

Renata Ziemińska

Sceptycyzm umiarkowany Davida Hume’a*

Słowa kluczowe: Hume, sceptycyzm, sceptyczne argumenty, rozum, wiedza, przekonanie, prawdopodobieństwo, fallibilizm

Hume uchodzi za najwybitniejszego nowożytnego sceptyka. Takie miano zawdzięcza m.in. Kantowi, który pisze, że Hume „oddął się zupełnie sceptycyzmowi” (KCR B128) i „jest, być może, najbardziej pomysłowy ze wszystkich sceptyków i niezaprzeczenie najwybitniejszy co do wpływu” (KCR A764). Podobnie pisze Reid: Hume „z ogromną pomysłowością zbudował system absolutnego sceptycyzmu, który nie pozostawia żadnej racjonalnej podstawy do uznania przynajmniej jakiegoś jednego twierdzenia” (Reid II.XII, s. 206). Istotnie, Hume twierdzi, że argumenty sceptyczne są nieprzewyciężalne na gruncie rozumu, i nawet je pogłębia, dodając do tradycji sceptycznej argumenty wcześniej nieznane (dylemat sądów o faktach i sądów o relacjach między ideami oraz argument przeciwko poznaniu „ja”). Mistrzowsko rozwija też argumenty starożytne i średniowieczne przeciwko przyczynowości i indukcji oraz sceptycyzm moralny (zauważając brak przejścia od *jest* do *powinien*). Właśnie krytyka przyczynowości obudziła Kanta z dogmatycznej drzemki (P 260) i stała się najśłynniejszym argumentem Hume’a. Hume daleki jest jednak od prostej akceptacji radykalnego sceptycyzmu¹. Dostrzega wewnątrz-

* Praca naukowa finansowana ze środków na naukę w latach 2009–2011 jako projekt badawczy.

¹ Forster (2008) pisze, że Kant nie znał dobrze języka angielskiego i dlatego nie czytał swobodnie dzieł Hume’a. W niemieckim przekładzie dostępne były tylko *Badania* (1750), które Kant znał w okresie przedkrytycznym i mówił o Humie w swoich wykładach (Forster 2008, s. 105). Z dogmatycznej drzemki Kant obudził się dopiero po publikacji niemieckiego przekładu książki przedstawiciela szkoły szkockiej J. Beattiego *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1772), który jasno i po linii Reida wykladał Hume’a krytykę przyczynowości; por. Forster 2008, s. 24 i 107. Poza tym Kanta nie interesowały niuanse stanowiska sceptycznego, ponieważ sam nie zamierzał takiego stanowiska zajmować. To może wyjaśniać, dlaczego Kant

ne trudności tego stanowiska i akceptuje sceptycyzm tylko w ograniczonej i niepewnej formie.

1. Nawiązanie do tradycji starożytnej i pojęcie sceptycyzmu

Hume, podobnie jak Sekstus Empiryk, twierdził, że nie potrafimy znaleźć racjonalnej i pewnej podstawy dla naszych sądów o świecie. Prawdopodobnie nie czytał dzieł Sekstusa Empiryka (Popkin 1993, s. 137; Fosl 1998, s. 266; Grzeliński 2007, s. 143), lecz zapoznał się z jego argumentami za pośrednictwem francuskich filozofów (Montaigne'a, D. Hueta, a zwłaszcza P. Bayle'a, którego wymienia z nazwiska w *Badaniach*; BRL XII.I, s. 188). W *Traktacie* (1739) Hume ani nie wymienia, ani nie cytuje żadnego sceptyka i pisze o sceptycyzmie w sposób nieco ogólnikowy. W późniejszych *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748) pojawiają się nazwiska sceptyków i odróżnienie między przesadnym sceptycyzmem pirrońskim i umiarkowanym sceptycyzmem akademickim, co wskazuje na bliższe zapoznanie się Hume'a ze starożytną tradycją sceptyczną (BRL XII). Rozróżnienie to Hume mógł zaczerpnąć z relacji Bayle'a (Olszewsky 1991, s. 278). Dopiero w *Badaniach dotyczących zasad moralności* (1751) Hume cytuje Sekstusa Empiryka (*Przeciw fizykom i Zarysy pirrońskie*). Badacze (Fosl 1998, s. 267–268) odkryli jednak, że obydwa cytaty z Sekstusa są zapożyczone od Malebranche'a, który w *De la recherche de la vérité*, a dokładnie w dodatku do tego dzieła, cytuje te same zdania z Sekstusa. Hume tymczasem posiadał w swojej bibliotece właśnie trzecie (1677) wydanie dzieła Malebranche'a (Fosl 1998, s. 268). Dodatkowo w tym samym przypisie Malebranche'a było odniesienie do Cyserona *De natura deorum*, a Hume powołuje się również na te słowa (Fosl 1998, s. 268). Zdaniem Fosla Hume, idąc za wskazówkami Malebranche'a, prawdopodobnie miał jednak dostęp do greckiego tekstu, ponieważ w *Naturalnej historii religii* (1757) są inne cytaty z Sekstusa. W czasach Hume'a popularna była grecko-łacińska edycja dzieł wszystkich Sekstusa w redakcji Fabriciusa (Leipzig 1718), a także angielski przekład samych *Zarysów pirrońskich* w popularnej *History of Philosophy* Stanleya (1687). Sposób cytowania wskazuje, że Hume korzystał z wcześniejszego wydania braci Chouet (1621), do którego Hume mógł mieć dostęp w domu rodzinnym w Ninewells (Fosl 1998, s. 269, 272, 273).

Jak twierdzi Olszewsky (1991, s. 278), ważniejszym niż Sekstus źródłem sceptycyzmu Hume'a był Cyseron, starożytny zwolennik umiarkowanego sceptycyzmu akademickiego. Na koniec *Badania* Hume opowiada się za sceptycyz-

pominał subtelności w stanowisku Hume'a i przedstawił go jako radykalnego sceptyka. To raczej argumenty Hume'a były radykalne, nie jego stanowisko.

mem akademickim. Zdaniem Olszewsky'ego stanowisko Hume'a to „wnioski Cyserona oparte na argumentach Malebranche'a” (Olszewsky 1991, s. 278). Cyseron był dla Hume'a wzorem sceptyka i retora. Filon z Larysy, o którym czytał u Cyserona, staje się wyrazicielem stanowiska sceptycznego w *Dialogach o religii naturalnej*, naśladujących dzieło Cyserona.

Hume, choć zaznajomiony ze starożytną tradycją sceptyczną, posługuje się jednak nowożytnym pojęciem sceptycyzmu czysto teoretycznego. Odrzuca dwa podstawowe założenia sceptycyzmu starożytnego, a mianowicie, że sceptycyzm jest postawą życiową, czyli praktyką, i że polega na zawieszeniu wszystkich sądów. Ściśle oddziela sceptycyzm teoretyczny od praktycznej postawy, epistemologię od psychologii. Totalne zawieszenie sądów, *epochē* uznaje za psychologicznie niemożliwe i szkodliwe, bo prowadzące do zaniku działania, a nawet do śmierci. „Musi przyznać [pirrończyk], jeżeli w ogóle coś przyzna, że wszelkie życie ludzkie musiałoby zaginać, gdyby teorie jego zapanowały trwale i powszechnie. Wszelka logiczna myśl, wszelkie działanie natychmiast by ustały, a człowiek trwałby w stanie kompletnego letargu, póki nie zaspokojone potrzeby organizmu nie położyłyby kresu nędzy jego żywota” (BRL XII.II, s. 194). Ten fragment z *Badań* jest przytaczany przez historyków starożytnego sceptycyzmu jako najdobitniejsza krytyka Sekstusa Empiryka (Burnyeat 1998, s. 25).

Dla Hume'a sceptycyzm jest tezą, która do praktyki się nie nadaje, chyba że jako reguła metodologiczna w dociekaniach teoretycznych. W obu postaciach sceptycyzm Hume'a nie ma mocnej asercji. Teza sceptyczna jest wątpliwa, lokalna i chwilowa. W jednej z takich chwil Hume pisze: „jestem gotów odrzucić wszelkie przeświadczenie i wszelkie rozumowanie, i nawet nie mogę uważać, iżby jeden pogląd był bardziej prawdopodobny czy dopuszczalny niż inny” (TNL I.IV.7, s. 346). Jego zdaniem radykalni sceptycy twierdzą, „iż wszystko jest niepewne i że nasza władza sądenia co do żadnej rzeczy nie jest w posiadaniu *jakiegokolwiek* probierza prawdy i fałszu” (TNL, I.IV.1, s. 266). Sceptyk nie może jednak upewnić się w swym sceptycyzmie – ani nie może być sceptykiem konsekwentnym, ani na stałe.

Humowski nowożytny sceptycyzm różni się także od sceptycyzmu współczesnego. Hume posługuje się kartezjańskim mocnym pojęciem wiedzy (z warunkiem pewności jako niemożliwości fałszu) i pojęciem mocnej racjonalności (Williams 2008, s. 83, 87). Sądy wydawane przy udziale emocji lub na podstawie nawyku nie zasługują w opinii Hume'a na miano racjonalnych, nawet jeśli sprawdzają się w praktyce i mają intersubiektywną zgodę. Racjonalny jest tylko sąd oparty na rozumowych niewątpliwych racjach. Przy takich pojęciach wiedzy i racjonalności nietrudno zostać sceptykiem. Przy współczesnym słabym pojęciu wiedzy i racjonalności argumenty Hume'a traktuje się jako podstawę fallibilizmu, a nie sceptycyzmu.

Tak też został Hume niesłusznie zinterpretowany przez polskiego tłumacza *Traktatu*, Cz. Znamierowskiego, który przyjmuje, że u Hume'a wiedza pewna przechodzi w wiedzę prawdopodobną (TNL, I.IV.1, s. 263)². Dla Hume'a pojęcie „wiedzy prawdopodobnej”, tak naturalne dla nas dzisiaj, jest tak samo nie do przyjęcia, jak pojęcie wiedzy fałszywej³. Hume nie był fallibilistą (wiedza istnieje, ale jest niepewna), ale gdyby jego argumenty zastosować do współczesnego pojęcia wiedzy, można by go tak określić. Można też modyfikować pojęcie fallibilizmu i przyjąć, że fallibilizm to tylko teza negatywna o braku pewnych przekonań. Wtedy również Hume jest fallibilistą. Tak interpretuje go R. Fogelin (2009, s. 210, 225, 235), który jednak dodaje, że Hume jest nie tylko fallibilistą, ale i pirronistą, który odmawia racjonalności wszelkim przekonaniom (czego nie ma we współczesnym fallibilizmie).

Podobnie, Hume nie uważał, że pojęcie wiedzy zmienia się od kontekstu do kontekstu. Jednak odróżnianie praw rozumu od praw instynktu czy przyzwyczajenia jest zapowiedzią współczesnego kontekstualizmu w teorii wiedzy.

2. Nawiązanie do Kartezjusza i Berkeleya i sceptycyzm co do istnienia świata

Hume nie cenił zbyt wiele starożytnych argumentów sceptycznych. „Byłoby niepotrzebne zatrzymywać się na bardziej oklepanych argumentach, którymi sceptycy wszystkich czasów wojują przeciw świadectwu *zmysłów*..., pozorne załamanie wiosła w wodzie, różny wygląd przedmiotów związany z różnym ich oddaleniem, podwójne obrazy powstające przy ucisku na jedno oko i liczne inne tego rodzaju złudzenia” (BRL, XII.I, s. 183). Poważniejsze, jego zdaniem, są argumenty Kartezjusza i Berkeleya związane z niepewnością istnienia świata. O Berkeleyu, który nie chciał uchodzić za sceptyka, Hume pisze, że jego analizy percepcji mają konsekwencje sceptyczne⁴. „Większość pism tego

² W polskim przekładzie czytamy, że „wszelka wiedza schodzi na poziom wiedzy prawdopodobnej” (s. 236). Tymczasem w angielskim oryginale nie ma mowy o *probable knowledge*, lecz tylko stwierdzenie, że „all knowledge degenerates into probability”, „all knowledge resolves itself into probability, and becomes at last of the same nature with that evidence, which we employ in common life” (THN I.IV.1). Prawdopodobne są nasze sądy o świecie, ale nie wiedza, która wymaga pewności.

³ W tym względzie Hume jest kartezjanistą. Warto zauważyć, że o pojęciu wiedzy prawdopodobnej pisali już w średniowieczu polemicy sceptyków, np. Jan Burydan w dyskusji z Mikołajem z Autrecourt, nazywanym „średniowiecznym Hume'em”. Wygląda na to, że sceptycy wszystkich epok mają skłonność do mocnego pojęcia wiedzy, a ich polemicy do słabszego, przy którym ma sens wiedza prawdopodobna.

⁴ Berkeley w tytułach swoich dzieł zaznacza, że chce przeciwstawić się m.in. sceptycyzmowi. Kartezjańską odpowiedź na sceptycyzm uważa za nieskuteczną, a jego system za groźne źródło sceptycyzmu. Stanowisko Bayle'a uznał za „ateizm w przebraniu” i poszukiwał

bardzo pomysłowego autora [Berkeleya] jest w istocie najlepszą szkołą sceptycyzmu, na jaką trafić można czy to u starożytnych, czy u nowszych filozofów, nie wyłączając Bayle'a" (BRL, XII.I, s. 188). Argumenty Berkeleya „nie dopuszczają żadnej odpowiedzi”, „wywołują owo chwilowe zaniepokojenie, zakłopotanie i zmieszanie, które jest efektem sceptycyzmu” (BRL, XII.I, s. 188).

Hume zgadza się z Berkeleyowskim sceptycyzmem co do istnienia zewnętrznego świata. „Zakładamy zawsze istnienie świata zewnętrznego, który nie jest zależny od naszego postrzegania..., ale ten powszechny i pierwotny pogląd każdego człowieka rychło burzy najskromniejsza już filozofia, która nas poucza, że umysłowi mogą być dane jedynie obrazy, czyli percepcje, i że zmysły są jedynie wejściem przepuszczającym owe obrazy, lecz niezdolnym wytworzyć bezpośrednio obcowania umysłu z przedmiotem” (BRL, XII.I, s. 184).

Obrazy percepcyjne mogły powstać „bądź to dzięki energii samego umysłu, bądź to dzięki sugestii wywieranej przez jakiegoś niewidzialnego i nieznanego ducha... Jest rzeczą wiadomą, że w rzeczywistości wiele owych percepcji powstaje bez udziału czynników zewnętrznych, np. we śnie, w obłąkaniu i w innych chorobach” (BRL, XII.I, s. 185). Na tej tylko podstawie, co pokazał już Kartezjusz, nie można „wyprowadzić jakiegokolwiek wniosku co do istnienia przedmiotu” (TNL I.IV.2, s. 294). Jest to teza sceptycyzmu co do istnienia świata zewnętrznego, jedna z tez sceptycznych uważanych przez Hume'a za nieprzezwykłe na gruncie rozumu.

Hume, tak jak Berkeley, nie zgadza się ze strategią Locke'a, aby odrzucić istnienie jakości wtórnych, ale uratować jakości pierwotne. Przytacza w tej sprawie aprobowane argumenty Berkeleya. Jeśli jakości zmysłowe, jak twardość, miękkość, ciepło, czerń, biel, są wtórne i nie istnieją w przedmiotach, są percepcjami umysłu, wówczas to samo trzeba powiedzieć o domniemywanych jakościach pierwotnych – rozciągłości czy nieprzenikalności (BRL, XII.I, s. 187). A zatem, „jedynie istnienia, jakich jesteśmy pewni, to percepcje... bezpośrednio i aktualnie dane nam w świadomości” (TNL I.IV.2, s. 293). Przekonania na temat świata to tylko odczucia wywołane przez przyzwyczajenie (Fogelin 2009, s. 211). Przekonania te, w opinii Hume'a, ani faktycznie nie są oparte na rozumowaniu, ani nie da się ich rozumowo uzasadnić.

Zdaniem Hume'a, siła argumentów sceptycznych jest ogromna. Hume nie zgadza się z odpowiedzią Descartes'a i nie widzi żadnej innej racjonalnej odpowiedzi. „Kartezjańskie zatem wątplenie, gdyby jakaś istota ludzka potra-

lepszej odpowiedzi na argumenty sceptyczne. Niematerialność materii ma świadczyć, że Bóg i dusze to jedyna rzeczywistość, wbrew ateistom, których uważa za najgroźniejszą grupę sceptyków. Berkeley poświęca materię dla obrony prawd wiary. Jeśli jednak pominąć warstwę obrony wiary, to argumenty Berkeleya okazują się poważnymi argumentami sceptycznymi. I tak właśnie odczytuje je Hume.

fiła się na nie zdobyć (co jest jawnym niepodobieństwem), byłoby całkiem nieuleczalne i żadne rozumowanie nie mogłoby nam dać pewności i przekonania w jakimkolwiek przedmiocie” (BRL XII.I, s. 182). Hume jest zatem przekonany, że kartezjańskie hipotezy są nie do pokonania.

Wprost pisze o kartezjańskiej próbie obrony przed hipotezą złośliwego demona. „Kto powołuje się na wiarygodność Istoty Najwyższej, by dowieść wiarygodności naszych zmysłów, ten niewątpliwie nadaje sprawie bardzo nie spodziewany obrót. Gdyby w sprawie tej w ogóle znaczyła cokolwiek wiarygodność owej Istoty, zmysły nasze byłyby całkowicie nieomyłne, gdyż niepodobna, by mogła ona nas kiedykolwiek zwodzić. Nie mówię już o tym, że podawszy raz świat zewnętrzny w wątpliwość, niełatwo znajdziemy argumenty zdolne dowieść istnienia takiej Istoty lub któregośkolwiek z jej atrybutów” (BRL XII.I, s. 186). Zdaniem Hume’a, trudno przy sceptycznych argumentach dowieść istnienia Boga, ale nawet gdyby się udało i prawdomówność Boga miała stanowić argument antysceptyczny, to trudno byłoby wyjaśnić fakt błędów spostrzeżeniowych. Kartezjańska strategia została przez Hume’a odrzucona. Hume uważa, że argumenty sceptyczne Berkeleya i Kartezjusza są trafne i nieprzezwyciężalne, a strategie antysceptyczne obu tych filozofów nieskuteczne.

3. Poszerzenie i rozwinięcie argumentów sceptycznych

O ile sceptycyzm co do istnienia świata oparty był na argumentach Descartes’a i Berkeleya, o tyle stanowisko Hume’a w kwestii istnienia „ja” jest oryginalnym pogłębieniem argumentów sceptycznych. Descartes i Berkeley nie kwestionowali istnienia duszy i danych samoświadomości. Istnienie „ja” było dla Kartezjusza czymś najpewniejszym. Hume stawia pytanie, czy percepcje kryją pod sobą substancjalne „ja” i tym samym zapoczątkowuje sceptyczne argumenty przeciwko samoświadomości. „Co do mnie, to gdy wnika najbardziej intymnie w to, co nazywam *moim ja*, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcje. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, jak na przykład w zdrowym śnie, to tak długo nie postrzegam *mego ja* i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje” (TNL I.IV.6, s. 330). Argument jest analogiczny do argumentu przeciwko istnieniu rzeczy zewnętrznych. Tak jak nie możemy być pewni istnienia rzeczy, tak samo nie możemy być pewni istnienia własnego „ja”. Następnie otrzymujemy psychologiczne wyjaśnienie mechanizmu naszego powszechnego przekonania o istnieniu „ja”. Jego źródłem jest wyobraźnia: „wyobrażamy sobie fikcyjnie, ażeby właśnie usunąć przerwę, że percepcje naszych zmysłów

istnieją nieprzerwanie, i uciekamy się do pojęcia *duszy*, *jaźni* i *substancji*, ażeby zamaskować zmianę” (TNL I.IV.6, s. 332). *Residuum* sceptycznego wątplenia zostają tylko percepcje. Wyjaśnienia wymaga, dlaczego ich pewność nie przeczyła sceptycyzmowi. Hume najwyraźniej nie traktował percepcji jako wiedzy o świecie, lecz jako bierne doznania, które nie mają charakteru racjonalnego (pojęciowego czy sądowego) i wymagają dopiero interpretacji.

Drugim oryginalnym argumentem sceptycznym był tzw. widelec Hume'a. Zdaniem Hume'a, ogół sądów można podzielić na sądy o relacjach między ideami i sądy o faktach. Pierwsze są pewne, ale nie dotyczą świata i nie dają poznania prawdy. Drugie dotyczą świata, ale nie są pewne.

Jeśli chodzi o pierwszą grupę sądów, to Hume nazywa je najpierw pewnymi ale potem odmawia im pewności. „Gdyby nawet kół lub trójkątów na świecie wcale nie było, to i tak prawdy dowiedzione przez Euklidesa zachowałyby zawsze pewność i oczywistość” (BRL IV.I, s. 33). A jednak rozum popada w różne paradoksy (BRL XII.II, s. 190). Kiedy zaś twierdzenia matematyczne stają się przekonaniem konkretnego człowieka, narażone są, zdaniem Hume'a, na pomyłkę i stają się tylko prawdopodobne (TNL I.IV.1, s. 263). Reid (VII. IV, s. 713) uznaje za niespójne przyznanie pewności regułom, skoro wszystkie ludzkie sądy są omyłne⁵.

Zgodnie ze sceptyczną i kartezjańską tradycją, Hume pisze, że fakty, które stanowią drugą kategorię przedmiotów rozumu ludzkiego, nie dają się dowodzić: „...żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego” (BRL IV.I, s. 33–34). W efekcie brak wiedzy pewnej o faktach jest brakiem wszelkiej wiedzy, ponieważ wiedza wymaga pewności i prawdziwości. Takiej wiedzy, zdaniem Hume'a, nie mamy. Hume nie widzi szans na uzyskanie pewnego sądu o fakcie, czyli na poznanie jakiegokolwiek prawdy o świecie. Dylemat sądów pewnych o ideach i niepewnych o świecie wydaje się tak samo nieprzezwycięzalny jak trylemat Agryppy (ciąg w nieskończoność, błędne koło, dogmatyzm).

Najsłynniejszym argumentem sceptycznym Hume'a nie są jednak te dwa oryginalne argumenty, ale mistrzowsko rozwinięty argument z przyczynowości. Sceptycyzm co do przyczynowości znany był już u Sekstusa Empiryka i u ockhamisty z XIV wieku, Mikołaja z Autrecourt. Także Nicolas Malebranche posługuje się argumentami przeciwko przyczynowości dla pokazania

⁵ Reid nie zgadza się też z tezą Hume'a, że prawdopodobieństwo poddane dokładnemu badaniu stopniowo zmniejsza się, aż w końcu nic z niego nie pozostaje. Zwraca słuszną uwagę, że kolejne etapy badania prawdopodobieństwa mogą je osłabić, ale mogą też wzmocnić, tak jak świadek może potwierdzić czyjeś zeznanie przed sądem (Reid VII.IV, s. 718). I pisze, że Hume używa pojęcia prawdopodobieństwa w dziwnym znaczeniu (s. 711, 713). Faktycznie, Hume przesadnie podkreśla pozaracjonalny charakter prawdopodobieństwa, szukając dlań fundamentu w czynnikach pozarozumowych, takich jak emocje, wyobrażenia i nawyk.

wszechmocy Boga. Hume raczej nie czytał rękopisów Mikołaja z Autrecourt, podobnie jak dzieł Sekstusa. Zapoznał się z tymi argumentami za pośrednictwem Malebranche'a, ale w przeciwieństwie do Malebranche'a potraktował je jako argumenty sceptyczne. Problem przyczynowości przedstawiony przez Hume'a w *Traktacie* uzyskał właściwą rangę i do dziś nie znajduje odpowiedzi. Choć nie był oryginalny, to oddziałał najsilniej, głównie za sprawą oświadczenia Kanta, że ten właśnie argument obudził go z drzemki metafizycznej (P 260). Także Hegel uznaje ten argument za najważniejszy u Hume'a (Hegel 2002, s. 440).

Hume przedstawił przekonujące psychologiczne wyjaśnienie naszego polegania na zasadzie przyczynowości. Do tego „nie skłania nas nic prócz przyzwyczajenia, czyli pewnego istniejącego w naszej naturze instynktu, któremu co prawda trudno się oprzeć, lecz który, jak każdy w ogóle instynkt, może być zawodny i wprowadzać nas w błąd” (BRL XII.II, s. 193). Nasze przekonania na temat faktów, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, nie mają zatem racjonalnej podstawy, lecz oparte są na przyzwyczajeniu i instynkcie. Regularne następstwo zjawisk interpretujemy nieświadomie jako związek przyczynowo-skutkowy, a regularne podobieństwo percepcji jako tożsamość rzeczy, które mają być podłożem tych percepcji. Także nasze głębokie przekonanie o istnieniu „ja” jest wynikiem instynktownej interpretacji następstwa percepcji.

Z krytyką przyczynowości związany jest Humowski sceptycyzm co do indukcji: żaden argument nie może uzasadnić naszego wnioskowania o przyszłości na podstawie przeszłości (TNL I.III.6). Nie obserwujemy takiej przyczynowej zależności w doświadczeniu ani nie potrafimy jej dowieść. Gdyby zaś ktoś próbował tę tezę uzasadnić indukcyjnie, to przesądziłby sprawę (Fogelin 2009, s. 218).

Równie słynny jest Humowski sceptycyzm moralny. Jego zdaniem, także w kwestiach moralnych nie rozum, a uczucia są podstawą naszych sądów. „W każdym systemie moralności, z jakim dotychczas się spotykałem, stwierdzałem zawsze, że autor przez pewien czas idzie zwykłą drogą rozumowania, ustala istnienie Boga, albo robi spostrzeżenia dotyczące spraw ludzkich; aż nagle nieoczekiwanie i ze zdziwieniem znajduję, iż zamiast zwykłych spójek, jakie znajduje się w zdaniach, a mianowicie *jest* i *nie jest*, nie spotykam żadnego zdania, które by nie było powiązane słowem *powinien* albo *nie powinien*. Ta zmiana jest niedostrzegalna, lecz niemniej ma wielką doniosłość. Wobec tego bowiem, że to *powinien* albo *nie powinien* jest wyrazem pewnego nowego stosunku czy twierdzenia, przeto jest rzeczą konieczną te zwroty zauważyć i wyjaśnić; a jednocześnie konieczne jest, iżby wskazana została racja tego, co wydaje się całkiem niezrozumiałe, a mianowicie, jak ten nowy stosunek może być wydedukowany z innych stosunków” (TNL III.I.2, s. 546–547). Brak

rozumowego przejścia od *jest* do *powinien* wskazuje, że „moralność nie jest rzeczą rozumu” (TNL III.I.I, s. 545).

U Hume'a znajdujemy też sceptycyzm religijny, dotyczący wiedzy na temat istnienia Boga. Ta forma sceptycyzmu była już u Sekstusa, ale Hume daje nowożytne jego wyjaśnienie. Przekonania religijne nie mają podstawy w rozumie, nie stanowią wiedzy ani nie są racjonalne. Są efektem wyobraźni i uczuć. „Natura nie pozwala nam być ateistami, ale też nie zmusza nas, aby uznawać dziwactwa popularnych przypuszczeń czy wyrafinowanej teologii” (Popkin 1951, s. 400). Hume jest niekiedy interpretowany jako przede wszystkim sceptyk religijny. Według P. Russella, Hume, balansując między sceptycyzmem i naturalizmem, za każdym razem dążył do krytyki myślenia religijnego (Russell 2008, s. 284).

Williams przypisuje Hume'owi nawet sceptycyzm pojęciowy, oparty na odkryciu Berkeley'a, że nie istnieją abstrakcyjne idee (Williams 2008, s. 86). Wszystkie te argumenty sprawiają wrażenie, o którym pisał Reid, że w żadnej dziedzinie wiedza ludzka nie jest osiągalna.

4. Instynkt jako jedyny ratunek wobec argumentów sceptycznych

Hume jest przekonany, że nie ma racjonalnych argumentów przeciwko sceptycyzmowi. Głębia i siła pirrońskiego wątpienia jest taka, że „nic nas nie potrafi od niego uwolnić z wyjątkiem wielkiej potęgi przyrodzonych instynktów” (BRL XII.III, s. 197). W *Traktacie* zamiast o instynkcie była mowa o wyobraźni. „Wielkimi burzycielami *pirronizmu*, czyli przesadnych zasad sceptycznych, są czyn, działanie, zajęcia codziennego życia. Owe zasady mogą kwitnąć i triumfować w filozofii szkół, gdzie istotnie trudno albo nawet niepodobna ich zbić. Z chwilą jednak, gdy występują z ukrycia i gdy obecność rzeczywistych zdarzeń poruszających nasze uczucia i namiętności przeciwstawi je potężnym zasadom naszej natury – znikają jak dym, a stanowisko najzagorzalszego sceptyka okazuje się takie samo, jak stanowisko wszystkich innych śmiertelników” (BRL XII.II, s. 193). Te słowa Hume'a są wyrazem jego akceptacji dla klasycznego zarzutu, że sceptycyzm jest niezgodny z życiem i działaniem, ale też wyrazem słabości argumentów sceptycznych, kiedy skonfrontować je z siłą instynktu i wymogami życia. Rozum okazuje się nie być jedynym mechanizmem umysłu i nie ma sensu trzymać się go kurczowo, jak czynią to sceptycy.

Podobnie Hume pisał w *Traktacie*: „na szczęście jest tak, że ponieważ rozum nie jest zdolny rozpędzić tych chmur, przeto natura sama daje pomoc w tej potrzebie i leczy mnie z tej filozoficznej melancholii i z tego delirium bądź rozluźniając to napięcie umysłu, bądź odwracając moją uwagę żywą

impresją mych zmysłów, co zaciera myśl o tych wszystkich chimerach. Oto jem obiad, oto gram w tryk-trak... i gdy po trzech czy czterech godzinach rozrywki powrócę do tych spekulacji, to wydają mi się one tak chłodne, naciągnięte i śmieszne..." (TNL I.IV.7, s. 347).

Jedynym zatem sposobem na argumenty sceptyczne są zdroworozsądkowe przekonania na temat świata. Są one efektem doświadczenia zinterpretowanego w świetle przyzwyczajenia i tajemniczego instynktu. Nie da się treści tych przekonań uzasadnić racjonalnie, ale ich powszechność i siła sugerują, że są efektem jakiegoś elementu naszego umysłu. Sceptycyzm tymczasem domaga się, aby uznawać tylko racjonalne zasady, i jeśli chodzi o to założenie, jest swoistym dogmatyzmem.

Hume podejrzewa, że instynkt zasadniczo nas nie myli. „Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam znajomości mięśni i nerwów..., tak samo też wszczepiła nam instynkt, który każe poruszać się 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” (BRL V.II, s. 69). Hume jest tutaj bliski Pascalowi, który pisał o prawdach serca. Instynkt to istotne uzupełnienie rozumu; rozum nie jest naszą jedyną władzą poznawczą.

5. Krytyka totalnego sceptycyzmu

Po pierwsze, totalnym sceptykiem można być tylko na gruncie teoretycznych rozważań. Już cytowałam wypowiedzi Hume’a stwierdzającego, że kiedy przejdziemy do spraw codziennych, siła sceptycznych argumentów błednie i rozwiwiera się jak dym. I całe szczęście, że tak się dzieje, bo postawa sceptyczna uniemożliwiłaby jakiekolwiek działanie i prowadziła do letargu, a w końcu do utraty życia. Życie wymaga ryzyka, radzenia sobie w sytuacji niepewności, przewidywania. W tym kontekście wartością nie jest maksymalna ostrożność, lecz skuteczność. Kontekst codziennego przetrwania zmienia moc argumentów sceptycznych. Dla ludzi świadomych wymagań życia argumenty sceptyczne stają się puste i śmieszne, wymyślone przez lekkoduchów w bezpiecznych gabinetach, którym nie brakuje środków do życia. W związku z tym przesadny sceptycyzm nie prowadzi do żadnego trwałego dobra (BRL XII.II, s. 194).

Po drugie, nie ma konsekwentnych totalnych sceptyków. „Nikt nie spotkał się jeszcze z tak niorozeczną istotą ani też nie rozmawiał z człowiekiem, który nie miałby żadnego zdania czy poglądu ani w sprawach życiowych, ani w kwestiach teoretycznych” (BRL XII.I, s. 181). O sobie zaś pisze tak: „Gdyby mnie ktoś tutaj zapytał, czy szczerze uznaję ten argument, który z takim trudem staram się, jak się zdaje, wdroić w umysły i czy ja rzeczywiście jestem

jednym z tych sceptyków, którzy utrzymują, iż *wszystko jest niepewne* i że nasza władza sądenia co do żadnej rzeczy nie jest w posiadaniu *jakiegokolwiek* probierza prawdy i fałszu, to odpowiedziałbym, że pytanie to jest całkiem zbędne i że ani ja, ani nikt inny nigdy szczerze i stale nie był tego zdania” (TNL I.IV.1, s. 266).

Po trzecie, sceptycyzm totalny jest psychologicznie niemożliwy. „Natura z absolutnej i nie dającej się skontrolować konieczności sprawiła to, że musimy wydawać sądy, tak samo jak musimy oddychać i czuć, i nie możemy uniknąć tego, iżby widzieć pewne rzeczy w bardziej silnym i pełnym świetle wskutek tego, że są powiązane zwykle z pewną aktualną impresją; tak samo jak nie możemy przeszkodzić temu, iżbyśmy myśleli tak długo, jak jesteśmy w stanie czuwania lub żebyśmy widzieli ciała nas otaczające, gdy zwracamy ku nim nasze oczy w pełnym świetle słońca. Ktokolwiek zadawał sobie trud, ażeby zbić wykrętne wywody tego *totalnego* sceptycyzmu, ten w istocie rzeczy prowadził dysputę bez przeciwnika” (TNL I.IV.1, s. 266). Jest to krytyka praktyczna i psychologiczna. Pod względem epistemologicznym Hume podkreśla niepewność tezy sceptycznej, a pod względem logicznym jej samoobalenie przy stwierdzeniu.

Po czwarte, teza sceptycyzmu totalnego jest wątpliwa i „rozum musi trwać dalej w niepokoju i niepewności, nawet w stosunku do tego sceptycyzmu” (BRL, s. 191). Sceptycyzm łatwo mógłby ześlizgnąć się w negatywny dogmatyzm, jak to nieraz w tradycji bywało. Stoi więc przed dylematem: niepewność własnych poglądów albo zaprzeczenie własnym poglądom. Dla sceptyka nie ma opcji utwierdzenia się w słuszności sceptycyzmu.

Po piąte, w postawie totalnych sceptyków Hume dostrzega elementy niespójności: twierdzą coś, choć nie chcą niczego twierdzić, podważają rozum, którym się posługują, wreszcie ich działanie przeczy ich słowom (BRL XII.I, s. 189). Z jednej strony sceptyk kwestionuje wartość ludzkich przekonań, a z drugiej, żeby tego dokonać, sam potrzebuje jakichś przekonań. Musi sam sobie zaprzeczyć, żeby sformułować swoje racjonalne przekonanie. Podlega pragmatycznej samorefutacji: tezy sceptycyzmu totalnego nie można racjonalnie głosić bez jej zaprzeczenia.

6. Rodzaje sceptycyzmu (przesadny pirroński i umiarkowany akademicki)

W *Traktacie* sceptycyzm jest interpretowany radykalnie i ogólnie, i dlatego niekiedy Hume pisze, że nie jest takim sceptykiem radykalnym. W *Badaniach* zastanawia się nad granicami wątpienia i nad znaczeniem słowa „sceptycyzm”. Tutaj dzieli sceptycyzm na dwa sposoby. Najpierw odróżnia sceptycyzm meto-

dyczny od sceptycyzmu jako efektu badań. Następnie odróżnia sceptycyzm przesadny (pirronizm) i umiarkowany (akademicki) (BRL XII.III, s. 195). Sceptycyzm metodyczny to odkrycie Kartezjusza. „Istnieje pewien rodzaj sceptycyzmu, który *poprzedza* wszelką pracę badawczą i filozofię, a który nader zalecany był przez Descartes’a i innych jako znakomita ochrona przed błędami i zbyt pochopnym sądem” (BRL XII.I, s. 181–182). Hume nie akceptuje jednak radykalnej jego wersji, która występuje u Kartezjusza: wątplenie we wszelkie poglądy, zasady i władze poznawcze. Taki rodzaj wątplenia jest nierealny dla człowieka, który nie może wyrugować swoich instynktownych przekonań. Poza tym tak radykalne wątplenie, jak już pisaliśmy, nie miałoby szans pokonania; nie byłoby bowiem żadnej zaufanej władzy, aby wydobyć się z dna wątplenia. Hume dostrzega u Descartes’a naiwność w przekonaniu, że totalne wątplenie mogłoby nagle być pokonane przez rozum i rozumowanie. Faktycznie u Kartezjusza nie było to wątplenie totalne, pozostawił bowiem sobie samoświadomość i intuicję intelektualną. Hume jednak stanowczo stwierdza, że totalne wątplenie metodyczne ani nie jest realne dla człowieka, ani nie może się przyczynić do rzetelności badań, ponieważ jest nieprzezwyciężalne.

W związku z tą krytyką Hume proponuje sceptycyzm metodyczny w umiarkowanej postaci, ze świadomością, że wątplić można tylko lokalnie i nie da się pokonać instynktu. Taki sceptycyzm metodyczny, przygotowujący do badań, polegałby na bezstronności sądu, uwolnieniu od przesądów i pochopnych wniosków, rozpoczynaniu od jasnych i oczywistych zasad, ostrożności, przeglądzie wniosków i analizie konsekwencji (BRL XII.I, s. 182). A zatem Hume proponuje sceptycyzm metodyczny umiarkowany. Taki sceptycyzm może być jego zdaniem trwały i pożyteczny (BRL XII.III, s. 195).

Drugi podział sceptycyzmu nie dotyczy przygotowania do badań, ale stanowiska, które byłoby efektem badań dokonanych. Tutaj znowu sceptycyzm może być przesadny i umiarkowany. Argumenty przeciwko sceptycyzmowi totalnemu już słyszeliśmy. Natomiast sceptycyzm umiarkowany (czyli akademicki, opisany przez Cyserona) zyskuje pochwałę Hume’a. „Akademycy mówią ustawicznie o wątpliwościach, o zawieszeniu sądu, o niebezpieczeństwie tkwiącym w pośpiesznych rozstrzygnięciach, o ograniczeniu badań do bardzo wąskiego zakresu i o wyrzeczeniu się wszelkich dociekań, leżących poza obrębem powszedniego życia i praktyki. Cóż więc silniej niż taka filozofia sprzeciwia się lenistwu i gnuśności umysłu, jego beztroskiej arogancji, wygórowanym pretensjom i zabobonnej łatwowierności! Powściąga ona wszelką namiętność, z wyjątkiem umiłowania prawdy, tej zaś namiętności nigdy nie jest, ani być nie może, dosyć. Jest tedy zdumiewające, że właśnie ta filozofia, która w żadnym niemal wypadku nie jest zdolna wyrzucić zła ani szkody, stanowi obiekt tylu nieuzasadnionych zarzutów i oszczerstw” (BRL V.I, s. 52).

Hume charakteryzuje sceptycyzm akademicki na swój własny sposób, trochę w duchu sceptycyzmu metodycznego. Ma ta wersja jednak paralele ze starożytnymi akademikami, którzy dostosowali swój sceptycyzm do możliwości działania (w działaniu należy kierować się rozsądnym prawdopodobieństwem lub tym, co wiarygodne). Nie ma wątpliwości co do akceptacji przez Hume'a takiego umiarkowanego sceptycyzmu.

Sceptycyzm, który Hume'a zadowala, to sceptycyzm dostrzegający ograniczenia rozumu, ale i naszych teorii rozumu. Sceptyk to ktoś, kto nie wierzy w istnienie wiedzy pewnej, ale krytycznie patrzy też na tę tezę. „Prawdziwy sceptyk będzie odnosił się nieufnie zarówno do swoich wątpliwości filozoficznych, jak i do swoich filozoficznych przeświadczeń” (TNL I.IV.7, s. 351). Uświadamia sobie tajemniczość natury, rozumie wymogi życia i własne ograniczenia. Jest to sceptyk umiarkowany i samokrytyczny.

7. Obrona umiarkowanego sceptycyzmu

Hume broni umiarkowanego sceptycyzmu przed zarzutem samorefutacji. „Nie mogę zaaprobować tego, że niektórzy ludzie obierają w stosunku do sceptyków tę łatwą i szybką drogę, iż odrzucają od razu wszelkie ich argumenty, nie wnikając w nie i nie badając ich. Jeśli rozumowania sceptyczne mają moc przekonującą, mówią oni, to jest to dowodem, iż rozum ma pewną siłę i pewien autorytet; jeśli zaś argumenty te są słabe, to nie mogą wystarczyć do tego, by odebrać moc wszelkim wnioskom naszego rozumu. Argument ten nie jest słuszny” (TNL I.IV.1, s. 269).

Po pierwsze, Hume broni umiarkowanego sceptycyzmu przed utożsamianiem go ze sceptycyzmem totalnym, który narażony jest na łatwą krytykę. Zdaje się sądzić, że sceptycyzmu nie da się usunąć w tak prosty sposób. Sceptycyzm ma bowiem bardziej wyrafinowane sformułowania i zasługuje na bliższe badanie, stoją za nim poważne racje, a nie zwykły błąd logiczny.

Jest w *Traktacie* ciekawy passus, w którym Hume odwraca argument z samorefutacji i pokazuje, że sceptyk nie byłby w stanie sam siebie obalić, nawet gdyby pominąć rolę instynktu. Sceptyk podważa rozum, a jednocześnie swoje własne stanowisko, będące dziełem rozumu. Podważając rozum, słabnie razem z nim. Czy moc jego argumentów jest więc w ogóle znacząca? Sceptyk, wytaczając argumenty, uderza w nie same. Tylko dlatego, że osłabił swoje argumenty, nie zdołał się całkowicie zniszczyć, bo nie udało mu się zniszczyć rozumu. Gdyby rozum całkowicie się unicestwił, nie zdołałby tego zobaczyć. Tylko dopóty coś jeszcze rozumie, dopóki nie został zniszczony. Tak czy owak rozum zastawia sam na siebie pułapkę i tak jak nie potrafi siebie uzasadnić, tak też nie potrafi się skutecznie unicestwić (TNL I.IV.1, s. 269–270). Po prostu

destrukcja rozumu jest też destrukcją sceptycznych argumentów i samoobalenie nie może dojść do skutku.

Po drugie, argument z samorefutacji nie działa w odniesieniu do sceptycyzmu umiarkowanego na gruncie Humowskiej mechaniki umysłu⁶, kiedy przyjąć, że obok rozumu mamy instynkt. Instynkt nie pozwala nam być totalnymi sceptykami, a kiedy jesteśmy sceptykami umiarkowanymi, nie zakładamy prawdziwości tezy globalnego sceptycyzmu i nie podlegamy samorefutacji. Wątpić możemy tylko lokalnie i na krótko. Nasze stanowisko sceptyczne jest wątpliwe, tak jak wszystkie inne. Tylko lokalny i chwiejny sceptycyzm ma szansę uniknąć samorefutacji. Taki umiarkowany sceptycyzm staje się właściwie zasadą ostrożności.

Po trzecie, Hume zdaje się być przekonany, że natura wyposaża człowieka w różne sposoby radzenia sobie w świecie i nie należy rozumu przeceniać. W każdym razie teoretyczne argumenty sceptyczne w umiarkowanej wersji nie zagrażają potocznym przekonaniom i życiu. Są od nich odizolowane, dotyczą osobnego kontekstu. Umiarkowany sceptycyzm w postaci „kilku kropelek pirronizmu” może być pożyteczny jako lekarstwo na zarozumiałość (BRL XII.III, s. 196). Hume widzi korzyści sceptycyzmu umiarkowanego głównie w kontekście badania naukowego. Pamięć o niedoskonałości władz poznawczych może pomóc w doborze przedmiotu badania (Hume zaleca trzymanie się granic doświadczenia i liczb; BRL XII.III, s. 200) oraz chroni przed pochopnymi wnioskami, uczy wydawania ostrożnych i precyzyjnych sądów. Prości ludzie nie lubią niezdecydowania i niepewności, ale uczony obeznany ze słabością rozumu ludzkiego musi zaakceptować ten stan i prowadzić swoje badania w jego ramach.

Po czwarte, życie i działanie sceptyka wymaga umiarkowania w sceptycyzmie. Sceptyk może działać dzięki temu, że jest niekonsekwentnym sceptykiem i niekiedy odstępować od swojego sceptycyzmu. Nie jest to jednak niespójność, lecz przechodzenie od jednego kontekstu do drugiego, swoista dialektyka. Nie jest to tylko ustępstwo ze względu na wymogi życia, ale także wymogi rozumu, który musi wątpić również o sceptycyzmie.

Hume zdawał sobie sprawę z tej dialektyki sceptycyzmu. Zauważa to Popkin, którego zdaniem Hume znalazł właściwą proporcję sceptycyzmu i dogmatyzmu, wątpienia i przekonania, aby uczynić sceptycyzm spójnym (Popkin 1951, s. 403). Skoro nasze przekonania nie mają racjonalnej podstawy, a siła natury jest nie do pokonania, musimy wierzyć w to, do czego natura nas skłania. Natura każe wątpić tylko w to, co zbyt daleko odbiega

⁶ Właściwie u Hume’a tradycyjne rozróżnienia na zmysły, pamięć, rozum, wolę i emocje zacierają się. Całą pracę umysłu wykonują połączenia skojarzeniowe i przyczynowe pomiędzy impresjami i ideami. Por. Owen 2009, s. 103.

od spraw codziennego życia. „Prawdziwy pirronista jest zarówno sceptykiem, jak i dogmatykiem..., wierzy w to, do czego skłania go natura, ani mniej, ani więcej” (Popkin 1951, s. 406). Popkin słusznie zauważa, że jest to ślepe podporządkowanie się naturze, a zatem rodzaj dogmatyzmu. Hume pisze w *Traktacie*, że taki naturalizm jest najlepszym wyrazem sceptycyzmu. „Mogę, co więcej, nawet muszę, poddać się biegowi przyrody i podporządkować moim zmysłom i memu rozumowi; i właśnie w tym ślepym poddaniu wykazuję najlepiej moją sceptyczną dyspozycję i moje sceptyczne zasady” (TNL I.IV.7, s. 347). W taki sposób Hume godzi ze sobą sceptycyzm, naturalizm i dogmatyzm. W *Dialogach* z kolei pisze, że sceptyk różni się od dogmatyka tylko akcentem na trudności. „Sceptyk z przyzwyczajenia, kaprysu lub skłonności podkreśla trudności, dogmatyk, z podobnych powodów, podkreśla konieczności” (DNR XII, s. 130). Podobnie pisze Michael Williams: Hume oscyluje pomiędzy potocznymi przekonaniem i sceptyczną desperacją (Williams 2008, s. 103). Dodaje słusznie, że jest to jedna z najciekawszych artykulacji sceptycznego poglądu, jaka pojawiła się w historii sceptycyzmu.

Myślę, że Hume'a relację do sceptycyzmu trzeba przedstawić jako proces, który rozgrywa się przynajmniej na dwóch poziomach: sceptycznym i potocznym⁷, i ma on swoją dialektykę, rozwijającą się w czasie, stosownie do psychologicznych nastrojów.

Hume z jednej strony odkrył poważne argumenty sceptyczne i nie znalazł dla nich stosownej odpowiedzi. Uznał, że na gruncie rozumu argumenty te są nieprzeczwyciężalne. Ale zarazem zauważył słabość tej tezy, która żeby być poważnie zaakceptowaną, musiałaby sobie zaprzeczyć. Dodatkowo praktyczna i psychologiczna słabość sceptycyzmu podważyła jego wiarygodność i ukazała stanowisko sceptyczne jako równie wątpliwe jak wszelkie potoczne opinie. A skoro tak, to Hume mógł zdecydować, że trzeba do sceptycyzmu nabrać dystansu i powrócić do potocznych i naukowych przekonań. W tej sytuacji Hume przechodzi na inny poziom rozważań i staje się jasne, jak ten sceptyk może rozwijać w swoich tekstach rozważania psychologiczne, etyczne i polityczne (zakładające istnienie świata i związki przyczynowe, używające zasad indukcji i dyskursu normatywnego). Sceptycyzm jest teraz tylko w epistemologicznym tle, jako metodologiczna reguła ostrożności i krytycyzmu. Kiedy jednak potoczne przekonania zawiodą, filozof może znowu wrócić na jakiś czas do sceptycznych argumentów i proces może się powtarzać.

⁷ Adam Grzeliński w referacie „Hume'owska koncepcja woli. Granice mechanistycznego pojmowania umysłu” na konferencji „David Hume. Mechanika umysłu” (Warszawa, 6–7 czerwca 2011 r.) wymienił trzy poziomy: empirystyczny (dostępne są tylko percepcje), mechanistyczny (umysł to mechanizm kojarzenia idei z założeniem zasady przyczynowości) i substancjalny (potoczny naturalizm). Jeśli przyjąć tę interpretację, to nie powinno nas dziwić, że Hume raz zakłada, a innym razem odrzuca potoczne przekonania (na różnych poziomach).

Bibliografia

- Burnyeat M. (1998), *Can the Sceptic Live His Scepticism?*, w: M. Burnyeat, M. Frede (eds), *The Original Sceptics: A Controversy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, s. 25–57.
- Fogelin R.J. (2009), *Hume's Skepticism*, w: *The Cambridge Companion to Hume*, second edition, Cambridge: Cambridge University Press, s. 209–237.
- Forster M.N. (2008), *Kant and Skepticism*, Princeton University Press.
- Fosl P.S. (1998), *The bibliographic Bases of Hume's Understanding of Sextus Empiricus and Pyrrhonism*, „Journal of the History of Philosophy”, vol. 36, no 2, s. 261–278.
- Grzeliński A. (2007), *Sceptycyzm w filozofii Dawida Hume'a*, „Toruński Przegląd Filozoficzny” 7/8, s. 137–154.
- Hegel G.W.F. (2002), *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. Nowicki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hume D. (1896) [THN], *A Treatise of Human Nature*, ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press (<http://oll.libertyfund.org/title/342/55255>; dostęp 2011-04-30) [cytowane jako THN z podaniem numeru księgi, części i rozdziału].
- Hume D. (1975) [BZM], *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, Warszawa: PWN [cytowane jako BZM z podaniem numeru rozdziału i części oraz stronicy polskiego wydania].
- Hume D. (1977) [BRL], *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: PWN [cytowane jako BRL z podaniem numeru rozdziału i części oraz stronicy polskiego wydania].
- Hume D. (1990) [DNR], *Dialogues Concerning Natural Religion*, London: Penguin.
- Hume D. (2005) [TNL], *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Aletheia [cytowane jako TNL z podaniem numeru księgi, części i rozdziału oraz stronicy polskiego wydania].
- Kant I. (1986) [KCR], *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN t. I i II [cytowane jako KCR w standardowym systemie A i B, odnoszącym do pierwszych dwóch wydań i z podaniem paginacji].
- Kant I. (1993) [P], *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN [cytowane jako P z podaniem paginacji].
- Olszewsky T.M. (1991), *The Classical Roots of Hume's Skepticism*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 52, no 2, s. 269–287.
- Owen D. (2009), *Hume and the Mechanics of Mind*, w: *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by D. Norton and J. Taylor, Cambridge.

- Pappas G. (2008), *Berkeley's Treatment of Skepticism*, w: J. Greco (ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 247–264.
- Popkin R.H. (1951), *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism*, „The Philosophical Quarterly” no. 5, s. 385–407.
- Popkin R.H. (1993), *Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time*, „Journal of the History of Ideas” 54, no.1, s. 137–141.
- Popkin R.H. (2003), *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press.
- Popkin R.H. (red.) (2003), *Historia filozofii zachodniej*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Price J.V. (1964), *Sceptics in Cicero and Hume*, „Journal of the History of Ideas”, vol. 25, no. 1, s. 97–106.
- Reid T. (1975), *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, przeł. M. Hempoliński, Warszawa: PWN [cytowane z podaniem numeru części i rozdziału oraz stronicy polskiego wydania].
- Russell P. (2008), *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*, New York: Oxford University Press.
- Szałek P.K. (2008), *O genezie Berkeleyowskiej definicji istnienia*, w: S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 93–113.
- Williams M. (2008), *Hume's Skepticism*, w: J. Greco (ed.) (2008), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford – New York: Oxford University Press, s. 80–107.

Streszczenie

Davida Hume'a uważa się (Kant, Reid) za najbardziej radykalnego nowożytnego sceptyka. Niniejszy artykuł pokazuje, że Hume odrzuca radykalny sceptycyzm i akceptuje sceptycyzm umiarkowany. To prawda, że według Hume'a rozum nie jest w stanie dać satysfakcjonującej odpowiedzi na argumenty sceptyczne. Hume także powiększa arsenał sceptycznych argumentów, dodając nowe argumenty („widelec Hume'a” i argument przeciwko istnieniu „ja”) i znakomicie rozwijając argumenty na temat przyczynowości, indukcji i sądów moralnych. W ich efekcie Hume stwierdza, że wszystkie nasze sądy o faktach nie należą do wiedzy. Jednakże według Hume'a rozum nie jest jedyną władzą umysłu. Źródłem naszych potocznych przekonań są wyobrażenia i instynkt. Zwykle codzienne czynności pokazują słabość sceptycznych argumentów, które nie są w stanie przeszkodzić naturalnej skłonności do przekonań. Hume ogranicza sceptycyzm do dziedziny samego rozumu. Twierdzi też, że sceptycyzm byłby groźny dla życia, gdyby tylko dało się konsekwentnie wprowadzić go w życie.

Dodatkowo, sceptycyzm ma swoje wewnętrzne problemy (sceptycy krytykują rozum za pomocą rozumu, twierdzą, że niczego nie twierdzą, ich czyny przeczą ich słowom). Hume akceptuje tylko umiarkowany i samokrytyczny sceptycyzm (nie pirroński, ale akademicki). We współczesnej terminologii, Hume'a można by nazwać fallibilistą, ale jego pojęcie wiedzy i racjonalności nie było fallibilistyczne, lecz kartezjańskie.