

Sceptyk czy naturalista?

J a c e k H o ł ó w k a

Czym są „matters of fact”?

Słowa kluczowe: „stary” Hume, „nowy” Hume, cuda, przyczynowość, fenomenalizm, „matters of fact”, dwuwarstwowy realizm

Czytając Hume’a, można odnieść wrażenie, że co innego stara się on wykazać przy pomocy argumentów, a co innego sugeruje w swych swobodnych wypowiedziach i komentarzach. W argumentach jest kostycznym sceptykiem, który odróżnia sferę rozumu od wyobraźni, funkcje pierwszej ogranicza do analizy podstaw wiedzy niepodważalnej, zaś do drugiej sfery wtłacza wszystko, co nie da się z logiczną pewnością przedstawić, wykazać i udowodnić. W swobodnych wypowiedziach jest natomiast wrażliwym i przyjaznym badaczem natury ludzkiej, wyrozumiałym obserwatorem ludzkich skłonności i przyzwyczajęń, zwolennikiem budowania przeświadczeń i poglądów, które mają solidne uzasadnienie i pozwalają rozsądnie kierować swoim życiem, choć nie są niepodważalne. Rygorystycznego Hume’a czasem określa się „starym”, wyrozumiałego „nowym”. Omówię kolejno: (1) „starego” Hume’a, (2) „nowego” Hume’a, (3) uwagi Hume’a na temat cudów i (4) przyczynowości, (5) sposób używania przez niego zwrotu *matters of fact* i na koniec (6) zawartą w jego filozofii koncepcję dwuwarstwowego realizmu.

1

Tradycja filozoficzna nazywa Hume subiektywnym idealistą, czyli rzecznikiem ograniczenia badań filozoficznych do zawartości umysłu. Podkreśla, że w teorii Hume’a pojawiają się tylko impresje i idee ujawniające swe istnienie w jakimś bliżej nieokreślonym umyśle. Nie ma fizycznych przedmiotów ani materialnych obiektów, nie ma praw przyrody ani zdarzeń zachodzących poza zasięgiem świadomości. W ogóle nie ma świata obiektywnego. Te założenia powodują, że

nawet niewinne skądinąd pytanie o pochodzenie i sposób istnienia doznającego umysłu staje się niedopuszczalne i wręcz wrogie przyjętej interpretacji. Pytanie o to, czym umysłem zajmuje się Hume, wprowadza perspektywę realistycznej interpretacji świata, bo implikuje istnienie kogoś, do kogo badany umysł należy, lub przyjmuje istnienie jakiejś ponadosobowej, oderwanej i kosmicznej inteligencji. Z pewnością nie może to być umysł dowolnego rozsądnego człowieka otoczonego przez realne przedmioty, bo o takim świecie Hume rzekomo nie chce nic wiedzieć. Możemy więc pytać o to, co się w badanym umyśle objawia, i jaki status mają przekonania formułowane przezeń. Nie wolno jednak pytać, czy ten umysł istnieje, z kim się komunikuje, dlaczego w ogóle ufa impresjom i co naprawdę chciałby wiedzieć.

Obraz Hume'a będącego zdecydowanym fenomenalistycznym empirystą został stworzony przez Thomasa Reida, filozofa Hume'owi współczesnego i jak on sam pochodzącego ze Szkocji. Reid dostrzegł w Humie nie tylko kontynuatora Locke'a i Berkeleya, ale też radykalnego przeciwnika metafizyki i fenomenalistę. Oto jak Wade Robinson streszcza opinię Reida o Humie (w kwadratowych nawiasach zapisuję zaproponowane *ad hoc* nazwy dla przytaczanych fragmentów, by móc się później do nich odwoływać):

[Robinson]: Locke twierdził, że cała wiedza ma swe źródło w ideach, jednak uznawał istnienie materialnych i niematerialnych przedmiotów oraz Boga. Berkeley wykazał jednak, że takie rozumienie empiryzmu jest niekonsekwentne, ponieważ zakłada materializm. Hume wydał się bardziej konsekwentny, ponieważ zrobił następny krok, zlikwidował zarazem materię i Boga (Robinson 1976: 39).

Filozofia Hume'a sprawiała na Reidzie złe, widmowe wrażenie. Sprowadzała całą naturę do impresji i idei, a ograniczając się do badań nad treściami świadomości odmawiała jednocześnie filozofii prawa do wnikania w ukryte mechanizmy działania umysłu. Ograniczała się do rejestracji danych mentalnych oraz zachodzących między nimi relacji. Nic więcej jej nie obchodziło.

Do takiego odczytania swych intencji przyczynił się sam Hume, podkreślając, że nic nie możemy wiedzieć o „zewnątrznych istnieniach”, nie poznajemy rzeczy ani przedmiotów, nie możemy wyrobić sobie uzasadnionych poglądów na temat czegokolwiek poza zawartością umysłu używanego przez nie wiadomo właściwie kogo i reagującego na nie wiadomo co. Oto przykłady takich wypowiedzi.

[Niebiosą]: Możemy zauważyć, że uznane jest powszechnie wśród filozofów, i poza tym jest całkiem oczywiste samo przez się, iż umysłowi nie jest nigdy realnie dana żadna rzecz inna poza jego percepcjami, czyli impresjami i ideami, i że rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują. (...) Otóż teraz, skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co

poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy swojskiej różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wzniesmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych, ani też nie możemy sobie przedstawić jakiegoś rodzaju istnienia poza tymi percepcjami, które zjawily się w tym wąskim kręgu. To jest świat wyobraźni i nie mamy żadnych idei poza tym, co w tym kręgu powstaje (Hume, *Traktat* I, II, 6: 94–95).

Hume proponuje epistemologiczną analizę treści mentalnych i stwierdza – jeśli wolno go streścić paradoksalnie – że umysł zawsze poznaje tylko to, co już wcześniej poznał. Najpierw wytwarza sobie obraz niebios, a potem wyobraźnią stara się sięgnąć ku ostatecznym granicom świata. Jest jednak złudzeniem przyjmować, że ostatecznie sięga przedmiotów, które go interesują. Zwodzi sam siebie, raz przedstawiając sobie niebo jak możliwy przedmiot badań, a drugi raz penetrując niebo wyobraźnią i łudząc się, że w ten sposób poznaje coś więcej. Tak postępując, umysł kręci się w koło i umacnia w przyjętych z góry przekonaniach.

[*Istnienie zewnętrzne*]: Zaczniemy od sprawy istnienia zewnętrznego. Być może można powiedzieć, pozostawiając na uboczu metafizyczne pytanie co do identyczności substancji myślącej, że nasze własne ciało w sposób oczywisty należy do nas; że zaś różne impresje wydają się czymś zewnętrznym w stosunku do ciała, przeto przyjmujemy, że są one również czymś zewnętrznym w stosunku do nas samych. Papier, na którym teraz piszę, jest poza moją ręką. Stół poza papierem, ściany pokoju poza stołem. Rzucając zaś okiem ku oknu, spostrzegam duży krąg pól i budynków, które są poza moim pokojem. (...) Po pierwsze, gdy patrzymy na nasze kończyny i członki, postrzegamy nie nasze ciało, lecz tylko pewne impresje, które dochodzą do zmysłów. (...) Po wtóre, dźwięki, jakości smakowe i zapachy, choć potoczny umysł uważa je za jakości niezależne [od niego] i trwające nieprzerwanie, nie ukazują się zmysłom jako coś, co ma istnienie w przestrzeni, a co za tym idzie, nie mogą się ukazywać jako coś, co jest położone na zewnątrz naszego ciała. (...) Po trzecie, nawet nasz wzrok informuje nas o odległości rzeczy lub o ich, by tak rzec, zewnętrzności, nie bezpośrednio i nie bez pewnego rozumowania i doświadczenia (Hume, *Traktat* I, IV, 2: 250).

Hume tu przekonuje, że nie powinniśmy przyjmować realistycznego punktu widzenia i badać impresji jako stanów zachodzących w umyśle należącym do jakiegoś ludzkiego ciała. O fizycznym istnieniu tego ciała nic nie wiemy poza tym, co nam mówią impresje. Zatem nie powinniśmy twierdzić, że to od niego zależy pojawianie się impresji. Nie stwierdzamy tej zależności. Musimy uznać, że to nie impresje należą do ciała, tylko ciało składa się z impresji i należy do umysłu.

[*Niebiosa*] i [*Istnienie zewnętrzne*] to podstawa filozofii „starego” Hume’a. „Starego”, ponieważ tak chciał być interpretowany od samego początku i tak

był przez wiele wieków rozumiany, głównie przez historyków filozofii lubiących dostrzegać stały wzlot i upadek rozmaitych tendencji, w tym przypadku idealizmu. „Stara” interpretacja naraża jednak Hume’a na zarzut dogmatycznego radykalizmu i niekonsekwencji.

[*Copleston*]: Nasza wiara w trwałe i samodzielne istnienie ciał, nasz zwyczaj zakładania, że istnieją obiektywne i niezależne odpowiedniki pewnych impresji, musi być zatem efektem działania nie zmysłów ani rozumu lub zrozumienia, ale wyobraźni (*Copleston*, vol. V: 99).

Jeśli o świecie pozaumysłowym nie możemy nic wiedzieć, to cokolwiek pojawi się w umyśle jako reprezentacja tego świata, jest tylko grą wyobraźni, obrazem autonomicznym, dowolnym i pozbawionym zewnętrznego usprawiedliwienia. Sen niewiele różni się od jawy, jest tylko bardziej mętny i nieuporządkowany. Naczelną władzą poznawczą za dnia i w nocy staje się wyobraźnia i wszelkie bardziej dosłowne wzmianki o rzeczywistości wprowadzają do myśli Hume’a niekonsekwencję. Współcześni nam interpretatorzy Hume’a chętnie dopisywali do „starej” interpretacji dość zagadkowe motywy i kwitowali jej efekty pobłażliwą reprimendą: Hume chciał osiągnąć zbyt wiele, nie osiągnął nic. Bertrand Russell wprost mówi o „bankructwie” filozofii Hume’a, o wariactwie i obłądnie badaczy poszukujących wiedzy pewnej.

[*Russell-1*]: Filozofia Hume’a, niezależnie od tego, czy jest prawdziwa, czy fałszywa, jest odzwierciedleniem bankructwa osiemnastowiecznej racjonalności. Hume, jak Locke, zaczyna z postanowieniem postępowania w sposób rozumny i empiryczny, z zamiarem nieprzyjmowania niczego na wiarę, poszukiwania natomiast wszelkiej możliwej nauki, jaką wydobyć można z doświadczenia i obserwacji. A jako człowiek obdarzony wyższym niż Locke intelektem, większą przenikliwością analityczną i mniejszą skłonnością do godzenia się z wygodnymi niekonsekwencjami, Hume dochodzi do niszczycielskiego wniosku, że z doświadczenia i obserwacji niczego nie możemy się nauczyć. Nie ma niczego takiego, jak racjonalne przekonanie: „Jeśli wierzymy, że ogień grzeje, a woda orzeźwia, to wierzymy tylko dlatego, że myślenie przeciwne kosztuje nas zbyt wiele męki” (*Russell* 2000: 765).

[*Russell-2*]: Dlatego ważne jest ustalenie, czy na gruncie filozofii czysto, bądź w zasadzie, empirycznej, istnieje jakakolwiek odpowiedź Hume’owi. Jeśli nie, to nie ma intelektualnej różnicy między zdrowiem umysłowym a obłądem. Wariata, przekonanego, że jest jajem na miękko, daje się potępić jedynie z racji tego, że jest w mniejszości, lub też raczej – skoro nie musimy zakładać demokracji – z racji tej, że władza nie zgadza się z nim. To desperacki punkt widzenia i trzeba mieć nadzieję, że jest jakiś sposób na jego uchylenie (*Russell* 2000: 766).

Te dramatyczne oskarżenia dadzą się utrzymać tylko dlatego, że Russell sądzi, iż Hume, podobnie jak on sam, Russell, dążył do naprawy świata, że chciał

skonstruować epistemologię, która będzie jednocześnie niepodważalna i płodna. Nic nie wskazuje jednak na to, by Hume miał takie ambicje. Najprawdopodobniej Hume w ogóle nie chciał poszerzać wiedzy o świecie, a już z pewnością nie poszerzał jej w oparciu o filozofię. To prawda, że chciał wiedzieć, czego możemy być pewni, ale nie jest prawdą, że starał się o to, by twierdzeń pewnych było jak najwięcej. Mało tego, nie odczuwał lęku przed niepewnością. Jeśli rozum nie potrafi właściwie wybrać tego, co lepsze, czyli jeśli na przykład zastanawiam się, czy mam się zadrasnąć w palec, czy zgodzić, by się cały świat zawalił – to rozum niewiele mi pomoże. Ale jeśli będę tego świadomy, to zwrócę się do uczuć po poradę moralną i nie będę doskonalić moralnych sprawności rozumowych, które nie istnieją. Hume nie był zawiedzionym w swych ambicjach naukowcem. Społeczność wykształcona i konwersująca była mu równie miła. Spokojnie konstatawał, że rozum nie rozwiązuje wszystkich problemów, ale nie zamierzał go naprawiać, rozszerzać, zawstydząć lub nieudolnie czynić wszechwiedzącym. Chętnie się godził, by pewne problemy były powierzane wyobraźni, empatii, prywatnym upodobaniom i np. powinnościom średniej pozycji w życiu.

Jednak podobnie jak Russell, Leszek Kołakowski też był zdania, że Hume poniósł klęskę jako filozof. Jego błędem było rzekomo to, że wybrał pozytywizm jako metodę filozoficzną, podważył indukcję jako wiarygodną metodę poszerzania wiedzy i w epistemologii skupił się na postrzeżeniach, choć nie zamierzał zostać sensualistą. Można zrozumieć te rozczarowania Kołakowskiego, jeśli się pamięta o jego upodobaniach filozoficznych, które znacznie odbiegały od tego, co Hume lubił, i zbliżały go raczej do tego, czego Hume nie lubił. Hume nie ufał metafizyce i nie wróżył jej większych postępów. Uważał, że indukcja opiera się na błędnym kole. I prawdopodobnie był zdania, że sensualistą może być tylko realista, który zajmuje się analizą postrzeżenia z punktu widzenia psychologii, czyli tym, co w osiemnastym wieku należało wprawdzie do filozofii, ale z epistemologią miało niewiele wspólnego.

[Kołakowski-1]: W rezultacie tedy Hume’owska krytyka jest nie tylko dramatyczną destrukcją oświeceniowych ideałów poznawczych – a to przez próbę nadania im wykończonej postaci. Odrzucając prawomocność wnioskowania indukcyjnego – a taka była właściwa konsekwencja radykalnej krytyki przyczynowości – Hume zdeprecjonował wartości poznawcze wszelkiej wiedzy wykraczającej poza opis jednostkowo i każdorazowo danych jakości spostrzeżeniowych (Kołakowski 1966: 48).

[Kołakowski-2]: Wyniki Hume’a okazały się jaskrawo niezgodne z jego intencjami. Filozof ten pragnął maksymalnie oczyścić gmach wiedzy z „fałszywych cegieł”, to znaczy pozościć 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 (Kołakowski 1966: 48).

To prawda, że Hume pisze o „cegiełce” poznawczej, ale wspomina ją nie w kontekście rozważań o tym, co z istniejącego gmachu wiedzy należałoby usunąć, lecz w kontekście wyjaśnień dotyczących motywów jego filozoficznych starań, i przyznaje się do ulegania impulsom pożytku i przyjemności. W żadnym jednak razie nie ulega pokusie rekonstruowania gmachu wiedzy naukowej od podstaw.

[*Cegielka*]: Choćby więc badania te kosztowały nas wiele trudów, możemy się uważać za dostatecznie wynagrodzonych, nie tylko pod względem pożytku, lecz i przyjemności, jeśli uda nam się w przedmiocie tak niewymownie doniosłym dołożyć cegielkę do budowy wiedzy (Hume: *Badania*: 15–16).

Ta „stara” interpretacja Hume’a ma jedną niewątpliwą zaletę, dostrzeganą przez Russella i Kołakowskiego, i dotyczącą nie rozumu, ale racjonalności. Hume jako sceptyk pokazuje, że racjonalizm nie może być źródłem wiedzy o świecie. Jeśli przyjmiemy, że podstawą wszelkiego empirycznego obrazu świata mają być doznania, to rozum może je tylko łączyć i rozdzielać, porównywać i kojarzyć, ale nie może ich uzupełniać o nowe dane ani nie może ich uogólnić do szeroko obowiązujących praw przyrody. Logika pilnuje związków wynikania i wobec każdego obrazu świata jest równie lojalna. Nie dba o to, czym obraz świata jest motywowany i czy jest empirycznie dobrze uzasadniony, nie docieka, czy jest potwierdzony w tradycji, czy raczej zmyślony. Stoi na straży tego, by obraz był niesprzeczny i nie robi nic ponadto. Kant, który doskonale rozumiał Hume’a, i przyznawał, że to Hume go „zbudził z metafizycznej drzemki”, ubolewał nad skandalem, jakiego dopuszcza się filozofia, każąc nam istnienie świata przyjmować na wiarę. Dziś jest już jednak za późno, by razem z Kantem skandalizować się tym faktem lub uznawać konsekwentnego empirystę za racjonalistycznego bankruta. Pogodziliśmy się z tym, że logika nie opisuje żadnego wybranego świata, że wiedza dedukcyjna pasuje do niemal każdej rzeczywistości (pewne problemy stwarza mechanika kwantowa, myślenie artystyczne i hegliści) i żadnej z nich nie czyni bardziej zrozumiałą.

2

Trudno ustalić, kiedy dokładnie pojawiły się interpretacje prezentujące „nowego” Hume’a. W Polsce ta tendencja jest widoczna w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza, gdzie Hume nie jest opisany jako radykalny sceptyk, tylko

jako przeciwnik metafizyki i zwolennik wiedzy opartej na faktach. W tej kwestii Tatarkiewicz dopatrywał się ciekawej analogii z filozofią Mikołaja z Autricourt (por. Tatarkiewicz, t. I: 302–303), który sam spalił swoje dzieła na żądanie Inkwizycji i zadowolili się „średnim stanowiskiem” kościelnym.

[Tatarkiewicz]: Wyniki krytyki Hume’a były destrukcyjne: kwestionując uzasadnienie wniosków o substancji, podważał podstawy metafizyki, a kwestionując je we wnioskach przyczynowych, podważał podstawy nauki ścisłej. Całkowitym sceptycyzmem doktryna jego jednak nie była. Nie podawał bowiem w wątpliwość ani apriorycznej wiedzy o stosunkach między ideami, ani wiedzy o faktach (Tatarkiewicz, t. II: 114).

Na wątek dotyczący faktów w filozofii Hume’a zwrócono uwagę w filozofii anglosaskiej w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. Pojawiło się wtedy kilka publikacji (dobrze wyliczonych w: Winkler 1991), których autorzy argumentują, że w zakresie badań nad przyczynami Hume był realistą. Przyjmują zatem taką interpretację jego filozofii, w której nasza wiedza o przedmiotach wobec umysłu zewnętrznych jest wprawdzie szczątkowa lub przypuszczalna, czy może nawet nieuzasadniona i oparta na jakimś zgadywaniu lub przeczuciu, jednak jest na tyle trafna, że pozwala poprawnie przewidywać skutki i zasługuje na statystyczne zaufanie, nawet jeśli w pojedynczych przypadkach popełnia błędy. Jej status „wiedzy zawodnej” (czyli w gruncie rzeczy nie wiedzy, tylko opinii) można podkreślić używając terminu „przeświadczenie” lub „nawyk myślowy”, co zresztą sam Hume robił. Lecz choć tak formułowana wiedza nie spełnia kryteriów wiedzy pewnej, nie zmienia to faktu, że sugerowane przez nią przekonania mogą być prawdziwe, mogą dobrze odnosić się do świata i opisywać go adekwatnie. W efekcie wolno przyjąć, że świat realny istnieje, nawet jeśli konstruujemy swoje przekonania na jego temat opierając się na przesłankach, do których nie wolno mieć kompletnego zaufania. Taką, z grubsza biorąc, interpretację Hume’a daje książka Galena Strawsona *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume* (1991) popularyzująca „nową” interpretację Hume’a, opierając się w szczególności na rozdziałach V i VII z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Rozważmy fragmenty dające podstawę dla realistycznej interpretacji Hume’a.

[*Harmonia przedustawna*]: Mamy tu więc coś w rodzaju przedustawnej harmonii pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei; a chociaż władze i siły kierujące owym biegiem są nam zupełnie nieznane, przecież nasze myśli i przedstawienia zawsze mimo to, jak widzimy, postępują tym samym torem, co inne zjawiska przyrody (Hume, *Badania*: 68).

Jest chyba bezdyskusyjne, że tego fragmentu nie można ujmować w duchu „starego” Hume’a. Hume tu pisze, że „zjawiska przyrody biegną swoim torem”, a „następstwo idei” przebiega innym torem, równoległym. Mamy

zatem do czynienia z dwoma równoległymi ciągami wydarzeń, a nie z jednym, wewnętrznym, któremu w świecie zewnętrznym odpowiada nie wiadomo co, może nawet nic. Trudno też stwierdzenie Hume'a, że zachodzi coś w rodzaju „przedustawnej harmonii” rozumieć inaczej niż jako przyznanie, że świat realny istnieje i ma własne, choć nieznane nam prawa, które są podobne do praw umysłu ustalonych przez doświadczenie i obserwację.

W innym fragmencie Hume mówi, że przyroda kieruje nami z równą sprawnością, z jaką steruje wydarzeniami zachodzącymi poza umysłem.

[*Mięśnie*]: Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam znajomości mięśni i nerwów, za pomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam instynkt, który każe się poruszać naszej myśli zgodnie z porządkiem, jaki ustanowiła dla zdarzeń zewnętrznych, mimo iż nie znamy władz i sił, od których w całości zależy ów prawidłowy tok i następstwo zdarzeń (Hume, *Badania*: 69).

Widzimy tu, że zdaniem Hume'a nasz umysł jest nie tylko czystą władzą poznawczą, zamkniętą w relacjach zachodzących między impresjami i ideaми, ale kieruje się także swoimi upodobaniami i instynktem. Co więcej, ten instynkt i upodobania każą poruszać się naszym myślom zgodnie z porządkiem zachodzącym poza umysłem. Musi zatem istnieć świat realny, w którym obowiązuje porządek odzwierciedlany tak sprawnie i naturalnie w naszym umyśle. Hume podkreśla trafność naszych skojarzeń, domysłów i przypuszczeń. Nie widziałby tej regularności i nie porównywałby biegu myśli do zdolności poruszania rękami i nogami, gdyby bieg myśli miał być całkowicie autonomiczny i niczego nie reprezentował. Hume twierdzi, że to, co myślimy o świecie, jest prawdą w równym stopniu, w jakim to, co chcemy zrobić poruszając rękami czy nogami, ma charakter realnie wykonalnej decyzji.

Siły zewnętrzne wobec umysłu pozostają dla nas nieznane, ale ich działanie nie jest urojeniem i daje się bezpośrednio obserwować w obrębie umysłu jako skłonność lub nawyk, a poza umysłem jako nieznana nam bliżej prawidłowość.

[*Maszyneria*]: Widownia wszechświata zmienia się ustawicznie; jedna rzecz następuje po drugiej nieprzerwanym szeregiem, ale siła czy też moc, poruszająca całą maszynierię, jest przed nami całkowicie zakryta i nie uwidacznia się w żadnej z dostrzegalnych własności ciał. Wiemy, że ciepło rzeczywiście zawsze towarzyszy ogniovi, nie mamy jednak żadnych podstaw, by chociażby domyślać się lub wyobrażać sobie, na czym polega związek jednego z drugim (Hume, *Badania*: 78).

To prawda, że nie rozumiemy, dlaczego ogień zawsze parzy. Ale związek ciepła z płomieniem nie jest zjawiskiem czysto psychicznym, zachodzącym tylko w umyśle. Związek ten zachodzi – jak pisze Hume – „na widowni wszech-

świata” i powstaje dzięki działaniu „maszynerii”, która jest przed umysłem zakryta.

3

Ponadto, tylko „nowa” interpretacja Hume’a jest w stanie wyjaśnić jego poglądy na temat przyczynowości i na temat cudów. Z przyczynami sprawa jest dość skomplikowana, ponieważ Hume przyjmuje trudne do empirycznej interpretacji założenie, że „ta sama przyczyna wywołuje ten sam skutek i ten sam skutek może powstać tylko dzięki tej samej przyczynie” (*Traktat* I, III, 15: 228).

Wyobraźmy sobie, że jakiś motocyklista jechał zbyt szybko na zakręcie, wypadł z drogi, uderzył nogą o kamień milowy i złamał piszczel. Taki opis, choć naturalny i doskonale zrozumiały, nie byłby uznany przez Hume’a za właściwy opis związku przyczynowego. Obrażenia doznane przez motocyklistę stanowią skutek, który równie dobrze mógł powstać pod wpływem zupełnie innych przyczyn. W podobny sposób, co ten motocyklista, można złamać nogę spadając z konia, ześlizgując się po poręczy na klatce schodowej, ćwicząc dźwido z cięższym przeciwnikiem, ładując niezdarnie w kilka osób duże bele drewna na platformę ciężarówki. Trzeba zatem powiedzieć, koncentrując się na skutku, że z nieistotnych w tej chwili powodów motocyklista przelatywał przez powietrze na niskiej wysokości z szybkością ponad 100 km na godzinę i na drodze jego piszczeli znalazł się twardy przedmiot, który jej lot nagle wyhamował, wywierając silny punktowy nacisk przekraczający wytrzymałość kości. Jest oczywiste, że trudno formułować system predykcji kauzalnych w oparciu o taki stopień szczegółowości opisu. Trzeba by bowiem, dbając o ścisłą tożsamość skutku, konstruować osobne teorie dla różnych kości, uwzględniając ich masę, sztywność i wytrzymałość. Trzeba by różnicować potencjalne ryzyko dla tych kości ze strony granitu, piaskowca, betonu, wapienia i rozmaitych kompozytów. Dodatkowo jeszcze trzeba by modyfikować uzyskane szacunki prawdopodobnego złamania kości przez masę motocyklisty, jego lepiej lub gorzej wywatowane spodnie, szybkość motocykla w chwili upadku i ewentualne odwapnienie tkanki kostnej spowodowane np. osteoporozą.

Również przyczyna doprowadzająca do interesującego nas skutku musi być szczegółowo opisana. Hume przyjął niewiarygodnie trudne do spełnienia założenie, że przyczyna jest zdarzeniem jednocześnie wystarczającym i koniecznym dla zajścia skutku. Musi być wystarczającym, bo bez spełnienia tego warunku skutek nie zachodzi. Powinna też być koniecznym warunkiem, bo jeśli wykracza poza ramy konieczności, stanowi zbyt szeroki opis warunków zajścia skutku. Przy tak wysokich wymaganiach przyczyny stają się wprost niepoznawalne. W przypadku motocyklisty trzeba by bowiem wyliczyć wszystkie istotne czynniki, które mogły przyczynić się do powstania wypadku, w tym np.

śliskość jezdni i wytarcie opon, styl jazdy motocyklisty i nierówność terenu, odległości między słupkami i ilość kolorowych śmieci leżących na poboczu, które mogły odwracać uwagę motocyklisty od drogi. Jest niewykluczone, że niezajście któregośkolwiek z tych czynników mogłoby zapobiec wypadkowi, *ceteris paribus*. Z drugiej strony trzeba ograniczyć wyliczane czynniki do tych tylko, które były konieczne, aby nie twierdzić bezpodstawnie, że pewne nieistotne czynniki przyczyniły się do powstania wypadku. Nie wolno zatem wspominać – jeśli to nie jest ważne dla sprawy – jaki był dzień tygodnia, ile motocyklista waży, jakiej marki miał motocykl, kto siedział za nim na siodełku, czy wypił wcześniej jedno piwo, czy pokłócił się z żoną i czy rozglądał się na boki poszukując miejsc, gdzie mógłby się zatrzymać i podziwiać przyrodę.

Otóż najczęściej nie wiemy, jak te dodatkowe i trudne do wyliczenia czynniki mogły wpłynąć na przebieg wydarzeń. A tym samym nie wiemy, czy są ważne i mają być wliczone do warunków koniecznych, czy były bez znaczenia. Kłótnia z żoną? Może raczej łagodziła, niż wzmagала podrażnienie motocyklisty. Jedno piwo? Może tylko lekko podnosiło mu ciśnienie i czyniło go sprawniejszym, a nie bardziej niezdarnym. Niedziela? Może tak, bo przed poniedziałkiem motocyklista był zawsze w złym humorze i jeździł nieostrożnie.

To jest istota *haecceitas*, czyli jak pisze *Oksfordzki słownik*, „tosiowości”. Każda realna sytuacja angażuje olbrzymią, może nawet nieskończoną liczbę czynników determinujących jej przebieg. W laboratorium naukowym znacznie łatwiej wprowadza się nowy czynnik mający wpływ na przebieg badanych zjawisk, niż eliminuje działanie niekontrolowanych czynników, które mogą zaburzyć przebieg eksperymentu – choćby takich jak promieniowanie kosmiczne, fale radiowe wysyłane z telefonów komórkowych w okolicy lub niedbałość laboranta, która dała o sobie znać w trakcie przygotowywania preparatów. Żądanie, by każda przyczyna była warunkiem jednocześnie wystarczającym i koniecznym, nie da się w praktyce spełnić. Zatem tak definiowane przyczyny są niepoznawalne. W praktyce mamy zawsze tylko mniej lub bardziej adekwatny obraz typowych przyczyn, urobiony przez doświadczenie własne i innych ludzi.

Tu widać zarys dwuwarstwowej rzeczywistości. Możemy mówić o świecie ściśle lub niedokładnie. Jeśli chcemy mówić ściśle, to będą nas interesować tylko przyczyny i skutki opisane z pełną precyzją. Za przyczynę uznamy tylko takie zdarzenie, po którym nie może nie nastąpić oczekiwany skutek. I tak z pewnością przyczyn opisywać nie potrafimy. Należą one od jakiejś głębszej rzeczywistości, w której występuje pełna konieczność i twardy determinizm. To jest interpretacja balsamująca „starego” Hume’a. Ale możemy także opisywać przyczyny jako prawdopodobne poprzedniki zachodzących zdarzeń, pozbawione konieczności, wyrażające jedynie jakąś przyrodniczą tendencję. To jest znana nam z obserwacji płytsza warstwa rzeczywistości, obejmująca

fakty dostępne codziennemu doświadczeniu. To jest interpretacja ujawniająca „nowego” Hume’a.

[*Zmienne przyczyny*]: Różnica w skutkach dwóch rzeczy podobnych musi wynikać z tej szczególnej okoliczności, co do której one się różnią. Albowiem skoro podobne przyczyny zawsze wywołują podobne skutki, to w każdym przypadku, gdzie stwierdzamy, że nasze oczekiwanie zostanie zawiedzione, musimy wnioskować, iż ta nieprawidłowość wynika z jakiejś różnicy w przyczynach (Hume, *Traktat* I, III, 15: 229).

Rozpatrzmy przypadek kogoś, kto wielokrotnie próbuje osiągnąć ten sam cel. Na przykład rolnik sieje rzepak. Może się zdarzyć, że w jednym roku zbierze świetne plony, a w innym marne, mimo iż za każdym razem dokładnie tak samo pielęgnuje zasiewy. Różnica wynika stąd, że w jednym roku pogoda jest lepsza, a w drugim gorsza, czasem się pojawiają szkodniki, a czasem nie. W tej sytuacji mamy prawo powiedzieć, że jakieś przyczyny realne spowodowały zmniejszenie lub wzrost plonów, bez względu na to, czy je potrafimy odkryć, czy nie. „Stara” interpretacja mówi, że wszystkich praw przyrody, wszystkich ukrytych czynników i drobnych zależności nie odkryjemy nigdy. „Nowa” mówi, że możemy ich odkryć tyle, by poznać istotne fakty, i że te fakty nie będą impresjami lub ideami na temat świata, ale fragmentami realnego świata.

W ten sposób możemy przewidywać zmienność skutków, choć nie możemy jej ściśle opisać. Jeśli zbiór rzepaku zależy od jakości i ilości ziarna, a także od nawożenia i terminu zasiewu, to jeden dobór tych czynników prowadzi do niskich zbiorów, inny dobór do wysokich. Rolnik bierze to pod uwagę, nawet jeśli nie umie oszacować, w jakim stopniu do poprawy plonu przyczyniła się lepsza jakość materiału, w jakim lepsze nawożenie, a w jakim wytepienie szkodników. Skutek – jak pisze Hume – jest „złożony”.

[*Zmienne skutki*]: Gdy jakaś rzecz zwiększa się lub zmniejsza wraz z tym, jak zwiększa się lub zmniejsza jej przyczyna, to należy to uważać za skutek złożony, wywodzący się z zespolenia wielu różnych skutków, które wynikają z wielu różnych składników przyczyny (Hume, *Traktat* I, III, 15: 229).

Wykorzystując związki przyczynowe najczęściej poruszamy się po omacku. Hodowca rzepaku zmienia nawozy, czas zasiewu, dostawcę nasion. Czasem na tym dobrze wychodzi, czasem źle. Zapamiętuje korzystne konfiguracje czynników i stara się je powtórzyć. Zapamiętuje też złe, by ich unikać. Kieruje się doświadczeniem. Nie zna konkretnych i szczegółowych przyczyn, ale umie się nimi posługiwać. To wystarczy, by uznać, że postępuje realistycznie w sensie filozoficznym i praktycznym, i że możemy opisać jego postępowanie w kategoriach charakterystycznych dla „nowej” interpretacji Hume’a.

[*Doświadczenie*]: Chociaż doświadczenie jest naszym jedynym przewodnikiem w rozumowaniu dotyczącym faktów, trzeba przyznać, że przewodnik ten nie jest pod każdym względem nieomylny, lecz może nas w niektórych przypadkach wprowadzać w błąd. (...) Nie wszystkie skutki wynikają z jednakową pewnością ze swych domniemyanych przyczyn. Widzimy, że niektóre zdarzenia bez względu na czas i miejsce zawsze się ze sobą łączą; inne okazują się bardziej zmienne i niekiedy zawodzą nasze oczekiwania. Nasze rozumowania dotyczące faktów obejmują więc wszelkie dające się pomyśleć stopnie pewności, od pewności najwyższej, aż po najniższy rodzaj prawdopodobności moralnej (Hume, *Badania*: 132–133).

Bez wątpienia Hume mówi tu o niepewnych faktach. Niepewne jest jednak nie to, czy fakty są faktami, czy ideami faktów. Niepewne jest to, czy w przeszłości zajądą te fakty, na których nam zależy. Właściwym komentarzem do [*Doświadczenia*] może być wyłącznie „nowa” interpretacja Hume’a.

4

W podobnym duchu powinniśmy odczytywać to, co Hume pisze o cudach. Cud to złamanie jakiegoś prawa przyrody przez Boga lub innego cudotwórcę, po to, by obserwatorów o czymś przekonać. Przede wszystkim – jak Hume słusznie podkreśla – jeśli Bóg postanawia czynić cuda, to musi z góry zakładać, że moc przekonująca cudu jest większa niż moc wiary. Gdyby było inaczej, nie czyniłby cudów, tylko np. zabijał piorunami niedowiarków lub pokazywał się publicznie co jakiś czas w swej ludzkiej postaci i nauczał. „Zatem moc dowodowa, którą posiada dla nas prawda religii chrześcijańskiej, jest mniejsza aniżeli moc dowodowa prawdy dostarczanej przez zmysły” (Hume, *Badania*: 131). Skoro Bóg chce nas przekonywać cudami, to mamy prawo, a może nawet obowiązek, patrzeć krytycznie na efekty tych starań. Gdyż przede wszystkim powinniśmy ufać naszym zmysłom. By móc uznać, że coś jest cudem, musimy serio rozpatrzyć możliwość, że łatwowierni świadkowie mieli do czynienia nie z cudem, ale z cudem mniemanym. Podobnie postępujemy, gdy nie mamy pewności, że coś jest złotem. Zaczynamy od sprawdzenia przypuszczenia, że jakiś tańszy stop podsunęto nam za złoto. Wiarygodność doniesień o cudzie zależy zatem od wiarygodności świadków.

[*Świadczenie*]: Wystarczy zauważyć, iż pewność co do wartości tego rodzaju rozumowań czerpiemy tylko i wyłącznie z doświadczeń, w których skonstatowaliśmy prawdziwość świadectw ludzkich i powtarzającą się zgodność między faktami a relacją świadków (Hume, *Badania*: 134).

Nie można uniknąć przy tej okazji pewnego napięcia. Im cud jest wspanialszy, tym jest bardziej wiarygodny jako cud. Jednak im cud jest mniej spektakular-

ny, tym bardziej jest wiarygodny jako możliwy fakt przyrodniczy. Hume nie rozwija tego wątku, kierowany raczej uprzejmością – jak przypuszczam – niż charakterystyczną dla siebie wnikliwością.

[Cuda] Przypuśćmy np., że fakt, którego autentyczność świadectwo usiłuje wykazać, ma w sobie coś nadzwyczajnie cudownego; wartość dowodowa świadectwa może w takim wypadku ulec większemu lub mniejszemu osłabieniu w zależności od tego, czy fakt jest mniej lub bardziej niezwykły (Hume, *Badania*: 136).

Bez względu na to jednak, jak – ściśle rzecz biorąc – miałyby wyglądać kryteria rozpoznawania cudu, cud musi być zjawiskiem realnym. Nie istnieją cuda w umyśle. Tym, co chcemy badać zastanawiając się nad zajściem jakiegoś wydarzenia łamiącego prawa natury, nie jest pytanie, czy świadkowie mieli odpowiednią impresję w umyśle. To nie budzi żadnych wątpliwości. Uczciwe dzieci, święci katolicy i pobożne kobiety to osoby, które z pewnością są przekonane, że doznały realnych wizji, jeśli takie przeżycia zgłaszają, i nie ma podstaw do przypuszczenia, że bawi ich zmyślanie. Jednak nawet jeśli świadkowie są absolutnie szczerzy, zajście cudu nie polega na tym, że ktoś ma impresję cudu w umyśle, ale na tym, że nadzwyczajne zdarzenie zachodzi realnie; jako fakt, a nie jako postrzeżenie. Zatem jeśli Hume zadaje sobie trud napisania osobnego rozdziału na temat cudów (*Badania*, rozdz. X), to z pewnością nie po to, by czytelnikowi po prostu powiedzieć: cuda są niemożliwe, ponieważ gdyby zachodziły, byłyby tylko impresjami. Jednak „stara” interpretacja Hume’a musi wybrać taką wersję argumentu, co ją w tym kontekście dyskwalifikuje. Przypisuje ona Hume’owi pozę intelektualnego oszusta, który już posiada rozstrzygający dowód na nieistnienie cudów (cud musiałby być impresją lub nawet ideą), ale ucieka się do jakichś formuł porównawczych (za cud uznajemy taki przypadek, którego niezajście byłoby jeszcze większym cudem), niemających istotnego zastosowania. „Nowa” interpretacja jest nie tylko bardziej życzliwa dla Hume’a, ale traktuje go poważnie. Hume nie wyklucza zajścia cudów, tylko domaga się, by były naprawdę cudowne, czyli jawne, nadzwyczajne, dla każdego widoczne, przekonujące i niezwykłe. Kwestionuje zachodzenie cudów niepewnych, dostrzegalnych wyłącznie przez wybranych obserwatorów, pobożnych, posłusznych i poddających swe przeżycia do zatwierdzenia odpowiedniemu urzędowi. „Nowa” interpretacja traktuje cuda jako realne, mało prawdopodobne, ale niewykluczone zdarzenia. Czyli też przyjmuje koncepcję dwuwarstwowej rzeczywistości. Samo zajście cudu, który pomyślnie przejdzie test „mniejszej niezwykłości”, nie jest kwestionowane. Cud jest faktem w płytkiej rzeczywistości. Natomiast powody powstania cudu i sposób złamania praw przyrody muszą pozostać niewyjaśnione, ponieważ należą do głębokiej rzeczywistości. „Stara” interpretuje je jako zdarzenia nie-

realne i czysto wyobrażeniowe, ale jednocześnie poddające się testom prawdy i przynajmniej teoretycznie wychodzące z nich niekiedy zwycięsko. To jest niedopuszczalne. Nierealne zdarzenia nie podlegają ocenie ze względu na swe prawdopodobieństwo.

5

W *Traktacie o naturze ludzkiej* znajdujemy zwroty: *matters of fact* i *matter of fact*. Występują tam one co najmniej kilkanaście razy. Zwrot ten używany jest przez Hume'a z rozmysłem, nie w roli idiomatycznej, ale opisowej. *Matter(s) of fact* to stany rzeczy, które sam Hume traktuje jako fragmenty świata realnego. Nie możemy ich uznać za impresje lub idee, lecz co najwyżej za „pozaumysłowe fikcje”, czyli za hipotetycznie zachodzące wydarzenia. Rozpatrzmy fragmenty, w których występują te zwroty, by się przekonać, czy można je zastąpić wyrażeniami: „wyobrażenie stanu rzeczy” lub „idea faktu”. Gdy to się okaże niemożliwe, powinniśmy przypisać Hume'owi przekonanie, że fakty zachodzą realnie, a nie w umyśle.

[*Fakt-1*]: Co jest niedorzeczne, to nie da się przedstawić; i wyobraźnia nie może przedstawić sobie żadnej rzeczy, która jest sprzeczna z tym, co zostało doświadczone. Że jednak w rozumowaniach, które są oparte na przyczynowości i dotyczą faktów, nie może być takiej bezwzględnej konieczności (...), przeto pytam... (Hume, *Traktat* I, III, 7: 129).

Hume odróżniał rozumowania dotyczące faktów, od tych, które dotyczą idei faktów. Nie można sobie wyobrazić, że ogień jest jednocześnie gorący i zimny. Natomiast można sobie wyobrazić, że ogień nie pali papieru. Ciepło i zimno się wykluczają. Palenie papieru przez ogień jest natomiast empirycznie stwierdzanym zjawiskiem i możemy sobie wyobrazić świat, w którym takie zjawisko nie zachodzi, bo papier jest niepalny. Co więcej, Hume chce nas przekonać, że taki świat mógłby realnie istnieć. Zatem wskazuje na jakiś świat pozaumysłowy, a nie tylko grę wyobraźni, gdy mówi, że „nie ma bezwzględnej konieczności”, by np. papier się palił. W atmosferze bez tlenu palić się nie będzie. Tu dopuszczalna wydaje się tylko „nowa” interpretacja.

[*Fakt-2*]: Gdy wyobraźnia wskutek jakiegoś fermentowania krwi i humorów zdobywa się na żywość (...), każdy twór chimeryczny mózgu jest równie żywy i intensywny, jak owe wnioski, które powyżej uczciliśmy mianem konkluzji ustalających fakty (Hume, *Traktat* I, III, 10: 164).

Hume porównuje tu intensywne obrazy powodowane „fermentowaniem krwi” z żywością „konkluzji ustalających fakty”. Efektem humorów są bezzasadne

impresje. Konkluzje ustalające fakty ujawniają się jako wiarygodne impresje. Dopuszczalna wydaje się tylko „nowa” interpretacja.

[Fakt-3]: Że jednak wszelkie rozumowanie, które dotyczy faktów, opiera się tylko na nawyku, i że nawyk może być skutkiem tylko powtarzających się percepcji, przeto rozszerzenie nawyku i rozumowania... (Hume, *Traktat* I, IV, 2: 259).

Idee i impresje nie powstają jako czyste nawyki. Impresje powstają nie wiadomo jak; idee wedle praw kojarzenia pod kontrolą rozumu lub wyobraźni. Zatem jeśli jakieś impresje stają się regularne, to są takie pod wpływem czegoś, co ma charakter regularności pozaumysłowej. To wyklucza interpretację „stara”.

[Fakt-4]: Gdyby idee nie były związane w wyobraźni bardziej, niż rzeczy się wydają [związane] rozumowi, nie moglibyśmy nigdy wyprowadzić wniosków z przyczyn o skutkach, ani zdobywać przeświadczenia o jakimkolwiek fakcie. Wnioskowanie więc zależy wyłącznie od powiązania idei w jedno (Hume, *Traktat* I, III, 6: 125).

Dzięki temu, że wyobraźnia wiąże silniej niż rozum, otrzymujemy obraz związku przyczynowego. Ten związek jest silny i konstytuuje wiedzę. Ale choć wzbudzona regularność może być tylko w umyśle (czyli może być błędna), dotyczy faktów, a nie idei, i ma charakter „przeświadczenia o fakcie”. Znow „stara” interpretacja jest wykluczona.

[Fakt-5]: Jest rzeczą oczywistą, że wszelkie rozumowania z przyczyn i skutków kończą się wnioskami dotyczącymi faktów (Hume, *Traktat* I, III, 6: 127).

Tu możliwe są obie interpretacje. Hume pisze: „wnioski dotyczą faktów”. Mógł mieć na myśli „idei faktów”. Z pewnością jednak dosłowne brzmienie słów odpowiada „nowej interpretacji”.

[Fakt-6]: To działanie umysłu, które wywołuje przeświadczenie na temat jakiegokolwiek faktu, do dziś wydaje się pozostawać jedną z największych zagadek filozofii (Hume, *Traktat* I, III, 7: 132).

To nie zdolność wyobrażania sobie dowolnych stanów rzeczy budzi zdumienie Hume’a, tylko zdolność zdobywania adekwatnej wiedzy o świecie realnym.

[Fakt-7]: To pewna, musimy posiadać ideę każdego faktu, o którym jesteśmy przeświadczeni (Hume, *Traktat* I, III, 8: 136–137).

Interpretacja antyrealistyczna byłaby tu żenująco trywialna. Pewne jest nie to, że mamy ideę dowolnej idei, którą mamy. Ale pewne jest to, że jeśli myślimy o czymś jako o fakcie, to musimy zakładać, że ten fakt zachodzi realnie.

[Fakt-8]: Żadna słaba strona natury ludzkiej nie jest bardziej powszechna i nie uderza bardziej w oczy niż (...) łatwowierność. (...) Gdy przyjmujemy jakiś fakt na podstawie świadectwa innych ludzi, wiara nasza powstaje z tego samego źródła, jak nasze wnioski z przyczyn o skutkach (Hume, *Traktat I*, III, 9: 151).

Łatwowierność ujawnia się nie tylko w akceptacji tego, co ludzie mówią o swoich myślach, ale przede wszystkim w akceptacji tego, co mówią o świecie.

[Fakt-9]: Gdy umysł konstruuje jakieś rozumowanie dotyczące stanu faktycznego, który jest tylko prawdopodobny, to rzuca okiem wstecz (Hume, *Traktat I*, III, 12: 186).

[Fakt-10]: Argument, który opieramy na jakimś stanie faktycznym, jaki sobie przypominamy, ma moc przekonującą większą lub mniejszą, zależnie od tego, czy fakt jest niedawny, czy oddalony w czasie (Hume, *Traktat I*, III, 12: 190).

Pozornie tu też jest możliwa interpretacja realistyczna i antyrealistyczna, bo wspomnienia mogą dotyczyć myśli lub zdarzeń. Jednak Hume nie mówi tu o myślach. Szacowanie prawdopodobieństwa na podstawie przeszłych zdarzeń nie jest próbą oszacowania, jak prawdopodobne jest pojawienie się myśli o podobnym zdarzeniu w przyszłości, ale jest próbą ustalenia, jak prawdopodobne jest zjście podobnego zdarzenia w przyszłości.

[Fakt-11]: Póki przyjmujemy, iż nasze percepcje i ich przedmioty są tym samym, nigdy nie możemy wyprowadzić wniosku z istnienia jednego o istnieniu drugiego i nie możemy budować żadnego argumentu opierającego się na stosunku przyczyny do skutku, który jest jedynym stosunkiem, jaki może nam dać pewność, co się tyczy faktów (Hume, *Traktat I*, IV, 2: 253–254).

Tu sam Hume odróżnia percepcje od ich przedmiotów.

[Fakt-12]: Możemy zacząć od stwierdzenia, że trudność w naszej sprawie nie dotyczy faktów ani tego, czy umysł wyprowadza taki wniosek co do ciągłego istnienia jego percepcji, lecz tylko dotyczy sposobu, w jaki powstaje ten wniosek, i zasad, z których się go wyprowadza (Hume, *Traktat I*, IV, 2: 270).

Hume tu rozważa problem, jak to jest możliwe, że „przerwa w percepcji niekoniecznie pociąga za sobą przerwę w jej istnieniu” (tamże, wyżej). Ciągłość przypisuje stanom świata, a nie ich percepcjom, które są zawsze nieciągłe.

Pisze (tamże, niżej): „Jest też rzeczą pewną, że przyjmujemy, iż ta sama percepcja czy rzecz ma być ciągły i nieprzerwany, i że nie unicestwia go nasza nieobecność”. Choć więc, jak widzimy, używa zamiennie słów „percepcja” i „rzecz”, musi mieć na myśli rzecz, bo percepcje, jak sam stwierdza, są nieciągłe. Ciągłe jest tylko istnienie rzeczy.

Ostatni cytat – bardziej niż wcześniejsze – sugeruje, że Hume niekiedy dość chwiejnie posługiwał się pojęciem „faktu” i „rzeczy”. Mimo wszystko fragmenty [*Fakt-1*], [*Fakt-2*], [*Fakt-3*], [*Fakt-4*], [*Fakt-6*], [*Fakt-7*], [*Fakt-8*], [*Fakt-11*], [*Fakt-12*] nadają się wyłącznie do interpretacji „nowej”, natomiast fragmenty [*Fakt-5*], [*Fakt-9*], [*Fakt-10*] przynajmniej ją dopuszczają.

6

Nie ulega wątpliwości, że Hume głosił zarówno poglądy kojarzone ze „starą”, jak i z „nową” interpretacją. Można je albo przeciwstawiać sobie, zarzucając Hume’owi niespójność, albo można je tak rozumieć, by dało się je pogodzić. Uważam, że to drugie rozwiązanie jest lepsze, bo zarzuca Hume’owi mniejsza wadę przypisywaną bez dowodu. Pierwsze robi z niego nielogicznego filozofa; drugie tylko nie dość komunikatywnego autora.

To prawda, że Hume nigdzie nie zaproponował takiego rozumienia swej filozofii, przy którym rzeczywistość jest dwuwarstwowa. Ale przyjęcie tej hipotezy uwalnia jego myśl od niekonsekwencji. Na płytką część rzeczywistości składają się stwierdzone fakty, zaobserwowane przedmioty, odkryte prawidłowości. Wszystkie ustalenia dotyczące tej sfery mają charakter hipotetyczny, ale odnoszą się do realnego świata. Gdy okazują się trafne, opisują to, co realnie zachodzi w świecie. Powierzchniowy świat jest opisywany przez „nową” interpretację, czyli zgodnie z metodologią pozytywistyczną opierającą się na obserwacjach i kojarzeniu. Ta metoda nie pozwala na formułowanie ogólnych i koniecznych twierdzeń o rzeczywistości. Poprzestaje na rejestracji zaobserwowanych tendencji, lecz nadaje obserwacjom charakter realny, choć hipotetyczny.

Na głęboką warstwę rzeczywistości składają się prawa przyrody, siły naturalne, realnie oddziałujące przyczyny i zależne od nich skutki, związki konieczne i realnie występujące przypadki – o ile takie istnieją. Na temat tych zjawisk wypowiadać się może tylko wyobraźnia i jej przypuszczenia nie podlegają ani potwierdzeniu, ani zaprzeczeniu, są całkowicie dowolne. Głębokich praw rzeczywistości nie znamy i z pewnością nie jest w stanie odkryć ich rozum, który musi poprzestać na wiedzy zawartej w impresjach i ideach. Głęboka warstwa świata nie podlega ścisłemu opisowi i tu mają rację zwolennicy „starej” interpretacji, choć rzecznicy „nowej” interpretacji im nie przeczą i w tej sprawie mają to samo zdanie. Głęboka rzeczywistość jest niepoznawalna.

Odnieśmy to odróżnienie do poglądów, jakie Hume wypowiada na temat indukcji, działania sił przyrodniczych i ostatecznej substancji świata.

[*Indukcja*]: Gdyby zaś ktoś powiedział, że mamy bezpośrednie doświadczenie, że ta sama moc łączy się nadal z tą samą rzeczą, i że rzeczy podobne są obdarzone podobnymi mocami, to jeszcze raz postawiłbym pytanie, dlaczego na podstawie tego doświadczenia wyprowadzamy jakiegokolwiek konkluzje, które wychodzą poza przypadki minione, jakie mieliśmy byli w naszym doświadczeniu. Jeżeli odpowiecie na to pytanie w taki sam sposób jak poprzednio [czyli zakładając trwałe działanie jakichś mocy – J.H.], to odpowiedź wasza daje znów sposobność do nowego pytania tego samego rodzaju, i tak *ad infinitum*; co jasno dowodzi, że rozumowanie wasze nie miało właściwej podstawy (Hume, *Traktat* I, III, 6: 124).

Jak powszechnie przyjmuje się za Hume'em, nie wolno nam „wychodzić poza przypadki minione”. Indukcja pozwala nam domniemywać, jak wygląda świat w części nierozpoznanej, przy założeniu, że wolno nam zakładać, iż rządzą w niej te same prawa, co w części poznanej. Jeśli zatem widzieliśmy tysiąc czarnych kruków i mamy powód przypuszczać że kruki, których nie widzieliśmy, są takie same jak napotkane, to mamy prawo „domniemywać”, że wszystkie kruki są czarne. Jednak nie wolno nam twierdzić tego z intencją głoszenia powszechnej prawdy. Prowizoryczne opisy są wiarygodne, bo opierają się na impresjach opisujących ustalone fakty. Natomiast twierdzenia ogólne z nich wyprowadzone nie zasługują na uznanie, ponieważ bezzasadnie rozszerzają zakres stosowalności szczegółowych ustaleń. Ewentualne fakty ogólne należą do głębokiej rzeczywistości.

Coś podobnego możemy zauważyć też w przypadku działania sił. Nie da się ich obserwować, więc nie mogą być objęte interpretacją „nową”. Natomiast w interpretacji „starej” są jedynie zmyśleniami wyobraźni. W żadnym razie nie można ich uznać za poznawalne elementy świata, czyli należą do warstwy głębokiej.

[*Siły*]: Siły, jakimi operują ciała, są zupełnie nieznane. My postrzegamy tylko cechy tych ciał, które są dostępne zmysłom; a jakąż mamy rację, by myśleć, że te same siły będą zawsze związane z tymi samymi cechami dostępnymi zmysłom? (Hume, *Traktat*, „Streszczenie”: 489).

Przedmioty zewnętrzne możemy traktować albo jako ostateczne elementy rzeczywistości, niepoddające się dalszej analizie i dobrze opisywane przez naukę (to właśnie przyjmuje interpretacja „nowa”), albo możemy je traktować jako elementy świata dające się opisać w jakiejś metafizyce ujawniającej ich ukrytą naturę. Interpretacja „stara” słusznie podkreśla, że to jest zabieg nieracjonalny. Jednak różni filozofowie zakładali, że przedmioty fizyczne wypełnia materia lub że są one jedynie wiązkami cech albo że mają nieznaną charakter

substancjalny. Wszystko to były hipotezy niepotwierdzalne i nie powinno się ich było traktować jako wiarygodnych opisów świata. Odnosiły się bowiem do głębokiej, niepoznawalnej warstwy rzeczywistości. Tu „nowa” i „stara” interpretacja znów są zgodne, jak zawsze, gdy się wypowiadają o głębokiej warstwie świata.

[*Infuzja*]: Tak więc według tych filozofów każda rzecz pełna jest Boga. Nie zadowalając się zasadą, że nic bez jego woli nie istnieje, że nic nie posiada siły bez jego przyzwolenia, pozbawiają oni przyrodę i całe stworzenie wszelkiej w ogóle siły, by ich zawisłość od Bóstwa uczynić jeszcze widoczniejszą i bardziej bezpośrednią. Nie zważają na to, że teoria ta, zamiast podnosić, obniża dostojeństwo atrybutów, które tak bardzo chce czcić (Hume, *Badania*: 87) .

Wróćmy jeszcze na chwilę do fragmentów leżących u podstaw „starej” interpretacji. We fragmencie [*Niebiosa*] Hume mówi, że „rzeczy zewnętrzne stają się nam znane tylko poprzez te percepcje, jakie one wywołują”. Ponieważ to rzeczy stają się nam znane, a nie percepcje, interpretacja „nowa” jest tu absolutnie właściwa. Niebo jest dla nas obrazem błękitu nad głowami, dostrzeganym w słoneczny dzień, i niczym więcej. Ale to niebo tak właśnie postrzegamy, a nie impresję nieba. Impresja nieba jest percepcją odnoszącą się do nieba, i jeśli Hume to podkreśla, to dlatego, by wykazać, że o niebie nie wiemy nic więcej, niż ujawnia nam jego impresja, a nie dlatego, by stwierdzić, że niebo nie istnieje, a istnieje tylko jego impresja. We fragmencie [*Istnienie zewnętrzne*] Hume pisze, że „nawet nasz wzrok informuje nas o odległości rzeczy lub o ich, by tak rzec, zewnętrzności, nie bezpośrednio i nie bez pewnego rozumowania i doświadczenia”. Zatem znów podkreśla fakt, że wiedza o zewnętrznych przedmiotach pochodzi tylko z impresji. Ale do impresji się nie sprowadza, ponieważ angażuje rozumowanie i doświadczenie.

Fakty są więc ostateczną (choć powierzchowną) warstwą świata dostępną umysłowi. Umysł bada ją, opierając się na impresjach. Oczywiście nie wiemy, jak impresje powstają z faktów, ale nie wiemy tego w całkowitej zgodzie tak ze „starą”, jak i z „nową” interpretacją. „Stara” odrzuca cały świat realny. „Nowa” mówi, że związek faktów z impresjami należy do głębokiej warstwy rzeczywistości i dlatego jest niepoznawalny. I dodaje, że nie mamy powodów rozszerzać naszej ignorancji poza jej niezbędny zakres. Analiza przyczynowości, cudów i stanów faktycznych (czyli *matters of fact*) wskazuje, że Hume nie był epistemologicznym radykałem, nie twierdził, że nieuchronnym wynikiem badań filozoficznych jest sceptycyzm, i nie odrzucał istnienia świata realnego. Odrzucał jego głęboką część – może w istocie obszerną i ciekawą – i tylko ją uznawał za niepoznawalną.

Bibliografia

- Copleston SJ, Frederick (1962), *A History of Philosophy*, New Revised Edition in 15 volumes, Vol. 5, Part II: *Modern Philosophy: Berkeley to Hume*, New York: Image Books.
- Hume, Dawid (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: PWN.
- Hume, Dawid (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Kołąkowski, Leszek (1966), *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Koła Wiedeńskiego)*, Warszawa: PWN.
- Robinson, Wade L. (1976), „Hume's Ontological Commitments”, „The Philosophical Quarterly”, Vol. 26, No. 102, Hume Bicentenary Issue (Jan.), s. 39–47.
- Russell, Bertrand (2000), *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubińska, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Strawson, Galen (1989), *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford: Clarendon Press.
- Winkler, Kenneth P. (1991), „The New Hume”, „The Philosophical Review”, Vol. 100, No. 4 (Oct.), s. 541–579.

Streszczenie

Tradycyjna interpretacja Hume'a przedstawia go jako sceptyka i fenomenalistę, niemalże solipsystę. Widać to np. w opiniach Bertranda Russella i Leszka Kołąkowskiego na temat filozofii Hume'a. Inni autorzy są jednak zdania, że Hume wypowiadał niekiedy poglądy zdecydowanie realistyczne. Trudno je pogodzić z interpretacją idealistyczną. Autor próbuje usunąć tę rozbieżność i argumentuje, że Hume opisywał dwie warstwy świata zewnętrznego, powierzchnię, która poddaje się obserwacji, zawarta jest w impresjach i wyrażana w przekonaniach, oraz głębszą, zamkniętą przed umysłem, która nie poddaje się obserwacji i może być jedynie przedmiotem domysłów snutych przez wyobraźnię. Zwrot *matters of fact* używany jest tylko w odniesieniu do tej pierwszej, a ponieważ występuje w tekstach Hume'a dość często, może być uznany za argument na rzecz zaproponowanego odczytania.