

D a m i a n L e s z c z y Ń s k i

Antynaturalizm Hume’a

Słowa kluczowe: *Hume, naturalizm, antynaturalizm, epistemologia, sceptycyzm, zdrowy rozsądek*

Od czasu słynnego eseju Kempa Smitha z początków XX w. przyjęło się widzieć w filozofii Hume’a nie tylko sceptycyzm czy antyrealizm, ale przede wszystkim naturalizm. Opinia ta tak głęboko wrosła we współczesną kulturę filozoficzną, że wiele z popularnych opracowań określa Hume’a wprost jako ojca bądź prekursora współczesnego naturalizmu i obrońcę „naukowego światopoglądu”. Poglądy takie wzmacniane są przez interpretację poglądów Hume’a na religię jako wyrazu agnostycyzmu czy ateizmu, które uważane są za jeden z istotnych punktów współczesnego naturalizmu. Powszechność i pewna bezproblemowość takiego ujęcia powinna wzbudzić wątpliwości: czy rzeczywiście Hume’a można uznać za sojusznika programu naturalistycznego? Czy jego ujęcie ludzkiego rozumu, możliwości poznania, zadań nauki i filozofii uprawnia do formułowania takich wniosków? Proponuję skonfrontować współczesny obraz Hume’a-naturalisty z jego poglądami epistemologicznymi, jego wizją filozofii oraz działalności naukowej, a następnie sprawdzić, jak to „standardowe” ujęcie ma się do oryginału.

Czym jest naturalizm?

Aby stwierdzić, czy Hume jest naturalistą, trzeba najpierw w miarę precyzyjnie określić, kim jest naturalista i czym jest naturalizm. Naturalizm współcześnie często definiuje się jako zalecenie, aby przyjmować jedynie „naturalne” wyjaśnienia i brać pod uwagę tylko zjawiska dostępne za pomocą „naturalnych” środków poznawczych. Jednakże takie wyjaśnienie (noszące zresztą cechy błędu *idem per idem*, a nawet *ignotum per ignotum*) nic nam w gruncie rzeczy

nie jest w stanie powiedzieć, dopóki nie rozwiążemy kwestii, co to są „naturalne” wyjaśnienia i środki poznawcze, i czym różnią się od „nienaturalnych”. Również odwoływanie się w tym kontekście do terminów „zwykły”, „przyrodzony”, „codzienny” (np. Woleński za Luperem podaje jako jedną z cech naturalizmu „zaufanie do naszych zwykłych czynności poznawczych”)¹ nie jest w stanie poszerzyć naszej wiedzy pod tym względem, gdyż wszystko to są jedynie synonimy terminu „naturalny”. Tym, czego w takiej sytuacji potrzebujemy, jest nieanalityczne określenie tego, co „naturalne”, „zwykłe”, „przyrodzone”².

Najprostsze rozwiązanie polegałoby na uznaniu, że naturalne (przyrodzone, zwykłe itp.) wyjaśnienia to te, które zgodne są ze zdrowym rozsądkiem. Pojawia się tu wszakże problem polegający na tym, że zdrowy rozsądek, myślenie potoczne, oparte na codziennych doświadczeniach, często jest omyłne – w czasach nowożytnych zwrócili na to uwagę przede wszystkim Kartezjusz w *Medytacjach* oraz Galileusz w *Dialogu o dwóch najważniejszych systemach świata*. Potoczne wyobrażenia na temat świata, kosmosu, przyrody, jej struktury i rządzących nią praw bywają naiwne i błędne, a często oparte są na przesadach i niepotwierdzonych domysłach. Również język, w którym wyrażany jest potoczny obraz świata, może wprowadzać nas w błąd, mówimy wszak, że „słońce wschodzi”, że „czas mija”. Ponadto ontologia świata zdroworozsądkowego jest złożona z takich obiektów, jak stoły, krzesła, ich kolory i kształty, co do których obiektywnego istnienia można mieć – jak sugerował Eddington – pewne wątpliwości. Co najważniejsze, myślenie potoczne nie wyklucza wcale istnienia „cudów” czy tego, co współczesny naturalizm skądinąd wyklucza jako właśnie „nadmaturalne” bądź „nienaturalne” – pastuszkowie doświadczający objawień Matki Boskiej nie dysponowali niczym więcej niż potocznymi świadectwami na rzecz swoich przeżyć; dla nich dowodem na *esse* było codzienne *percipi*, i pod tym względem nie odbiegali od owych „prostycho” ludzi, na których – w celu uprawomocnienia immaterializmu – powoływał się Berkeley.

Uznanie zdrowego rozsądku za kryterium naturalności jest więc nieco ryzykowne, zarówno z podanych wyżej powodów, jak też z tego względu, że sama kategoria „zdrowy rozsądek” jest notorycznie niejasna i wieloznaczna,

¹ Por. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2007, s. 58.

² Bywa też, że naturalizm charakteryzuje się jako pogląd mówiący, że istnieje tylko przyroda bądź materia, określenia takie jednak też niewiele mówią, dopóki nie wyjaśni się terminów „przyroda” i „materia”; natomiast definiowanie naturalizmu negatywnie, jako poglądu przeczącego istnieniu Boga, jest zbyt wąskie, gdyż na ogólnym poziomie pokrywa się z ateizmem, a można podejrzewać, że nie każdy naturalista musi być ateistą, podobnie jak nie każdy ateista musi być naturalistą (wbrew temu, co sugeruje np. Plantinga). W tym ostatnim wypadku przykładem może być ateistyczny nadnaturalizm H.P. Lovecrafta.

tak więc opieranie na niej naszego rozumienia terminu „naturalizm” nie byłoby poznawczo owocne. Gdyby zaś z kolei przyjąć jakąś, choćby i konwencjonalną definicję zdrowego rozsądku, a następnie określić naturalizm jako pogląd, który uznaje za kryterium rozstrzygające w tych czy innych kwestiach ów zdrowy rozsądek, mogłoby okazać się, iż po prostu stosujemy oba określenia – zdrowy rozsądek i naturalizm – zamiennie, w związku z czym nie byłoby powodu, aby mnożyć byty pojęciowe i nazywać postawę zdroworozsądkową „naturalistyczną”.

Można jednak przyjąć inne rozwiązanie, oferujące – przynajmniej z ogólnej perspektywy – dużo większe korzyści. Można za kryterium „naturalności” przyjąć naukę – wiedzę naukową, naukowy obraz świata itp. Nie jest to zwykle uściślenie kryterium zdroworozsądkowego, albowiem relacje między nauką a myśleniem potocznym są złożone i niejednorodne: można znaleźć argumenty za twierdzeniem, że nauka jest jedynie rozwinięciem i uściśleniem postawy zdroworozsądkowej (w różnej postaci formułowali taką tezę m.in. E. Meyerson, P. Duhem i W.V.O. Quine), ale da się też pokazać – choćby na przykładzie paradoksów wynikających z mechaniki kwantowej – że stanowi jej zaprzeczenie (i tak twierdzili np. G. Bachelard, A. Koyré czy, w pewnej mierze, późny Husserl). Zresztą obie tezy się nie wykluczają, o czym świadczy znana uwaga B. Russella o tym, że zdrowy rozsądek prowadzi do fizyki, która następnie go podważa.

Nie wnikając głębiej w relacje między nauką a zdrowym rozsądkiem, można postawić tezę, że współczesny naturalizm, w celu określenia tego, co „naturalne”, „przyrodzone” bądź „zwykłe” – a także, aby wyjaśnić takie pojęcia, jak „przyroda”, „materia”, „świat” – odwołuje się do kryteriów czerpanych z nauki czy konstruowanych w oparciu o szeroko rozumianą naukę. Co prawda, naturalizm może odwoływać się do kryteriów zdroworozsądkowych (zwłaszcza, że myśl potoczna nie kształtuje się bez związku z dokonaniem naukowymi), niemniej jednak za miarodajne i ostatecznie rozstrzygające uznaje wyłącznie kryterium naukowe (w sytuacji konfliktu między nauką a zdrowym rozsądkiem wygrywa nauka). Owo kryterium wymaga dodatkowego uściślenia, naturalista nie odwołuje się bowiem do wszystkich nauk, lecz jedynie do nauk przyrodniczych (a więc do nauki w sensie angielskiego słowa *science*), stosujących metody matematyczno-eksperymentalne; z nauk społecznych czy humanistycznych byłby w stanie zaakceptować jako możliwy punkt odniesienia jedynie te, których metody zbliżone są do tych pierwszych.

Odwołanie się do nauki (a dokładnie – aktualnych teorii nauk przyrodniczych) pozwala stworzyć kryterium dla: (a) tego, co może być uznane za „naturalne” zjawisko; (b) tego, co może uchodzić za „naturalne” wyjaśnienia. Odpowiada to dwóm głównym poziomom, na których formułowana jest teza naturalizmu: ontologicznemu i metodologicznemu. Teza naturalizmu sformu-

lowana w wersji ontologicznej głosi, że za istniejące możemy uznać jedynie te byty, o których mówią aktualne teorie naukowe; innymi słowy, nauki dostarczają kryteriów istnienia oraz określają sposoby istnienia³. Naturalizm w wersji metodologicznej twierdzi zaś, że można brać pod uwagę rezultaty jedynie tych badań, które to badania zgodne są z naukowymi regułami metodologicznej poprawności; znaczy to, że nauki dostarczają kryteriów dla oceny wartości i poprawności naszego poznania. Nie będą tu wnikał w relacje między tymi dwoma poziomami naturalizmu, można tylko zauważyć, że uznanie naturalizmu w wersji ontologicznej pociąga za sobą akceptację naturalizmu metodologicznego, natomiast w drugą stronę, jak się zdaje, tego rodzaju konsekwencja nie musi zachodzić⁴.

Czy Hume był naturalistą?

Przyjmując powyższą definicję naturalizmu, można zastanowić się, czy poglądy Hume'a dałoby się podciągnąć pod naturalizm w obu podanych znaczeniach bądź choćby w jednym z nich. Pytanie to wymaga uściślenia, albowiem – jak nietrudno dostrzec – w sytuacji, w której kluczowe dla naturalizmu pojęcie natury (a także inne pojęcia – przyrody, materii itp.) konstruowane jest w oparciu o aktualny stan badań naukowych, ten zaś, jak wiadomo, jest zmienny, podobnie zresztą jak rozumienie tego, co naukowe, samo pojęcie naturalizmu okazuje się historycznie relatywne (pomijam tu jego względność kulturową).

³ Istnienie rozumiane jest zazwyczaj jako istnienie realne, a więc niezależne od podmiotu poznającego i jego wyobrażeń, choć są nauki badające byty istniejące inaczej niż realnie w tym ogólnym sensie (np. twory intencjonalne, stany mentalne itp.).

⁴ Por. na temat tych dwóch wymiarów naturalizmu Y. Rally, *Ontological Naturalism*, „Pacific Philosophical Quarterly” 86 (2), 2005, s. 284–294; F.F. Schmitt, *Naturalism*, (w:) J. Kim, E. Sosa, G.S. Rosenkrantz (red.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford 2009, s. 435–437. Należy tu zwrócić uwagę na dwie istotne kwestie. Po pierwsze, naturalizm jest poglądem filozoficznym, nie naukowym (teoria naturalizmu nie jest teorią ani z zakresu nauk przyrodniczych, ani nauk społecznych; „świadomy” naturalizm jest stanowiskiem filozoficznym, „nieświadomy” – światopoglądowym czy ideologicznym w szerokim sensie tego słowa bądź w sensie „ideologii naukowej”, o której pisał Canguilhem). Z tego względu nauka, do której odwołuje się jako do kryterium, jest raczej pewną filozoficzną koncepcją nauki, często uproszczoną i zakorzenioną w jakiejś epistemologii – wydaje się, że dziś wśród naturalistów (świadomych i nieświadomych) nadal przeważa pozytywistyczne ujęcie nauki. Dlatego też, przy bliższym badaniu, może okazać się, że kryteria, których używają w dyskusjach naturaliści, faktycznie są filozoficznymi kryteriami wyprowadzonymi z filozoficznej interpretacji nauki. Prawdopodobnie zresztą nie może być inaczej, gdyż kwestie istnienia i metody nie są problemami naukowymi. Po drugie, co w pewnej mierze wiąże się z pierwszym, w świetle kryterium ontologicznego dyskusyjne mogą okazać się próby definiowania „natury” w kategoriach zjawisk zachodzących w przestrzeni i czasie, współczesna fizyka bowiem również stawia pytanie o to, co istnieje poza tradycyjną czterowymiarową czasoprzestrzenią, w podobny zresztą sposób jak pewne teorie fizyczne pod koniec XIX wieku, których entuzjastą byli tacy przyrodniecy jak J.K.F. Zöllner czy G.Th. Fechner.

Należałoby więc powyższe pytanie rozbić na dwa: po pierwsze, czy Hume był naturalistą wedle dzisiejszych standardów naukowości i w świetle dzisiejszych teorii; po drugie, czy Hume był naturalistą wedle standardów i teorii naukowych swojego czasu.

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest banalna. Jeśli przyjmiemy, że naturalista musi opierać swój ontologiczny i metodologiczny światopogląd na aktualnym stanie nauki i aktualnym rozumieniu naukowości, oczywiste jest, że Hume nie mógł być naturalistą w dzisiejszym sensie tego słowa, ponieważ nie mógł odnieść się ani do dzisiejszych teorii, ani dzisiejszych standardów. Oczywiście mógłby odnosić się do teorii i standardów, które nie były identyczne z obecnymi, ale stanowiły ich prefigurację czy antycypację, w takiej sytuacji można byłoby zastanawiać się nad kwalifikacją Hume'a jako naturalisty z uwagi na fakt, iż hołdował on temu samemu ideałowi nauki (w sensie Amsterdamskiego) czy paradygmata (w szerokim znaczeniu), który obowiązuje dziś. Jednak również ten słabszy warunek nie zostaje w dziele Hume'a spełniony. Jego wyobrażenie o metodologii naukowej jest istotnie odmienne od współczesnego, w gruncie rzeczy jest mu bliżej do Bacona niż współczesnych metodologów takich jak Hempel, Nagel, Popper czy Lakatos, a jego wyrazy uznania dla Newtona są dwuznaczne i wymagają głębszego wyjaśnienia. Hume odwołuje się do doświadczenia, ale zarazem – podobnie jak Bacon – oddziela matematykę od badań przyrodniczych, uważając ją za co najwyżej narzędzie porządkowania indywidualnych i konkretnych obserwacji i prezentowania uogólnień (których sam status, w świetle jego doktryny, jest wątpliwy). To baconowskie zaufanie do doświadczenia łączy się z berkeleyowską nieufnością w stosunku do pojęć abstrakcyjnych i ogólnych, której niejednokrotnie daje wyraz⁵. Co najważniejsze, za podstawową naukę uważa filozoficzną naukę o człowieku, której podlegać miałyby zarówno matematyka, jak i filozofia naturalna (czyli fizyka w dzisiejszym rozumieniu) oraz religia naturalna, nie mówiąc już o innych naukach praktycznych⁶. Słowem – Hume'a wyobrażenia o nauce i metodzie naukowej były odmienne od naszych, dlatego też nie mógł on postulować kryterium istnienia i kryterium poprawności metodologicznej takiego, jakie proponuje współczesny naturalizm⁷.

⁵ Por. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 101–110; a także analizy pojęcia przestrzeni, s. 137 i n.

⁶ Por. tamże, s. 78–79.

⁷ Trzeba zaznaczyć, że nawet jeśli współczesny naturalizm opiera się na nieco archaicznym, pozytywistycznym obrazie nauki, to i tak wyobrażenia te różnią się od wizji Hume'a (i z tego względu niekoniecznie trzeba uważać go za prekursora pozytywizmu, jak proponuje np. Leszek Kołakowski, a z pewnością trudno przypisywać mu tego rodzaju zamiary, jakie kierowały Comte'em czy przedstawicielami Koła Wiedeńskiego, niezależnie od uwagi, jaką cieszył się wśród tych ostatnich).

W takiej sytuacji bardziej interesujące wydaje się drugie pytanie: czy Hume był naturalistą wedle standardów i teorii naukowych swojego czasu? Odpowiedź na to pytanie jest złożona, jednak nie dlatego, że nie można jej udzielić w jednoznaczny sposób, lecz z tego względu, iż istnieje co najmniej kilka istotnych argumentów przemawiających za tym, że Hume odrzucał postawę naturalistyczną. Zaczniemy od metodologicznego poziomu naturalizmu, a więc próby skonstruowania kryterium poprawnego poznania w oparciu o metody badawcze nauk realnych, w szczególności nauk przyrodniczych.

(1) Przede wszystkim, wedle Hume'a, nauki realne nie mogą dostarczać wzorców poprawnych działań poznawczych dlatego, że – o czym była już mowa – same zależne są od filozofii, a dokładnie od filozoficznej nauki o człowieku (której poprawnym wykładem ma być dzieło samego Hume'a). Dla Hume'a jasne jest to, co umyka wielu współczesnym obrońcom metodologicznego naturalizmu, że problem metody jest problemem epistemologicznym, a więc filozoficznym, a zatem to filozofia może dostarczać kryteriów poprawności poznawczej, a nie nauka (której skądinąd problem ten nie interesuje). Gdyby filozofia czerpała wzorec tej metody z nauk realnych, popadłaby w *petitio principii*. Słynne zdanie kończące *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, w którym mowa o paleniu książek, jest twierdzeniem filozoficznym określającym warunki poprawnej i wartościowej metody poznawczej. Reguły formułowania sądów przyczynowo-skutkowych z II księgi *Traktatu* również mają charakter wniosków z filozoficznych (epistemologicznych) analiz władz poznawczych, a nie są powieleniem czy parafrazą metod stosowanych w naukach realnych (choć, jak zauważano, część z nich przypomina Newtonowskie „reguły studiowania filozofii naturalnej”, podane na początku III księgi *Principiów*).

(2) Powyższy zarzut nie jest wszakże tak istotny, jak kolejny. Otóż proponowana przez Hume'a wizja nauki, jej metod i celu jest odmienna od obowiązującego w jego czasach paradygmatu wyznaczonego przez idee Galileusza, Kartezjusza, a przede wszystkim Newtona. Newton, tak jak wcześniej Galileusz, pragnie dotrzeć do „ukrytych” za światem fenomenalnym, niedostrzegalnych na poziomie potocznym fundamentów rzeczywistości (o czym pisze w *Scholium*), które ujmuje za pomocą ogólnych abstrakcyjnych pojęć czasu, przestrzeni i masy. Jego myślenie wyznaczone jest przez platonizm i pitagoreizm, które, jak wielokrotnie pokazywano, stanowią istotną filozoficzną podstawę nowożytnego paradygmatu naukowego⁸. Nauka Newtona ma ambicje spekulatywne i metafizyczne, pragnie podać ostateczne i w gruncie rzeczy mechanistyczne wyjaśnienia rzeczywistości. Wbrew sugestiom samego Newtona (*hypoteses non fingo*), ma ona dotrzeć do ostatecznych elementów bytu – Newton jest racjonalistą, a jego empiryzm jest raczej deklaracyjny.

⁸ Por. przede wszystkim. A. Koyré, *Newtonian Studies*, London 1965.

Hume zaś, przeciwnie, uważa, iż odpowiedzialna i wiarygodna nauka powinna ograniczyć się jedynie do tego, co dane, do tego, jak się rzeczy jawią – a więc do indywidualnych i konkretnych wrażeń. „Nigdy nie było moją intencją” – pisze Hume, formułując swoje metodologiczne *credo* – „przeniknąć naturę ciał lub wyjaśnić tajne przyczyny ich działań. Nie tylko bowiem nie należy to do mego obecnego zamierzenia [tzn. stworzenia podstawowej filozoficznej nauki o człowieku – D.L.], lecz obawiam się też, iż takie przedsięwzięcie wychodzi poza zasięg ludzkiego rozumu i że my nigdy nie możemy mieć roszczeń do tego, iż znamy ciało inaczej niż przez te zewnętrzne własności, jakie ukazują się zmysłom”⁹. Czyli – wszelka wiedza fizyczna musi być ostatecznie wiedzą o tym, co fenomenalnie dostępne podmiotowi poznającemu. Podstawowa wskazówka metodologiczna polega więc na niewykraczaniu poza to, co dane. „Póki nasze rozważania ograniczymy do tego, jak rzeczy *ukazują* się naszym zmysłom i nie wchodzimy w rozważania dotyczące rzeczywistej [*real*] ich natury, nie grożą nam [...] trudności i żadne zagadnienie nie może nam sprawić kłopotu [...]. Jeżeli badaniem naszym sięgniemy poza to, jak ukazują się rzeczy naszym zmysłom, to obawiam się, że większość naszych wniosków będzie pełna sceptycyzmu i niepewności”¹⁰. I tutaj Hume odnosi się do Newtona: „Jeśli filozofię Newtona rozumieć należy, to okaże się, że nie stwierdza ona nic więcej”¹¹. Co to znaczy „rozumieć należy”? To znaczy w sposób ograniczony do opisu indywidualnych zjawisk, pozbawiony roszczeń do wiedzy o ostatecznych i ukrytych przyczynach, do rozstrzygania o istnieniu bądź nieistnieniu – a więc pozbawiony tych wszystkich cech, których naturalista poszukuje w nauce i które nauka często sama sobie przypisuje. Ten sprzeciw Hume'a wobec obowiązującego paradygmatu naukowego został zresztą dostrzeżony przez komentatorów jego prac; Eric Schliesser pisze np., przy okazji analiz Hume'owskiej interpretacji optyki Newtona, że „podejście Hume'a pokazuje, iż był on naturalistą w mniejszym stopniu, niż się powszechnie sądzi”¹². Wyjaśnienia rzeczywistości za pomocą ukrytych czynników bądź odwołujące się do pojęć abstrakcyjnych uznaje Hume za wyraz tej samej błędnej metafizyki, jaką proponowała scholastyka. Płyne stąd wniosek, że o ile nauki realne roszczą sobie prawo do wykraczania poza ograniczony obszar danych, porzucając niezbędny w tym miejscu sceptycyzm, okazują się zbyt spekulatywne, aby móc stanowić wzór postępowania badawczego. Rolą filozofii nie jest tworzenie epistemologii sankcjonującej te ambicje, lecz

⁹ D. Hume, *Traktat*, s. 146.

¹⁰ Tamże, s. 147.

¹¹ Tamże.

¹² E. Schliesser, *Hume's Missing Shade of Blue Reconsidered from a Newtonian Perspective*, „Journal of Scottish Philosophy” 2004, vol. 2 (2), s. 164.

raczej ich studzenie poprzez wskazanie na ograniczenia i niepewność ludzkiego poznania.

(3) Przekonanie, że Hume mógłby być w swej filozofii zwolennikiem jakiejś „metody naukowej” w ówczesnym czy współczesnym tego słowa znaczeniu, może wynikać stąd, iż on sam wielokrotnie pisze o konieczności oparcia wiedzy na „doświadczeniu” i „eksperymentcie”, te ostatnie zaś – przynajmniej w pozytywistycznej interpretacji – uchodzą za punkt wyjścia badań naukowych, w bardziej wyrafinowanych interpretacjach zaś co najmniej za sposoby weryfikacji czy falsyfikacji hipotez. Mamy tu wszakże jedynie do czynienia z bardzo powierzchownym podobieństwem terminologicznym, za którym nie idą zbieżności metodologiczne. Hume’owskie pojęcia „doświadczenia” i „eksperymentu” mają niewiele wspólnego ze sposobem ich rozumienia w matematycznym przyrodoznawstwie. Hume’a od Newtona dzieli mniej więcej tyle, ile Bacona od Galileusza, różnica polega zaś jedynie na tym, że Hume jest dużo lepszym filozofem niż Bacon. Jeśli przyjrzymy się przykładom Hume’owskich „eksperymentów” (zwłaszcza z rozdziału 2, części II, księgi II *Traktatu*), zdamy sobie sprawę, iż autorowi chodzi tu o zdroworozsądkowe obserwacje bądź proste eksperymenty myślowe, oparte przede wszystkim na introspekcji oraz analizie procesów kojarzenia i budowania idei czy wyobrażeń. Te metody nie zostały zaczerpnięte z ówczesnych nauk przyrodniczych i są raczej im obce, choć sam Hume zdaje się sądzić, iż owe nauki powinny sięgać do takich właśnie prostych doświadczeń, aby uchronić się przed spekulacją i sceptycyzmem.

Podsumowując: Hume nie sądzi, iżby nauki realne (przyrodnicze) dostarczały jedynego wzorca poprawnej metody poznawczej. Przeciwnie, uważa, że to jego filozofia mogłaby naukom takiego wzorca dostarczyć, ograniczając to, co stanowi o ich specyfice i (w sumie) płodności, a więc roszczenie do opisywania obiektywnej i realnie istniejącej rzeczywistości, leżącej u podstaw tego, co dane na poziomie zdroworozsądkowym. Hume nie może zostać więc uznany za metodologicznego naturalistę w omawianym tu sensie, a skoro tak, to tym bardziej trudno go uznać za naturalistę ontologicznego. Ponieważ jednak w jego pismach można znaleźć dodatkowe argumenty przeciwko temu ostatniemu, warto się im przyjrzeć.

(1) Jak widzieliśmy, Hume odrzuca roszczenia nauk do orzekania o realnym istnieniu, uważając, iż, po pierwsze, leży to poza ich możliwościami poznawczymi, a po drugie, podejmowanie tych zagadnień nieuchronnie prowadzi do sceptycyzmu – nie umiarkowanego, lecz *totalnego*, jak go nazywa. Wynika stąd, iż odrzuca realistyczną interpretację teorii naukowych (i pojęć) w tym sensie, jakoby mówiły one o czymś, co istnieje niezależnie od przedmiotu poznającego i jego wyobrażeń. Nie proponuje przy tym wprost interpretacji antyrealistycznej (transcendentalnej czy konstruktywistycznej), lecz jest raczej

ontologicznym deflacionistą – po prostu usuwa zagadnienia realnego istnienia z obszaru badań naukowych. Skoro nauki przyrodnicze, ograniczone do opisu zjawisk, nie mogą formułować sądów o realnym istnieniu rzeczy, to nie mogą też dostarczać kryteriów takiego istnienia. Jest to niezgodne z ontologicznym naturalizmem, który – przynajmniej w nowożytnej postaci – przyjmuje niejako *a priori* realistyczną (zazwyczaj w formie reprezentacjonizmu) interpretację teorii i pojęć naukowych.

(2) Skoro jednak nauki przyrodnicze mają być podległe filozoficznej nauce o człowieku, to może w ramach tej nauki zostaje rozstrzygnięty problem realnego istnienia rzeczy niezależnie od naszych spostrzeżeń? Otóż, jak wiadomo, ta zasadnicza dla ontologicznego naturalizmu kwestia zostaje przez Hume'a rozwiązana w sposób sceptyczny. Pytanie o to, czy naszym wrażeniom odpowiada coś w świecie „zewnętrznym”, nie może zostać rozwiązane. Możemy mówić o istnieniu jedynie w odniesieniu do konkretnych przedmiotów naszych doświadczeń zmysłowych.

Wydaje się rzeczą oczywistą, że przyrodzony instynkt czy predyspozycja skłania człowieka do tego, by polegał na swych zmysłach, i że bez pomocy jakiegokolwiek rozumowania, a nawet niemal przed użyciem rozumu, zakładamy zawsze istnienie świata zewnętrznego, który nie jest zależny od naszego postrzegania, lecz który by istniał [...]. Ale ten powszechny i pierwotny pogląd każdego człowieka rychło burzy najskromniejsza już filozofia, która nas poucza, że umysłowi mogą być dane jedynie obrazy [...]. Czy percepcje zmysłowe są wywołane przez podobne do nich przedmioty zewnętrzne, jest to *quaestio facti*. Jak należy pytanie to rozstrzygnąć? Niewątpliwie na podstawie doświadczenia, tak jak wszystkie innego typu pytania. Ale tutaj doświadczenie milczy i milczeć musi. Umysłowi zawsze dane są tylko percepcje i niepodobna, by zdobyć miał jakieś doświadczenie co do ich związku z przedmiotami. Przypuszczenie, że taki związek istnieje, nie ma żadnego oparcia w rozumowaniu¹³.

Stanowisko to uderza w kolejny, obok realistycznej interpretacji teorii naukowych, element naturalizmu, a mianowicie założenie o istnieniu przyczynowej relacji między naszym poznaniem a rzeczywistością¹⁴.

(3) Wedle interpretacji Hume'a, nauki przyrodnicze dotyczą faktów, jednak w odniesieniu do świata faktów i realnego istnienia nie można mówić o jakiegokolwiek konieczności w tym sensie, iżby coś *a priori* było niemożliwe. „Cokolwiek *jest*, może *nie być*. Żadne zaprzeczenie faktu nie może prowadzić do sprzeczności. Nieistnienie każdego bez wyjątku bytu jest równie jasną i wyraźną ideą, jak jego istnienie. Zdanie stwierdzające, że ów byt nie istnieje,

¹³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 184–186.

¹⁴ Por. J. Woleński, *Epistemologia*, s. 59; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 43 i n.

choćby było fałszywe, jest równie zrozumiałe i jasne jak zdanie stwierdzające, że istnieje”¹⁵. W świecie faktów nie ma zatem rzeczy niemożliwych, a z tego, że coś jest, nie wynika ani że zawsze będzie, ani że coś innego musi również istnieć bądź nie istnieć. Z braku doświadczeń przedmiotów jakiegoś typu nie wynika, że przedmioty te z konieczności nie istnieją, podobnie jak z powszechnych ich doświadczeń nie wynika, że z konieczności będą nadal istnieć – zresztą istnieją jedynie jako przedmiot naszych wrażeń, nie zaś rzeczy niezależne od naszego umysłu. Z tego płynie wniosek, że nawet gdyby jakakolwiek nauka mogła dostarczyć kryterium istnienia choćby w ograniczonym tutaj sensie, to byłoby ono mało przydatne, sprowadzałoby się bowiem jedynie do zdania relacji z już dokonanych indywidualnych doświadczeń – nie można by go zasadnie uogólniać czy ekstrapolować.

(4) Przy tej okazji należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz. Hume powiada, iż twierdzenie, „że słońce jutro nie wzejdzie, jest zdaniem nie mniej zrozumiałym i nie bardziej w sobie sprzecznym niż twierdzenie, że wzejdzie”¹⁶. Można to interpretować jako odrzucenie typowej, przynajmniej dla pozytywistycznych wersji naturalizmu, justyfikacjonistycznej (weryfikacjonistycznej) teorii znaczenia. Przy czym Hume nie opowiadałby się tutaj – jako sceptyk – za teorią warunkowoprawdziwościową (i semantycznym realizmem), a jedynie dopuszczałby ją jako możliwość. To znaczy, dopuszczałby ontologię dużo bogatszą niż ta, którą sugeruje redukcjonistyczny naturalizm, zalecając ustalanie znaczeń terminów przez ich naukową weryfikację.

(5) Dochodzi tu kolejna kwestia. Otóż nauki o faktach proponują obraz świata rządzonego przez prawa przyczynowo-skutkowe, jednak – zdaniem Hume’a – skądinąd wiemy, iż praw tych nie można interpretować realistycznie, jako opisujących jakieś trwałe i konieczne związki między realnymi przedmiotami, gdyż opisują one jedynie nasze psychologiczne skłonności związane z kojarzeniem idei. Jest to kolejny argument za tym, że nasza wiedza – w tym wiedza naukowa – ma bardzo ograniczony charakter i nie pozwala na formułowanie sądów wykraczających poza aktualnie dostępne przedmioty doświadczenia, które oczywiście mogą przestać jako takie istnieć bądź zostać zastąpione przez inne, obecnie czy w ogóle dotąd niedoświadczone. Tak więc, „skoro nie umiemy podać zadowalającej racji, dla której po tysiącrotnym doświadczeniu wierzymy, że kamień upadnie, a ogień spali – czyż zdołamy kiedykolwiek uzasadnić pogląd, który mówiłby o początku światów lub o miejscu przyrody w wieczności?”¹⁷. Ale takie właśnie poglądy, zdaniem ontologicznego naturalisty, można uzasadnić w oparciu o dane dostarczane przez nauki. Jeśli przyj-

¹⁵ D. Hume, *Badania*, s. 198.

¹⁶ Tamże, s. 34.

¹⁷ Tamże, s. 197

miemy, że nauka nie jest w stanie i w ogóle nie może dostarczyć odpowiedzi na takie pytania, trudno znaleźć powód, aby budować na niej jakąś metafizykę; jeśli zaś można czerpać z niej wskazówki metodologiczne, to jedynie w formie sceptycznych zaleceń ograniczenia poznawczych aspiracji. W takiej jednak sytuacji nauka przestaje być dla naturalizmu zadowalającym punktem odniesienia.

(6) Często zwraca się uwagę na Hume'owską krytykę pojęcia jaźni jako podmiotu wrażeń, zapominając, iż krytyka ta jest elementem szerszej krytyki substancjalizmu, a jej uzupełnieniem jest odrzucenie istnienia materii w formie, w jakiej prezentowali ją metafizyczni materialści (w *Traktacie* materializm Spinozy nazywa Hume „ohydą koncepcją”)¹⁸. Nie rozwijając tego punktu, chcę tylko zauważyć, że broniąc tezy o naturalizmie Hume'a należałoby wyjaśnić, w jaki sposób naturalizm mógłby łączyć się z antymaterialistyczną metafizyką (a, jak sądzę, rozwiązanie w duchu monizmu neutralnego nie wchodziłoby tu w grę).

(7) Warto wspomnieć też o możliwości zastosowania argumentu znanego jako „gilotyna Hume'a”, zgodnie z którym niemożliwe jest wyprowadzenie sądów deontycznych (normatywnych) z deskryptywnych. Co prawda Hume stosuje argument ten do wypowiedzi z zakresu moralności, jednak można go uogólnić i zastosować do wszelkich wypowiedzi powinnościowych ufundowanych na sądach o faktach, również tych, które leżą u podstaw naturalizmu. Naturalizm bowiem swoje twierdzenie o konieczności przestrzegania naukowych kryteriów istnienia oraz naukowych norm poprawności metodologicznej opiera na fakcie, że nauki przyrodnicze aktualnie stanowią najbardziej skuteczny i wiarygodny model poznania w rozwiniętych społeczeństwach (można to interpretować socjologicznie, logicznie bądź konsekwencjonalistycznie, wskazując na relację nauki i postępu technicznego czy cywilizacyjnego). Gdyby uznać poszerzony Hume'owski argument przeciwko empirycznemu uzasadnianiu norm, wówczas mógłby zostać on rozciągnięty również na dyrektywy leżące u podstaw naturalizmu.

(8) Ostatni argument ma bardziej ogólny charakter. Otóż, jeśli przyjrzymy się Hume'owskiej krytyce racjonalizmu i metafizycznych spekulacji mających aspirację do wiedzy absolutnej czy choćby wykrycia fundamentów rzeczywistości, okaże się, iż atakuje on te cechy czy postawy, które można przypisać nie tylko filozofii o orientacji scholastycznej czy kartezjańskiej, ale też wszelkim programom – w tym redukcjonistycznym – starającym się podać jakieś ostateczne wyjaśnienia. Gdyby zgodzić się z tezą (głoszoną m.in. przez Plantingę), że współczesny naturalizm, zwłaszcza w metafizycznej czy ontologicznej wersji, jest rodzajem quasi-religii czy świeckiej eschatologii, wówczas argu-

¹⁸ Por. D. Hume, *Traktat*, s. 320.

menty Hume'a skierowane przeciw roszczeniom racjonalistycznej metafizyki oraz teologii naturalnej mogłyby zostać bez trudu zwrócone właśnie przeciwko naturalizmowi. Dla Hume'a bowiem ludzkie przedsięwzięcia poznawcze są wartościowe jedynie wtedy, gdy świadome są własnych ograniczeń, kiedy kieruje nimi rozsądny sceptycyzm, gdy nie zmierzają do wykrycia ostatecznych przyczyn, ukrytych zasad, świata rzeczy samych, kiedy wreszcie nie próbują racjonalnie czy empirycznie rozstrzygać kwestii istnienia Boga. Współczesny naturalizm zaś – przeciwnie – wierzy w naukę jako działalność poznawczą dostarczającą odpowiedzi na temat pierwszych przyczyn i dysponującą przynajmniej namiastką teorii ostatecznej, która jest ostatecznym celem poszukiwań (teoria wielkiego wybuchu, teoria ewolucji itp.). Co więcej, w duchu naturalistycznym formułuje się również ostateczne rozwiązania kwestii Boga (czego przykładem mogą prace Dawkinsa czy Dennetta, w których znajdujemy naturalistyczną obronę cudów – rzeczy nadzwyczajne są możliwe, o ile nie tworzy ich wyższa inteligencja, lecz przypadkowo działająca przyroda, np. posługując się mechanizmem doboru naturalnego). Oczywiście wielu naukowców zachowuje spory dystans wobec tego rodzaju roszczeń, przyjmując ograniczoną wizję możliwości nauk przyrodniczych, jednak to tylko świadczy o tym, że można być uczonym i zarazem nie być naturalistą. Sami naturaliści natomiast przyjmują maksymalistyczną wizję nauki, w której stanowi ona rodzaj wiedzy podstawowej i ostatecznej. Z tej perspektywy patrząc, sceptycyzm Hume'a wobec racjonalistycznych prób uzasadnienia religii (w duchu Newtona, proponowanych w *Dialogach o religii naturalnej* przez Kleantesa), a także wobec naukowych prób rozstrzygnięcia fundamentalnych kwestii egzystencjalnych i eschatologicznych, może bez trudu zostać skierowany przeciwko naturalizmowi jako fundamentalistycznej teorii metafizycznej.

Naturalizm zdroworozsądkowy vs. naturalizm naukowy

Jeśli powyższe analizy są poprawne, należałoby uznać, że Hume na różne sposoby odrzuca bądź nawet atakuje naturalizm szukający ostatecznego oparcia w nauce i traktujący ją jako punkt odniesienia dla ludzkiej wiedzy. Można jednak dojść do wniosku, że antynaturalizm ten nie jest konsekwentny, gdyż mimo odrzucenia absolutystycznych roszczeń nauki Hume zachowuje poglądy, które często kojarzone są z naturalizmem w szerokim czy potocznym rozumieniu. Z jednej strony bowiem odrzuca on ambicje nauki do poszukiwania ostatecznych i ukrytych przyczyn, nie przyjmując ani naukowego kryterium istnienia, ani naukowego kryterium poprawności poznawczej, z drugiej jednak proponuje jakąś systematyczną interpretację rzeczywistości (filozoficzną

naukę o człowieku), podkreśla wartość doświadczenia i eksperymentu, odwołuje się do „natury”, a ponadto kwestionuje nadnaturalne przyczyny (w krytyce cudów), przedstawia wątpliwości wobec religii i teologii, odrzucając spekulatywną filozofię (metafizykę). Jak zinterpretować taki kompleks poglądów? Można zastanawiać się, czy Hume, odrzucając naturalizm w naukowej postaci, nie zachowuje czasem innego rodzaju naturalizmu, bardziej „swojskiego”. Pisałem na początku, że współczesny naturalizm spór między zdrowym rozsądkiem a nauką rozstrzyga na korzyść nauki. Otóż można wysunąć hipotezę, że Hume w obliczu nauki o przesadnych roszczeniach (nauki niezgodnej z jego własną, ograniczoną wizją naukowości) rozstrzyga ów spór na korzyść zdrowego rozsądku, opowiadając się za ograniczonym, zdroworozsądkowym naturalizmem.

Tego rodzaju interpretację proponuje Howard O. Mounce w pracy *Hume's Naturalism*. Wychodzi on od krytycznej analizy klasycznej interpretacji Kempa Smitha, który starał się wykazać, że – wbrew tradycyjnym opiniom, ukształtowanym pod wpływem oceny dorobku Hume'a dokonanej przez Thomasa Reida – Hume nie był radykalnym empirystą i kontynuatorem Berkeleya, podważającym istnienie świata zewnętrznego, ale raczej naturalistą, i to w tym stylu, w jakim rozumieli naturalizm sam Reid i inni przedstawiciele szkockiego oświecenia. Mounce na ogólnym poziomie akceptuje interpretację Kempa Smitha, jednak dostrzega w niej dwa istotne błędy, które zaważają na poprawnym rozumieniu dzieła Hume'a. Pierwszy dotyczy relacji między „szkockim” pojmowaniem empiryzmu i naturalizmu – i kwestia ta nie będzie nas tutaj interesować. Bardziej istotny jest drugi błąd. Chodzi o to, że Kemp Smith, przypisując Hume'owi naturalizm, nie rozróżnia dwóch, nie tylko odmiennych, ale wykluczających się jego typów: naturalizmu naukowego, o pozytywistycznej genezie i ateistycznym nastawieniu, głoszącego metafizyczne tezy o tym, co istnieje (jest on zbieżny z naturalizmem omówionym na początku tego artykułu), oraz „szkockiego” zdroworozsądkowego naturalizmu o epistemologicznym charakterze, który nie wyklucza teizmu. Mounce charakteryzuje zdroworozsądkowy naturalizm jako doktrynę, która przyjmuje, że „źródło naszej wiedzy nie leży w naszym doświadczeniu czy rozumowaniu, lecz w naszych relacjach do świata, które w dużej części wykraczają poza naszą wiedzę. Relacje te ujawniają się w zdolnościach, postawach i przekonaniach, które nie wywodzą się z doświadczenia i rozumowania. Rozumowanie jest przekonujące, a doświadczenie zrozumiałe jedynie w tej mierze, w jakiej zakładają one te zdolności, postawy i przekonania”¹⁹.

Pogląd ten pod pewnymi względami przypomina rozwiązanie Kanta (na co zresztą Mounce wskazuje), z tym, że zamiast apriorycznych form naoczności

¹⁹ H.O. Mounce, *Hume's Naturalism*, London–New York 2002, s. 8.

i systemu kategorii warunkiem możliwości naszego poznania są podstawowe pojęcia zdrowego rozsądku, których źródłem nie jest transcendentna świadomość, ale otaczający nas świat²⁰. Tego rodzaju pogląd, zdaniem Mounce'a, nie może być ani utożsamiony z naturalizmem naukowym, ani z niego wyprowadzony – jest raczej jego przeciwieństwem.

Naukowy naturalizm jest wyrazem sofistycznego przekonania, że człowiek jest miarą wszechrzeczy; szkocki naturalizm przeczy temu pogładowi, upatrując miary w naturze, nie w człowieku. Pierwszy naturalizm cechuje się bezgranicznym zaufaniem do ludzkiego rozumu i doświadczenia, drugi – świadomością ich nieuniknionych granic. Pierwszy zakłada, że miarą przekonañ jest rozum, drugi – że rozum opiera się ostatecznie na przekonaniach. Pierwszy przyjmuje, że cały wszechświat da się poznać w oparciu o znane kategorie; drugi, że nasze kategorie opierają się na przyczynach, które wykraczają zarówno poza te kategorie, jak i nas samych. Dla pierwszego wszechświat jest jedynie poszerzeniem tego, co już znane, dla drugiego jest ostatecznie czymś tajemniczym. Pierwszy pogląd jest w duchu świecki, drugi – religijny²¹.

Zdaniem Mounce'a, istotne fragmenty dzieła Hume'a wskazują na to, że odrzucał on naturalizm w wersji naukowej, a więc pogląd traktujący naukę jako kryterium ontologiczne i metodologiczne. Interpretację taką uważam za słuszną i zgadza się ona z tym, co przedstawiłem wcześniej, choć argumentacja Mounce'a wychodzi z nieco innego punktu widzenia niż moja i ma bardziej historyczny niż systematyczny charakter²². Sądzę jednak, że odrzucenie naukowego naturalizmu nie musi być interpretowane jako bezwarunkowa akceptacja naturalizmu w wersji zdroworozsądkowej, proponowanej przez przedstawicieli szkockiego Oświecenia (zresztą ci ostatni, np. Reid, nie uważali Hume'a za „swojego”; Reid cenił jego poglądy tylko dlatego, że sądził, iż Hume otwarcie ukazał bankructwo inspirowanego kartezjańskim dualizmem i teorią idei empiryzmu). Powstaje więc pytanie: czy Hume był zdroworozsądkowym naturalistą w stylu „szkockim”? Kemp Smith uważał, że poglądy Hume'a wyznaczone są przez alternatywę: albo empirystyczny sceptycyzm, albo naturalizm; Mounce uściśla drugi człon tej alternatywy: albo naturalizm naukowy, albo zdroworozsądkowy. Moim zdaniem – jest tu trzecie wyjście.

Kluczową kwestią dla interpretacji bronionej przez Mounce'a jest sposób rozumienia Hume'owskiego sceptycyzmu, który należałoby jakoś zneutralizować, wykazując, iż odgrywa on destrukcyjną rolę co najwyżej w ramach

²⁰ Można potraktować to jako znaturalizowany kantyzm w duchu Friesa.

²¹ H.O. Mounce, *Hume's Naturalism*, s. 9.

²² Mounce skupia się na wykazaniu, że względna sympatia Hume'a do Newtona wynikała jedynie stąd, że sądził on, iż Newton skutecznie ograniczył nadmierne roszczenia kartezjańskiego mechanicyzmu, który pragnął dostarczać ostatecznych wyjaśnień rzeczywistości. Por. tamże, s. 10.

obecnego u Hume'a dziedzictwa empirystycznego (uderzając w metafizyczny naukowy naturalizm), ale nie podważa obecnej w jego myśli postawy zdroworozsądkowej. Krótko mówiąc, trzeba by wykazać, że ostatnim słowem Hume'a jako filozofa nie jest sceptyczne wątpienie, lecz zaufanie do zdrowego rozsądku. Nie będę tutaj szczegółowo analizował bardzo zresztą interesujących rozważań Mounce'a dotyczących tej kwestii. Przedstawię jedynie jego główne wnioski, a następnie spróbuję pokazać, dlaczego sędzę, iż interpretacja ta nie do końca poprawnie oddaje sugestie zawarte w dziele Hume'a.

Hume, twierdzi Mounce, bierze pod uwagę dwa rodzaje sceptycyzmu: totalny i umiarkowany. Ten pierwszy wynika z nadmiernych roszczeń nauki i niepoahamowanego użycia rozumu, ten drugi ma być lekarstwem na pierwszy²³. Jednak lekarstwo to działa jedynie wtedy, gdy opiera się na czymś trwałym – nie może oprzeć się na rozumie bądź doświadczeniu, gdyż to one są źródłem pierwszego typu sceptycyzmu²⁴; musi więc oprzeć się na pewnych naturalnych skłonnościach i dyspozycjach, które nie są efektem rozumowania i doświadczenia, lecz jego warunkiem. Mounce powołuje się tu na fragment z *Traktatu*, w którym Hume pisze, iż wydawanie sądów i formułowanie opinii jest tak samo naturalne i nie do uniknięcia, jak oddychanie²⁵. Zdaniem Mounce'a chodzi tu o to, że tak jak nie można ujmować oddychania abstrahując od całego ciała, tak też nie można analizować myślenia jako czegoś oderwanego, a jedynie w kontekście świata, w którym zanurzona jest osoba myśląca, która sama go nie stworzyła²⁶. Idea świata zewnętrznego, jak pokazuje Hume, nie jest wytworem ani doświadczenia, ani rozumowania, lecz zawarta jest *implicite* w naszych działaniach, stanowi ich stałe tło. Wszelkie nasze doświadczenia i rozumowania zakładają już nasz związek ze światem zewnętrznym i niezależnym od naszych spostrzeżeń²⁷. Zresztą wszystkie podstawowe idee, którymi się posługujemy w codziennym życiu, nie pochodzą z doświadczenia, nie są też tworam rozumowania i spekulacji, lecz wynikają z „naturalnego bądź instynktownego działania naszych umysłów. (...) Nasze fundamentalne idee, jako niezależne od rozumu, nie podlegają mu. Rozum, ponieważ zależny jest od tych idei, nie może ich podważyć. W ten sposób sceptycyzm zostaje łatwo ominięty”²⁸. Zdaniem Mounce'a, w tych uwagach Hume'a widać stałe napięcie

²³ Mounce sugeruje, że myśl Hume'a bliższa jest kalwinizmowi niż Oświeceniu, co widoczne jest zwłaszcza w jego krytyce niepoahamowanej spekulacji, która – jak dowodzi Hume – podważa samą siebie. Por. tamże, s. 53.

²⁴ Jak powiada Hume, rozum nie może zlikwidować konfliktów i teoretycznych trudności spowodowanych przez działanie samego rozumu, por. *Traktat*, s. 345.

²⁵ Por. tamże, s. 266.

²⁶ H.O. Mounce, *Hume's Naturalism*, s. 52.

²⁷ Tamże, s. 58. Przypomina to nieco J. Searle'a argument za realizmem zewnętrznym.

²⁸ Tamże, s. 59.

między empiryzmem i związanym z nim sceptycyzmem a postawą zdroworozsądkową – w różnych miejscach pism Hume’a można wskazać dominację jednej bądź drugiej opcji. Ostatecznie jednak wygrywa postawa zdroworozsądkowa, tylko ona bowiem pozwala na zbudowanie owej „pozytywnej” nauki o człowieku, której wykładem mają być przede wszystkim II i III księga *Traktatu*²⁹. Aby uniknąć sceptycyzmu, rozum musi działać w obrębie naturalnych założeń zdrowego rozsądku i nie wykraczać poza nie: „Gdzie rozum jest żywy i ma pewną określoną skłonność, tam trzeba się zgodzić z jego sądami”³⁰. Stosując taką wskazówkę, można przystąpić do badań nad „zasadami tego, co dobre i złe moralnie”³¹, a więc budować pozytywną, ograniczoną i „skromną” filozoficzną naukę o człowieku.

Podsumowując: Mounce uważa, że sceptycyzm Hume’a jest destrukcyjny jedynie w odniesieniu do niepoahamowanego użycia rozumu, a radykalnie sceptyczne momenty *Traktatu* są rezultatem konsekwentnego przemyślenia empirystycznej drogi aż do jej ostatecznych konsekwencji – u jej kresu dostrzega Hume, że rozum, dążąc do pełnej wiedzy i próbując uzasadnić własne rozszczenia, podważa sam siebie. Jednocześnie Hume widzi, że w systemie naszej wiedzy są przekonania, których ani rozum, ani doświadczenie uzasadnić nie mogą, ale które są ich warunkiem. I ten pogląd (bliski Kantowi) ostatecznie przeważa, tylko on bowiem daje podstawę do prowadzenia dalszych badań nad naturą ludzką i budowania nauki o człowieku jako podstawowej dyscypliny wiedzy. Tak więc, z dwóch poglądów zderzających się w dziele Hume’a, ostatecznie wygrywa zdroworozsądkowy naturalizm, który miałby być właściwą filozofią autora (choć uwikłaną w mylące związki z empiryzmem i wypływającym zeń sceptycyzmem).

Filozoficzny sceptycyzm vs. zdroworozsądkowy naturalizm

Wydaje mi się, że taką interpretację da się obronić, niemniej jednak sędzę, iż umyka w niej dość istotny wymiar myśli Hume’a, widoczny dużo lepiej, jeśli od *Traktatu* przejdziemy do *Badań*. Zgadzam się z Mounce’em, że dla poprawnego ujęcia myśli Hume’a należy odróżnić naukowy naturalizm (który Hume odrzuca) od naturalizmu zdroworozsądkowego (który akceptuje), sędzę jednak, że sytuacja jest tu nieco bardziej skomplikowana. Chodzi o to, że sugestie Hume’a mówiące o tym, że nie jesteśmy w stanie w codziennym życiu zastosować filozoficznego sceptycyzmu – że niejako samorzutnie przyjmujemy

²⁹ Por. tamże, s. 60.

³⁰ D. Hume, *Traktat*, s. 348.

³¹ Tamże.

„naturalne nastawienie”, które jest warunkiem wszelkiej naszej aktywności, również aktywności teoretycznej podważającej to nastawienie – nie muszą być traktowane jako wyraz tego, że Hume jako filozof opowiada się za zdrowym rozsądkiem (w taki sposób jak szkoła szkocka). Hume pisze, że „ponieważ rozum nie jest zdolny rozpędzić tych chmur [sceptycyzmu – D.L.], natura sama daje pomoc w tej potrzebie i leczy mnie z tej filozoficznej melancholii (...). Oto jem obiad, oto gram w tryktraka, oto prowadzę rozmowę i jestem wesoły w towarzystwie moich przyjaciół; i gdy po trzech czy czterech godzinach rozrywki powrócę do tych spekulacji, to wydają mi się one tak chłodne, naciągnięte i śmieszne, że nie mogę się uczuciowo zdobyć na to, by się w nie dalej pogrążyć”³². Dla Mounce'a i komentatorów idących podobnym tokiem rozumowania fragmenty takie świadczą o tym, że Hume ostatecznie wykazuje zwycięstwo zdrowego rozsądku nad sceptycyzmem. Można się z tym zgodzić, ale trzeba dodać, że zarazem pokazuje tu zwycięstwo zdrowego rozsądku nad filozofią w ogóle. Sądzę, że można odczytać te słowa jako diagnozę przepaści między filozofią a zdrowym rozsądkiem, której odkrycie zresztą nie jest niczym oryginalnym. Jeśli zdrowy rozsądek jest naturalnym ludzkim nastawieniem, filozofię zaś określimy za Michaeliem Oakeshottem jako „burzycielską działalność teoretyczną”, to bez wątpienia te dwie postawy nawzajem się znoszą. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku nie tylko filozoficzny sceptycyzm może wydawać się rojeniem melancholika – cała filozofia na taką wygląda, również filozofia Hume'a, a także ów dziwny twór, jakim jest „filozofia zdrowego rozsądku”. Zdrowy rozsądek nie jest bowiem doktryną filozoficzną – jego siła leży właśnie w tym, że jest nieskodyfikowany, niedoktrynalny i niefilozoficzny. Z tej perspektywy wyrażenie „filozofia zdrowego rozsądku” brzmi jak oksymoron: zdrowy rozsądek wtłoczony w filozoficzną formę przestaje być zdroworozsądkowy; filozofia ożeniona ze zdrowym rozsądkiem przestaje być filozoficzna, to znaczy nie ma nic ciekawego do zaproponowania. Sam zdrowy rozsądek bywa błyskotliwy, natomiast filozofia zdrowego rozsądku jest już tylko trywialna.

Zauważmy jednak, że u Hume'a, inaczej niż np. u Reida, nie znajdujemy próby przekształcenia zdrowego rozsądku w doktrynę. Hume pisze, że nasze zdroworozsądkowe zaufanie do zmysłów czy wiara w istnienie świata są równie naturalne, jak oddychanie, ale pisze też: „Jeśli wierzymy, że ogień grzeje a woda orzeźwia, to wierzymy tylko dlatego, iż *kosztuje nas to zbyt wiele wysiłku*, by myśleć inaczej”³³. Zdrowy rozsądek jest tym, co dane, co samorzutne; jest naturalnym instynktem leżącym u podstaw wszelkiej naszej aktywności – to wszystko prawda. To tylko stwierdzenie faktu, z którym musimy się

³² Tamże, s. 347.

³³ Tamże, s. 348 (kursywa moja – D.L.).

pogodzić. Nie ma w tym nic inspirującego. Filozofia jednak oznacza podjęcie pewnego wysiłku właśnie po to, aby „myśleć inaczej” – czymże innym są przeprowadzone przez samego Hume’a analizy dotyczące związku przyczynowo-skutkowego, podważające naturalny pogląd na świat? Sedno sprawy leży w tym, aby umieć zachować zarówno rozsądek, jak i filozofię w ich granicach: „Bądź filozofem, lecz przy całej swej filozofii bądź też człowiekiem”³⁴. Można to rozumieć jako sugestię, aby nie mieszać ze sobą dwóch poziomów: teorii i codziennego życia.

Hume nie twierdzi zatem, że filozof powinien potraktować zdrowy rozsądek jako kryterium rozstrzygające filozoficzne problemy i miarę poprawności wszelkich opinii; twierdzi jedynie, że z *punktu widzenia* zdrowego rozsądku filozoficzne problemy bądź filozoficzne rozwiązania mogą się jawić jako opaczne bądź wręcz jako pseudoproblemy, samo zaś filozofowanie może wyglądać na marnowanie czasu. Jest to jednak stwierdzenie faktu – podobnie jak stwierdzeniem faktu może być to, że nauka roszcząca sobie prawo do odnajdywania ukrytych i ostatecznych przyczyn rzeczy odnosi sukcesy poznawcze i techniczne. Nie wynika z tego jednak ani to, że powinniśmy uznać naukowe kryterium istnienia i poprawności myślenia, ani też, że powinniśmy przyjąć w filozofii wszystko, co głosi myśl potoczna. Zresztą, *de facto* my to już wszystko przyjmujemy, i to bezwarunkowo, nieodwołalnie – ale nie jako filozofowie, lecz zwykli ludzie. Zdroworozsądkowej wiary nie da się uniknąć, podobnie jak nie da się w praktyce odrzucać teorii naukowych (na co wskazuje Hume w I części *Dialogów*), nie znaczy to jednak, że ma być ona kryterium w filozoficznych dociekaniach (gdyby tak było, cała Hume’owska krytyka dotycząca związku przyczynowo-skutkowego bądź pojęcia substancji nie miałaby racji bytu – wszak zdrowy rozsądek ją znosi).

W proponowanej tu interpretacji filozofia Hume’a – i filozofia dla Hume’a – nie oznacza opowiedzenia się za nauką przeciwko sceptycyzmowi i metafizyce, ani też wyboru zdrowego rozsądku przeciwko nauce. Filozofia jest autonomiczna zarówno w stosunku do nauki, jak i zdrowego rozsądku, tym zaś, co dla niej charakterystyczne, jest antydogmatyczny sceptycyzm, który z powodzeniem można zwrócić zarówno przeciwko absolutystycznym uroszczeniom nauki, jak też pospiesznym pewnikom myśli potocznej – niezależnie od tego, że na jednych i drugich trzeba się oprzeć w codziennym życiu. To filozofia właśnie pozwala na podważenie zdroworozsądkowych nawyków związanych m.in. z kwestią związku przyczynowo-skutkowego, istnieniem świata zewnętrznego czy materii. Jeśli jednak takie jest zadanie filozofii, to nie może ona opierać się na zdrowym rozsądku. Jednocześnie – i to jasno wykłada Hume – codzienne życie nie może też opierać się na tym, co ustala krytyka

³⁴ D. Hume, *Badania*, s. 7.

filozoficzna. Filozofia i życie są tu dwiema oddzielnymi domenami: filozofia to w pewnym sensie zajęcie nie-ludzkie i nie-życiowe, życie zaś ma charakter zdecydowanie niefilozoficzny. Cnota – jak zwykle – polega na umiejętnym odróżnieniu jednego od drugiego.

Streszczenie

Zgodnie z niemal powszechną opinią panującą we współczesnej filozofii David Hume był typowym naturalistą, jego filozofia zaś jest wręcz modelowym przykładem filozoficznego naturalizmu. W niniejszym artykule staram się pokazać, że opinia ta z wielu powodów nie da się utrzymać. Szczegółowa analiza prac Hume'a w kontekście współczesnego rozumienia naturalizmu pokazuje, że Hume był raczej antynaturalistą, zarówno w ontologicznym, jak i metodologicznym sensie. Wedle jednego z badaczy szkockiego filozofia, H.O. Mounce'a, w dziele Hume'a znajdujemy dwa typy naturalizmu: naukowy naturalizm, który Hume odrzuca, oraz „szkocki”, zdroworozsądkowy naturalizm, który akceptuje. Analizuję bliżej (i krytycznie) tę propozycję Mounce'a, pokazując, że dla zrozumienia idei Hume'a konieczne jest odróżnienie dwóch poziomów w jego wywodach: filozoficznego i „ludzkiego”.