

B o g d a n D z i o b k o w s k i

David Hume – sceptyk czy naturalista?

Słowa kluczowe: antyrealizm, eksternalizm, Fodor, Hume, internalizm, naturalizm, Quine, referencja, sceptycyzm

We wstępie do *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume postuluje stworzenie tzw. „nauki o człowieku”. Inspiracją jest tu niewątpliwie mechanika Newtona. Skoro w filozofii naturalnej udało się wykryć prawa rządzące ruchem planet, należy zbadać, czy uda się osiągnąć analogiczny sukces w opisie władz poznawczych człowieka. I chociaż Hume zastrzega, że nie chce przesądzać, czy zadanie to jest wykonalne, czytelnik odnosi silne wrażenie, iż cel książki jest pozytywny. Oto mamy filozofa, który podejmuje się niezwykle ambitnego projektu: chce stworzyć swoistą mechanikę umysłu.

Jednak w miarę lektury kolejnych partii tekstu wrażenie to diametralnie się zmienia. Wydaje się, że deklaracje umieszczone we wstępie *Traktatu* były zwodnicze, że w gruncie rzeczy Hume nie chce budować, tylko burzyć. Śledząc analizy najbardziej fundamentalnych dla naszego myślenia pojęć – takich jak istnienie, przyczyna, materia, umysł – dochodzimy do wniosku, że mamy do czynienia ze sceptykiem, którego celem nie jest ugruntowanie naszej wiedzy, tylko podważenie możliwości jej osiągnięcia.

Kim więc był Hume? Naturalistą, pragnącym naukowo opisać czynności poznawcze i tym samym „uporządkować cały ten pozorny chaos” (Hume 1977: 12) panujący w naszym umyśle, czy sceptykiem, który „chcąc swojemu okrętowi zapewnić bezpieczeństwo, osadził go na mieliźnie (sceptycyzmu), gdzie może sobie leżeć i gnić” (Kant 1993: 13)? Czy można jakoś uzgodnić deklarowane przez niego cele z rezultatami, do których ostatecznie doszedł? Czy udało mu się zbudować mechanikę umysłu, czy raczej wykazał, że w przypadku badania natury ludzkiej, próby wzorowania się na systemie Newtona nieuchronnie prowadzą do sceptycyzmu?

Nauka o człowieku

Według Hume'a „nauka o człowieku” powinna poprzedzać wszelkie inne nauki. Przedmiotem jej dociekań jest „zakres i moc rozumu ludzkiego” (Hume 1963a: 5). Bada ona „naturę tych idei, którymi się posługujemy oraz naturę tych operacji, których dokonujemy w naszych rozumowaniach” (Hume 1963a: 5). Podstawową jej metodą „musi być doświadczenie i obserwacja” (Hume 1963a: 7).

Jest kilka istotnych powodów, by podjąć się trudu wykrycia „sprężyn i praw” kierujących działaniem umysłu. Po pierwsze, zyskamy w ten sposób „solidną podstawę dla innych nauk” (Hume 1963a: 7). Niezależnie od tego, czy zajmujemy się matematyką, filozofią naturalną, religią naturalną, logiką, etyką, estetyką czy polityką, nasze sądy są rezultatem określonych czynności poznawczych. Wykrycie mechanizmów rządzących owymi czynnościami jest więc jednocześnie formą uzasadnienia całej wiedzy, swoistą legalizacją różnego typu przekonań przez wskazanie źródeł ich prawomocności. Po drugie, gruntowna analiza sposobów działania ludzkiego umysłu służy walce z dogmatami i zabobonami. Hume sądzi, że w ten sposób uda mu się podważyć podstawy „filozofii spekulatywnej”. Po trzecie, badania prowadzone w obrębie „nauki o człowieku” stanowią przydatny w różnych dziedzinach życia wzór poprawnego myślenia i tym samym przyczyniają się do zwiększania dobra społecznego. Wreszcie po czwarte, dociekania tego typu zaspokajają ciekawość i dostarczają przyjemności.

Teoria idei

Wszelkie świadome stany umysłu ludzkiego dzieli Hume na dwie kategorie: impresje i idee. Różnią się one stopniem „siły i żywości”. Impresje to percepcje o największej sile. Są to „wszelkie nasze doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy” (Hume 1963a: 13). Natomiast idee to ich „mgliste” obrazy. Zarówno impresje, jak i idee mogą być proste albo złożone. Prostymi są te percepcje, które „nie dopuszczają żadnego rozróżnienia ani rozdzielenia na części” (Hume 1963a: 14). Jedną z podstawowych tez teorii Hume'a jest twierdzenie, że wszelkie proste idee wywodzą się z prostych impresji (są ich mniej intensywnymi kopiami)¹. Przemawiają

¹ Z tezą tą łączy się pewna trudność. Hume zauważa, że osoba, która nigdy nie miała impresji błękitu, może wytworzyć sobie ideę tej barwy. Wystarczy, że znane wcześniej odcienie koloru niebieskiego ułoży od najciemniejszego do najjaśniejszego. Z łatwością dostrzeże w tym ciągu pewną lukę i za pomocą wyobraźni stworzy ideę brakującego odcienia. „Myślę, że bardzo niewiele osób będzie tego zdania, iż nie potrafi ona tego uczynić; i to może służyć za dowód, że proste idee nie zawsze pochodzą od odpowiadających im impresji; choć przykład ten jest

za tym dwa argumenty. Po pierwsze, każdą, nawet najbardziej złożoną myśl (czyli ideę) można rozłożyć na idee proste, a dla tych ostatnich zawsze można wskazać odpowiadające im i poprzedzające je jakieś uczucia lub wrażenia. Nawet idea Boga jest złożona ze spotęgowanych idei rozumności, mądrości, dobroci, które z kolei wywodzą się z wcześniejszych impresji. Po drugie, gdy ktoś, na skutek jakiegoś defektu, nie może doznać pewnych impresji, brak mu również odpowiadających im idei. Na przykład osoba od urodzenia niewidoma nie posiada pojęcia barwy, a osoba głucha – dźwięku.

Poza tym impresje dzielą się jeszcze na refleksywne (powstające pod wpływem pojawiających się w naszym umyśle idei) oraz zmysłowe, które w teorii Hume'a pełnią rolę najbardziej elementarnych składników badanej rzeczywistości, i tym samym pytanie o przyczyny ich powstania nie ma sensu. Prowadzone w obrębie „nauki o człowieku” analizy głębiej sięgnąć po prostu nie mogą.

Co się tyczy *impresji*, które powstają ze *zmysłów*, to ich ostatecznej przyczyny w moim przekonaniu zupełnie nie może wyjaśnić rozum ludzki; i zawsze będzie rzeczą niemożliwą zdecydować pewnie, czy powstają one bezpośrednio pod wpływem tego, co jest ich przedmiotem, czy wytwarza je moc twórcza umysłu, czy też wreszcie pochodzą one od twórcy naszego istnienia. (Hume 1963a: 115)

Umysł ludzki dysponuje dwiema władzami przedstawiania idei. Pierwsza z nich to pamięć. Jeżeli działa prawidłowo, szereg idei jest w niej dany w porządku, który odpowiada układowi przypominanych percepcji. Drugą władzą jest wyobraźnia, która wprawdzie „swobodnie transponuje i zmienia swoje idee” (Hume 1963a: 23), ale gdy się jej bliżej przyjrzeć, to widać, że nie robi tego w sposób przypadkowy. Hume twierdzi, iż istnieją stałe zasady rządzące jej funkcjonowaniem. Argumentem jest tu spostrzeżenie, że w różnych odizolowanych od siebie językach „wyrazy oznaczające najbardziej choćby złożone idee ściśle sobie odpowiadają” (Hume 1977: 25). To prowadzi do wniosku, że istnieje jakiś wspólny całemu gatunkowi ludzkiemu system pojęć. A ponieważ w obrębie „nauki o człowieku” nie ma miejsca na wiedzę wrodzoną, autor *Traktatu* przyjmuje, że system ten tworzy wyobraźnia za pomocą stałych zasad kojarzenia. Te zasady to: podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz przyczyna i skutek.

W ten sposób Hume wskazuje podstawowe składniki i prawa rządzące procesami poznawczymi. Dalsza część wywodu sprowadza się do zastosowania przedstawionych w teorii idei mechanizmów do analizy konkretnych pojęć, wśród nich tak fundamentalnych, jak przyczynowość, przedmiot fizyczny, umysł.

tak szczególnie i wyjątkowy, że może nawet nie warto na nim zatrzymywać naszą uwagę; i nie zasługuje on na to, iżby dla niego samego zmieniać naszą ogólną zasadę” (Hume 1963a: 19).

Naturalizm

Pod szyldem naturalizmu mieści się współcześnie całe spektrum stanowisk. Pomimo licznych różnic, wszystkich naturalistów łączy przekonanie, że jedynie w obrębie nauki możliwe jest wiarygodne poznanie rzeczywistości. Celnie ujął to Schlick: „wszystkie realne problemy są pytaniami nauki, żadnych innych nie ma” (Schlick 1993: 80). Czy w myśli Hume’a można odnaleźć tego typu nastawienie? Wśród dwudziestowiecznych zwolenników naturalizmu zdania na ten temat są skrajnie podzielone. Dalej skupię się na dwóch reprezentantach tego sposobu myślenia, którzy zupełnie odmiennie odczytali Hume’owską filozofię: Quine i Fodorze.

Pierwszy z nich traktuje Hume’a jako klasycznego epistemologicznego fundacjonalistę. Według Quine’a, *Traktat* to kolejna, w tym wypadku empiryczna, próba realizacji kartezjańskiego marzenia, by zalegalizować wiedzę opierając ją na wykrytych przez teoretyka poznania niepowątpiewalnych podstawach. Naturaliści nie mają żadnych złudzeń co do możliwości realizacji tego typu marzeń.

W fundacjonalistycznej epistemologii można wyróżnić dwa istotne składniki. Jej zwolennicy, po pierwsze, starają się odkryć teoriopoznawczą „litą skałę” (fundament wszelkiej wiedzy) i po drugie, wskazać na mechanizmy, które pozwolą oprzeć na tym fundamencie różnego typu przekonania. Chcą to osiągnąć prowadząc dwa rodzaje badań: pojęciowe i doktrynalne. Pierwsze zmierzają do maksymalizacji jasności i polegają na definiowaniu pojęć mniej jasnych za pomocą pojęć „jasnych i wyraźnych”. Drugi typ badań ma na celu maksymalizację pewności. Prawd mniej oczywistych dowodzi się tu za pomocą prawd bardziej oczywistych. Quine twierdzi, że „Hume podjął problemy epistemologii wiedzy przyrodniczej z obu tych dziedzin, zarówno pojęciowej, jak i doktrynalnej” (Quine 1986a: 108). Autor *Traktatu* stara się pokazać, jak można zdefiniować pojęcie ciała fizycznego w terminach wrażen zmysłowych, oraz analizuje możliwość oparcia zdań ogólnych na doświadczeniu. Prowadząc swoje dociekania, zakłada, że wszelkie prawdy dotyczą bądź faktów, bądź stosunków między ideami. Te pierwsze chce ostatecznie zredukować do prostych impresji. Wreszcie jako podstawowy cel „nauki o człowieku” wymienia dostarczenie solidnej podstawy wszelkim innym naukom. Wszystko to powoduje, że – według Quine’a – Hume jest przedstawicielem tego samego programu badawczego, co m.in. Locke czy Carnap.

Carnapowskie *Aufbau* było kulminacją fenomenalizmu, który rozwijali Hobbes, Locke, Berkeley i Hume, a którego korzenie tkwią w wątpleniu Kartezjusza i w starożytnych kłopotach z odróżnieniem wiedzy od błędu. (Quine 1998: 26)

Dwudziestowieczny naturalizm to próba zerwania z takim dogmatycznym empiryzmem. Autor „Epistemologii znaturalizowanej” uważa, że szukając wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości, powinniśmy poprzestać na twierdzeniach nauk przyrodniczych. Żadne z tych twierdzeń nie ma ostatecznego charakteru. Potencjalnie każde przekonanie może w przyszłości zostać skorygowane. Co więcej, nauka nie potrzebuje żadnej „ponadnaukowej”, filozoficznej legalizacji.

(...) naturalizm: wyrzeczenie się zadania filozofii pierwszej. Uświadamia on, że nauki przyrodnicze dostarczają wiedzy o rzeczywistości, wiedzy wprawdzie omylnej i korygowanej, lecz nie podlegającej osądowi żadnego ponadnaukowego trybunału i nie wymagającej żadnego innego uzasadnienia poza tym, którego dostarcza obserwacja i metoda hipotetyczno-dedukcyjna. (Quine 1986b: 150–151)

Krótko mówiąc, Quine’a uważa, że Hume nie tylko nie zalicza się do naturalistów, ale jest jednym z najważniejszych reprezentantów sposobu myślenia, od którego współczesny naturalizm zdecydowanie się odcina.

Zupełnie inaczej filozofię Hume’a postrzega Fodor. Jego książka *Hume Variations* jest interpretacją przedstawionej w *Traktacie* teorii idei. I chociaż Fodor polemizuje z wieloma szczegółowymi elementami Hume’owskiej „nauki o człowieku”, to zdecydowanie zalicza go do prekursorów współczesnych naturalistycznych koncepcji umysłu. Twierdzi, że zaprezentowana w *Traktacie* „architektura” procesów poznawczych łączy w sobie metodologiczny naturalizm z kartezjańskim reprezentacjonalizmem.

Można potraktować przedstawioną w *Traktacie* i *Badaniach* psychologię jako wczesną próbę skonstruowania naturalistycznej teorii umysłu, zakładającej kartezjański reprezentacjonizm. (Fodor 2003: 27)

Według Fodora, Hume z jednej strony utrzymuje, że wiarygodne próby wyjaśnienia procesów poznawczych powinny być oparte na empirycznych podstawach, z drugiej – przyjmuje kartezjańską wizję umysłu, zgodnie z którą podstawową funkcją percepcji jest reprezentowanie zewnętrznych obiektów. Przy takim ujęciu, treści percepcji są ściśle powiązane z tym, co percepcje te reprezentują. W ten sposób Hume miał położyć podwaliny pod współczesną kognitywistykę.

Która z tych interpretacji jest zasadna? Czy teoria Hume’a ma charakter *stricte* filozoficzny, czy jest to raczej jedna z pierwszych prób zastąpienia filozoficznych spekulacji naukowym opisem procesów poznawczych? Dalej postaram się pokazać, że ani Quine, ani Fodor nie odczytali właściwie analiz autora *Traktatu*. Myślę, że Hume nie jest ani fundacjonalistycznym epistemologiem, ani prekursorem naturalizmu. I chociaż oba te stanowiska odgrywają w jego

filozofii pewną rolę, to ostatecznie nie przyjmuje on żadnego z nich. Konkluzje przedstawionego w *Traktacie* wywodu są wymierzone w równej mierze przeciwko spekulacjom filozoficznym, jak i próbom precyzyjnego, naukowego wyjaśnienia wszystkich aspektów rzeczywistości.

Antyrealizm

Kluczowe znaczenie dla rozstrzygnięcia pytania, czy Hume był naturalistą, mają jego analizy dotyczące istnienia przedmiotów zewnętrznych („istnienia ciał”). Współcześni naturaliści z góry przyjmują, że świat ma określoną, niezależną od poznającego podmiotu strukturę. Tworzenie werbalnych i umysłowych reprezentacji jest możliwe dzięki przyczynowym relacjom zachodzącym między umysłem, językiem i światem. Nauka to, według nich, jedyna dziedzina, po której możemy oczekiwać dostarczenia wiarygodnego opisu zarówno zewnętrznej, „gotowej” rzeczywistości, jak i sposobów tworzenia jej obrazów. Krótko mówiąc, fundamentem naturalizmu jest realizm².

A jaki był stosunek Hume’a do realizmu? Gdy używając przedstawionych wcześniej mechanizmów poznawczych analizuje on to zagadnienie, dochodzi do zaskakujących wniosków. Z jednej strony, bezspornym faktem jest to, że wszyscy żywimy silne przeświadczenie o istnieniu ciał.

Możemy, rzecz prosta, zapytać, *jakie racje skłaniają nas do tego, by wierzyć w istnienie ciał*; próżna rzecz natomiast pytać, *czy istnieją, czy też nie istnieją ciała*. Oto rzecz, którą musimy przyjąć za bezsporną we wszystkich naszych rozumowaniach. (Hume 1963a: 246)

Z drugiej strony, gdy to przeświadczenie staramy się wyjaśnić w obrębie „nauki o człowieku”, czyli znaleźć owe „racje”, jesteśmy zupełnie bezradni, i to niezależnie od tego, czy teorię Hume’a będziemy interpretowali w sposób zaproponowany przez Quine’a, czy też przez Fodora.

Problem istnienia ciał to, według autora *Traktatu*, dwa powiązane ze sobą zagadnienia. Pierwsze sprowadza się do pytania, dlaczego sądzimy, że niepostrzegane przedmioty nieprzerwanie istnieją, a drugie – do pytania, skąd przypuszczenie, że istnieje coś na zewnątrz naszego umysłu, coś odrębnego od percepcji. Szukając odpowiedzi na te problemy, Hume rozważa trzy możliwości. Sprawdza, czy przekonanie o nieprzerwanym i zewnętrznym istnieniu przedmiotów wytwarzają zmysły, rozum, czy może wyobraźnia. Jednak przedstawiony w części czwartej pierwszej księgi *Traktatu* wywód prowadzi do wniosku, że żadna z tych władz nie jest w stanie dostarczyć poszukiwanych racji dla „wiary w istnienie ciał”.

² Quine ze swoim pragmatycznym podejściem do problemów ontologicznych jest wśród zwolenników naturalizmu wyjątkiem.

Co gorsza, Hume'owska mechanika umysłu nie tylko nie potrafi podać racji dla badanego tu przekonania, ale na jej gruncie przekonanie to okazuje się po prostu niedorzeczne. Hume pokazuje to dobitnie, analizując ideę „istnienia zewnętrznego”.

Otóż teraz, skoro nic nie jest nigdy dane umysłowi prócz percepcji i skoro wszystkie idee pochodzą z czegoś, co poprzednio było dane bezpośrednio umysłowi, to stąd wynika, że nie jest dla nas możliwe to, iżbyśmy przedstawiali sobie lub tworzyli ideę jakiejś rzeczy, swoście różnej od idei i impresji. Zatrzymajmy naszą uwagę na czymś poza nami samymi, o ile tylko to jest możliwe. Wnieśmy naszą wyobraźnię ku niebiosom albo ku ostatecznym granicom wszechświata: nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych (...). (Hume 1963a: 95)

Realista powie na przykład, że impresja twardości, której doznaję uderzając palcem w stół, jest spowodowana zetknięciem dwóch fizycznych, zewnętrznych względem mego umysłu przedmiotów: palca i stołu. Argument Hume'a ma pokazać, że w gruncie rzeczy zarówno palec, jak i stół, podobnie jak twardość, są percepcjami, które znajdują się w umyśle. Ogólnie mówiąc, gdy myślę, że moje obecne doznania są wywołane przez jakieś istniejące na zewnątrz mego umysłu ciało, to owo ciało, pomyślane przeze mnie jako przyczyna moich doznań, samo jest percepcją w moim umyśle, a więc nie jest „swoście różne” od impresji, które miałyby wywoływać. Widzimy tu, że tak jak mechanika Newtona wykrywa pewne ograniczenia w ruchach przedmiotów fizycznych, tak mechanika umysłu Hume'a nie pozwala na sformułowanie przekonania, że „na zewnątrz” umysłu istnieją zasadniczo różne od percepcji obiekty. Myśl o istnieniu czegoś „na zewnątrz” też jest percepcją, którą znajdujemy „w sobie”. Stąd skrajnie internalistyczny wniosek, że „nigdy naprawdę nie wyjdziemy ani na krok poza nas samych”. Trudno o bardziej antyrealistyczne stanowisko.

Hume oczywiście zdawał sobie sprawę, że ten wygenerowany na gruncie jego „nauki o człowieku” antyrealizm, który nazywał sceptycyzmem, ma charakter jedynie teoretyczny. W praktyce nikt nie zajmuje takiego stanowiska. W codziennym życiu jesteśmy realistami.

Wielkimi burzycielami *pyrronizmu*, 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 potężniejszym zasadom naszej natury – znikają jak dym (...). (Hume 1977: 193)

Czy to Hume'owskie połączenie teoretycznego antyrealizmu z praktycznym realizmem da się uzgodnić ze stanowiskiem współczesnych naturalistów?

Referencja

Jak już wcześniej wspomniałem, jedną z charakterystycznych cech naturalizmu jest eksternalizm. Skąd wiem, czy dana mi w chwili t_1 reprezentacja umysłowa (Hume by powiedział „percepcja”) jest na przykład o skunksie, czy odpowiednio pomalowanej łasicy? Co wypełnia tę reprezentację określoną treścią i wyznacza jej odniesienie przedmiotowe? Naturaliści skonstruowali wiele teorii próbujących odpowiedzieć na tego typu pytania. Różnią się one w szczegółach, ale wszystkim im wspólne jest przekonanie, że treść reprezentacji umysłowych jest zależna od kauzalnych relacji między tymi reprezentacjami i określonymi obiektami w świecie zewnętrznym. Paradigmatycznym przykładem tego typu podejścia jest zaproponowana przez Fodora tzw. *asymetric dependency theory* (zob. Fodor 1990).

Teoria Hume’a, wbrew twierdzeniu Fodora, że istotnym jej składnikiem jest referencjalizm, nie tylko nie da się uzgodnić z naturalistycznymi teoriami referencji, ale wręcz może służyć jako argument przeciwko założeniom, na których teorie te są oparte. Po pierwsze, naturaliści, budując swoje teorie, przyjmują realizm. Hume, jak pokazywałem wyżej, jest teoretycznym antyrealistą. Opisanie przez niego mechanizmy poznawcze mają całkowicie internalistyczny charakter. Konstruując swoją „naukę o człowieku”, nie wychodzi on na zewnątrz umysłu. Przeciwnie, pokazuje, że jakakolwiek teoretyczna próba takiego wyjścia musi skończyć się fiaskiem. Wprawdzie ostatecznie odrzuca antyrealizm, ale rozstrzygnięcie to nie ma charakteru teoretycznego, tylko praktyczny.

Po drugie, istotną rolę w naturalistycznych teoriach umysłu odgrywają kauzalne relacje między elementami umysłu i przedmiotami zewnętrznymi. Przedstawiona w *Traktacie* analiza przyczynowości podważa zachodzenie tego typu związków, i to podważa z dwóch powodów. Pierwszy nawiązuje do Hume’owskiego antyrealizmu. Ponieważ nie jesteśmy w stanie poznawczo wyjść na zewnątrz umysłu, nie ma żadnych podstaw, by postulować relację przyczynową, o której mówią naturaliści.

Lecz że żadne inne byty poza percepcjami nie są nigdy aktualnie dane umysłowi, przeto możemy stwierdzić powiązanie czy stosunek przyczyny i skutku między różnymi percepcjami, ale nigdy nie możemy go zaobserwować między percepcjami a przedmiotami. (Hume 1963a: 277)

Powód drugi jest poważniejszy, bo działa również wtedy, gdy odrzucimy antyrealizm Hume’a. Nawet gdyby dane nam było zaobserwować stałe współwystępowanie pewnych przedmiotów i percepcji, to i tak nie jest to równoznaczne z zająciem, niezbędnych przy konstruowaniu naturalistycznych teorii referencji, kauzalnych relacji. Współwystępowanie *A* i *B* uprawnia nas

do powiedzenia, że *A* jest przyczyną *B*, ale nie do przyjęcia, że między tymi obiektami zachodzi jakiś realny związek.

Porównując współczesnych naturalistów z Hume'em, nie można więc zapominać, że według tych pierwszych percepcje zyskują określoną treść dzięki powiązaniom z przedmiotami zewnętrznymi, a według autora *Traktatu* w pewnym sensie jest dokładnie odwrotnie: idee przedmiotów fizycznych są wytwarzane na wzór percepcji.

Nie możemy nigdy przedstawić sobie w myśli nic prócz percepcji i wobec tego musimy uczynić każdą rzecz podobną do nich. (Hume 1963a: 283)

Dla Hume'a treść percepcji ma charakter immanentny: jest w niej całkowicie zawarta. Współcześni naturaliści uważają zaś, że treść ta zależy od kauzalnych relacji między percepcją a przedmiotami zewnętrznymi. Są to stanowiska przeciwne. Gdy zgodzimy się z Hume'em, musimy odrzucić naturalizm. Prowadzone w obrębie „nauki o człowieku” analizy pojęcia istnienia zewnętrznego i przyczynowości prowadzą do antyrealistycznych wniosków i tym samym wykluczają możliwość zbudowania naturalistycznej teorii referencji. Z drugiej strony, jeśli spojrzymy na przedstawioną w *Traktacie* mechanikę umysłu z perspektywy współczesnego naturalizmu, mechanika ta popada w poważne tarapaty. Hume utrzymuje, że wykazał niedorzeczność pojęcia istnienia zewnętrznego. Jego wywód opiera się na wykrytych przez niego mechanizmach poznawczych. Ale warunkiem funkcjonowania tych mechanizmów jest przyjęcie, że percepcje mają określoną treść. Wymagają tego m.in. rządzące wyobraźnią zasady kojarzenia. Jednak by percepcje zyskały określoną treść, muszą – powie naturalista – wejść w przyczynowe interakcje z zewnętrznym światem. Wychodzi więc na to, że „nauka o człowieku” obala to, co jest niezbędne do jej działania, a zatem jest fałszywa.

Codzienna praktyka

Starałem się pokazać, że próby interpretacji filozofii Hume'a jako pewnej formy naturalizmu są przedsięwzięciem karkołomnym. Naturaliści utrzymują, że nauka jest jedynym wiarygodnym sposobem badania procesów poznawczych. Przekonanie to opiera się na ontologicznym realizmie i eksternalistycznym podejściu do problemu referencji. Natomiast Hume wykazuje, że próby unaukowania teorii poznania, uczynienia z niej dziedziny wiedzy mającej taki sam charakter jak mechanika Newtona, skutkują antyrealizmem i internalizmem. Nie widzę, jak można te dwa podejścia uzgodnić.

Naturalista może próbować bronić swojej interpretacji wskazując, że przecież Hume ostatecznie odrzuca sceptycyzm (antyrealizm) i opowiada się po

stronie realizmu. Co więcej, bardzo wiele fragmentów zarówno *Traktatu*, jak i *Badań*, ma wyraźnie naturalistyczny charakter. Na przykład, proponując „sceptyczne rozwiązanie” problemu przyczynowości, Hume pisze:

Tak jak przyroda nauczyła nas używać naszych członków, nie udzielając nam znajomości mięśni i nerwów, za pomocą których wprawiamy je w ruch, tak samo też wszczepiła nam instynkt, który każe poruszać się naszej myśli zgodnie z porządkiem, jaki ustanowiła dla zdarzeń zewnętrznych (...). (Hume 1977: 69)

Człowiek jest tu potraktowany jako element obiektywnie istniejącej przyrody. Bieg jego myśli zgadza się ze „zdarzeniami zewnętrznymi” dzięki „wszczepionemu” mu przez naturę instynktowi. Czy ktoś, kto formułuje takie twierdzenia, nie jest wręcz paradygmatycznym przykładem naturalisty?

Zauważmy po pierwsze, że sam fakt, że Hume używa terminów „przyroda” czy „zdarzenie zewnętrzne”, nie jest jeszcze argumentem za tym, że jest on realistą czy naturalistą. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku słów „umysł” czy „dusza”. Z tego, że autor *Traktatu* notorycznie się nimi posługuje, nie wynika przecież, iż wierzy w istnienie substancji duchowej. Hume używa języka tak, jak robimy to na co dzień. Nigdzie nie kwestionuje zasadności czy użyteczności posługiwania się tymi terminami. Jego analizy w żaden sposób nie naruszają naszych zwyczajnych praktyk językowych. Chodzi w nich jedynie o to, by pokazać, jaką funkcję pełnią tego typu wyrażenia. Konkluzją jest stwierdzenie, że możemy mówić o duszy nie mając idei substancji duchowej, o przedmiotach fizycznych, choć nie jesteśmy w stanie uchwycić idei „istnienia zewnętrznego”, i o przyczynowości – bez zakładania idei związku koniecznego. Sprawne działanie języka jest niezależne od takiej czy innej filozoficznej interpretacji słów, którymi się posługujemy.

Po drugie, Hume rzeczywiście odrzuca ostatecznie sceptycyzm i przyjmuje realistyczną perspektywę. Dzieje się to jednak nie na poziomie teorii, tylko praktyki. Podjęta w obrębie „nauki o człowieku” teoretyczna próba opisu procesów poznawczych prowadzi do sceptycyzmu, tj. antyrealizmu i internalizmu. Ta teoretyczna konstatacja nie wytrzymuje jednak konfrontacji z codzienną praktyką, gdzie każdy z nas jest w pewnym sensie realistą i eksternalistą. Taki praktyczny realizm nie wspiera jednak w żaden sposób naturalistycznej interpretacji myśli Hume’a. Nie wspiera, bo z naturalizmem nie ma nic wspólnego. Fodor, zaliczając Hume’a do prekursorów współczesnej kognitywistyki, ma na myśli „naukę o człowieku” – czyli teorię, która, jak wykazał sam Hume, prowadzi do sceptycyzmu – a nie jego zawierzenie „codziennym praktykom”.

Wreszcie po trzecie, ów „wszczepiony” w nasze „codzienne praktyki” realizm to nie realizm, na którym budują swoją naukową wizję świata współcześni naturaliści. Dla Hume’a realnie istnieją dane nam fakty. Jednak jaka-

kolwiek teoretyczna obróbka tych faktów, próba zinterpretowania ich w myśl realizmu bezpośredniego czy pośredniego, skazana jest na niepowodzenie. Ani oparte na doświadczeniu analizy naukowe, ani metafizyczne spekulacje odwołujące się np. do Istoty Najwyższej nie nam tu nie pomogą. Musimy zatrzymać się na nagich faktach, bo każda ich interpretacja jest krokiem w kierunku sceptycyzmu.

Wobec tego, że wątpliwość sceptyczna powstaje w naturalny sposób, gdy się myśli o tych sprawach głęboko i intensywnie, przeto zawsze zwiększa się ona tym bardziej, im dalej posuwamy naszą refleksję, czy to idąc za tym wątpleniem, czy też się mu przeciwstawiając. Lekarstwo dać nam może jedynie beztroska i nieuważa. I dlatego też ja buduję całkowicie na tym (...). (Hume 1963a: 285)

Zarówno nastawienie metafizyka, jak i naturalisty jest przeciwieństwem Hume'owskiej „beztroski i nieuważi”. Myśląc „głęboko i intensywnie”, próbują oni wyjść poza nagie fakty. Starają się wskazać na kryjące się poza owymi faktami prawidłowości, odkryć ogólne mechanizmy. Hume nie ma złudzeń co do powodzenia tego typu projektów.

Nigdy jednak nie ogarnie ich pokusa wykroczenia poza granice życia powszedniego, póki pamiętać będą o niedoskonałościach, wąskim zasięgu i niedokładnym funkcjonowaniu władz, którymi się posługujemy. (Hume 1977: 197)

Dociekania Hume'a nie prowadzą więc, jak chcą naturaliści, do naukowej teorii opisującej procesy poznawcze. Raczej wskazują na „niewielkie możliwości rozumu ludzkiego” (Hume 1977: 196). Przedstawiony w *Traktacie* wywód ma zapobiegać charakterystycznej dla metafizyków i naturalistów „pokusie wykraczania poza” nagie fakty. Miejsce niewygodnych poznawczo teorii zajmuje „życie powszednie”, w którym problem, czy postaniecie wchodzący z listem do pokoju jest wewnątrz, czy na zewnątrz mego umysłu, w ogóle się nie pojawia.

Zakończenie

Zdania co do tego, jaki charakter ma myśl Hume'a, są skrajnie podzielone. Kant ma go za sceptyka, Quine uważa, iż jest filozoficznym fundacjonalistą, który stara się zrealizować „kartezjańskie marzenie”, tyle że na gruncie empiryzmu, a Fodor widzi w nim prekursora kognitywistyki. Starałem się pokazać, że żadna z tych interpretacji nie jest zasadna.

Hume, zainspirowany mechaniką Newtona, postanawia zbadać, czy możliwe jest stworzenie mechaniki umysłu.

Tymczasem co najmniej warto spróbować, czy nauka o człowieku nie będzie dopuszczała tej samej ścisłości, jaka jest możliwa, jak się okazuje, w różnych działach filozofii naturalnej. (Hume 1963b: 481)

W tym celu konstruuje teorię idei: wyodrębnia elementarne składniki naszych procesów poznawczych i wskazuje prawa, którym te składniki podlegają. Następnie stara się, w obrębie swojej teorii, wyjaśnić pojęcie przyczynowości, przedmiotu fizycznego czy substancjalnego umysłu. Można to odczytać jako testowanie wydajności „nauki o człowieku”, próbę sprawdzenia, „jak daleko można w badaniach tych się posunąć” (Hume 1977: 14). Test ten nie wypada pomyślnie. Opisane w *Traktacie* naturalistyczne mechanizmy poznawcze nie tylko nie uzasadniają przekonania, że istnieją przedmioty fizyczne czy substancjalne umysły, ale pokazują, iż przekonania te są niedorzeczne.

Na podstawie wszystkiego tego, co tu zostało powiedziane, czytelnik łatwo postrzeże, że filozofia zawarta w tej księdze jest bardzo sceptyczna i że chce ona nam dać pojęcie o niedoskonałościach i wąskich granicach ludzkiego rozumienia. (Hume 1963b: 495)

Konsekwencją „filozofii zawartej w tej książce”, czyli mechanistycznego podejścia do sposobu funkcjonowania umysłu, jest więc sceptycyzm. A ponieważ sceptycyzm jest czymś absurdalnym, to należy odrzucić teorię, z której on wynika, i na jej miejsce znaleźć inne rozwiązanie analizowanych problemów. Hume proponuje oprzeć się na praktyce. W codziennym życiu wszyscy jesteśmy przekonani, że istnieją przedmioty fizyczne, a źródłem prawomocności tego przekonania jest jego nieodzowność w naszych działaniach.

W myśli autora *Traktatu* możemy więc wyróżnić dwa splecione ze sobą składniki: negatywny i pozytywny. W części negatywnej Hume wykazuje, że zarówno metafizyczne, jak i naturalistyczne próby wyjaśnienia mechanizmów rządzących funkcjonowaniem umysłu kończą się sceptycyzmem. Zajmuje tu postawę „anatora”, który „ukazuje nam rzeczy w najwyższym stopniu niemiłe i wstrętne” (Hume 1977: 8). Część pozytywna jest pisana z perspektywy działającego człowieka i ma wyraźnie nominalistyczny charakter. Remedium na sceptycyzm jest zatrzymanie się na dostępnych nam bezpośrednio nagich faktach.

Odpowiadając na tytułowe pytanie, można powiedzieć, że jeżeli Hume był sceptykiem, to jedynie odnośnie do możliwości zbudowania przypisywanej mu przez Quine’a fundacjonalistycznej oraz przez Fodora naturalistycznej teorii opisującej procesy poznawcze. Stanowiskom tym przeciwstawił nominalizm i pragmatyczną ufność w rozstrzygnięcia wyłaniające się z naszych „codziennych praktyk”.

Bibliografia

- Fodor J.A. (1990), „A theory of content”, w: tenże, *A theory of content and other essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press, s. 51–136.
- Fodor J.A. (2003), *Hume Variations*, Oxford: Oxford University Press.
- Hume D. (1963a), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Hume D. (1963b), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: PWN.
- Kant I. (1993), *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa: PWN.
- Quine W.V.O. (1986a), „Epistemologia znaturalizowana”, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 106–125.
- Quine W.V.O. (1986b), „Miejsce pragmatystów w epistemologii”, w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 145–162.
- Quine W.V.O. (1998), *Od bodźca do nauki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Schlick, M. (1993), „Przyszłość filozofii”, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, w: H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Toruń: Wydawnictwo Comer, s. 77–81.

Streszczenie

Zdania co do tego, jaki charakter ma myśl Hume’a, są skrajnie podzielone. Kant ma go za sceptyka, Quine uważa, iż jest filozoficznym fundacjonalistą, który stara się zrealizować „kartezyjańskie marzenie”, tyle że na gruncie empiryzmu, a Fodor widzi w nim prekursora kognitywistyki. Autor artykułu stara się pokazać, że żadna z tych interpretacji nie jest zasadna. Twierdzi, że w przedstawionym w *Traktacie o naturze ludzkiej* wywodzie można wyróżnić dwa splecione ze sobą składniki: negatywny i pozytywny. W części negatywnej Hume wykazuje, że zarówno metafizyczne, jak i naturalistyczne próby wyjaśnienia mechanizmów rządzących funkcjonowaniem umysłu kończą się sceptycyzmem. Zajmuje on tu postawę „anatora”, który „ukazuje nam rzeczy w najwyższym stopniu niemiłe i wstrętne” (Hume 1977: 8). Część pozytywna jest pisana z perspektywy działającego człowieka i ma wyraźnie nominalistyczny charakter. Remedium na sceptycyzm jest zatrzymanie się na dostępnych

nam bezpośrednio nagich faktach. Odpowiadając na tytułowe pytanie, można powiedzieć, że jeżeli Hume był sceptykiem, to jedynie odnośnie do możliwości zbudowania przypisywanej mu przez Quine'a fundacjonalistycznej oraz przez Fodora naturalistycznej teorii opisującej procesy poznawcze. Stanowiskom tym przeciwstawił nominalizm i pragmatyczną ufność w rozstrzygnięcia wyłaniające się z naszych „codziennych praktyk”.