz poznanie ludzkiej natury i wyjaśnienie struktury wspólnego bytowania. Broni zatem społeczeństwa przed tymi, którzy krytykują zastaną moralność i instytucje tylko z tego powodu, iż jakoby nie zgadzają się z wywiedzionymi rozumowo zasadami. [...] Hume był więc głęboko nieufny wobec możliwości poznawczych abstrakcyjnego rozumu; tradycja, doświadczenie były dla niego znacznie pewniejszymi przewodnikami w działaniach politycznych. Wierzył, iż człowiek nie jest jedynie „istotą racjonalną”, iż rządzą nim jego instynkty, namiętności i przesady. Dlatego rozum nie wystarcza, by zrozumieć złożoność procesów społecznych i ludzkich zachowań.

s. 362 Tkwiący u korzeni jego [Hume'a] myśli sceptycyzm wobec ludzkiego rozumu, połączony z odrzuceniem porządkującego charakteru wiary w życiu publicznym, każą w niej poszukiwać zasad „konserwatyzmu bez Boga”, który choć wydawać się może dla niektórych błężnierzstwem, jest w mojej opinii najszerszą formułą konserwatyzmu, która pozwolić może na renesans tego stylu politycznego myślenia.

Wykaz publikacji

- Bolcewicz Henryk (1910), „Stosunek Kanta i Hume’a do metafizyki”, w: *Szki-ce filozoficzne. Księga pamiątkowa ku czci prof. Maurycego Straszewskiego*, nakł. Koła Filozoficznego UJ, Kraków.
- Galewicz Włodzimierz (1998), *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków.
- Grodziński Eugeniusz (1979), „Hume’izm, determinizm, indeterminizm”, „*Studia Filozoficzne*” nr 5.
- Hume Dawid (1955), *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, przekł. T. Tatarkiewiczowa, oprac. i wstęp W. Tatarkiewicz, PWN, Warszawa (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Hume Dawid (1975), *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. i słowem wstępnym opatrzyła A. Hochfeld, PWN, Warszawa (Biblioteka Klasyków Filozofii).
- Jedynak Stanisław (1974), *Hume*, Wiedza Powszechna, Warszawa (Myśli i Ludzie. Filozofia nowożytna i współczesna).
- Kołakowski Leszek (1966), *Filozofia pozytywistyczna (od Hume’a do Koła Wiedeńskiego)*, PWN, Warszawa (Współczesna Biblioteka Naukowa. Omega).
- Kuderowicz Zbigniew (1989), *Filozofia nowożytnej Europy*, PWN, Warszawa.
- Legowicz Jan (1976), *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Ossowska Maria (1963), „Dawid Hume jako obserwator i kodyfikator życia moralnego”, „*Studia Filozoficzne*” nr 1.
- Palacz Ryszard (1987), *Klasycy filozofii*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Rutkowski Mieczysław (2001), *Rola rozumu w decyzjach moralnych. Etyka Davida Hume’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego (Acta Universitatis Wratislaviensis; 2274).
- Sieczkowski Tomasz (2007), „Wprowadzenie do zbioru Hume’owskiego”, „*Nowa Krytyka*”, Uniwersytet Szczeciński, nr 20/21 [poświęcony Hume’owi].
- Soldenhoff Stanisław (1972), *Wprowadzenie do etyki*, PWN, Warszawa.
- Ślipko Tadeusz (2002), *Zarys etyki ogólnej*, WAM, Kraków.
- Tulejski Tomasz (2009), *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume’a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Fijorr Publ., Warszawa–Chicago.