

Propedeutika filozofii

Jerzy Wocial

Dawida Hume’a *Traktat o naturze ludzkiej*

1. Pytanie pierwsze

Nie możemy ani mówić sensownie, ani myśleć o rzeczywistości innej niż ta, która jest obecna w naszych doznaniach i naszych przedstawieniach. Obrazy i wzruszenia – tylko to rejestrują nasze zmysły. Myśli o tych obrazach i myśli o wzruszeniach – tylko one są tworzywem refleksji. Ani nasza uwaga aktualna, ani pamięć, ani wyobrażenia nie sięgają poza granice percepcji.

Ta intuicja Hume’a ma sens co najmniej dwojaki. Można rozumieć ją tak, że doświadczenie i tylko ono określa obszar wiedzy możliwej. Można również rozumieć ją tak, że w przedstawieniach i uczuciach umysł ogląda tylko ich wewnętrzną treść. Dla Hume’a ważne są oba znaczenia, lecz przede wszystkim drugie. W pierwszym sensie jego intuicja określa jedynie granice poznania, w drugim – również jego naturę, a także sytuację poznawczą tego, kto stawia pytania. Skoro umysłowi jest dana tylko wewnętrzna struktura obrazu, a nie rzecz sama, wobec obrazu zewnętrzna, to wiedza jest określona bardziej ze względu na nasze zmysły i zdolność sądu niż ze względu na swój przedmiot. Jeśli jest tak, że wiedza rozjaśnia rzeczywistość, to bardziej jeszcze ujawnia ona skłonności człowieka, regularności jego zachowań i granice jego przenikliwości. Dlatego wszelkie nauki, twierdzi autor *Traktatu...*, są poniekąd obrazem natury ludzkiej, a wszelkie istotne zagadnienia ostatecznie odsyłają do wiedzy o człowieku. Trzeba zatem, postuluje Hume, najpierw zapytać o właściwości natury ludzkiej. Tylko o tyle, o ile temu pytaniu sprostamy, będziemy mogli dotrzeć do właściwego znaczenia innych pytań filozofii. W pierwszym rzędzie skierujmy uwagę na rzeczywistość nam najbliższą, tę właśnie, która jest nam dana jako treść poznania. Wedle przekonania, powszechnego zwłaszcza wśród filozofów, zawiera ona odczucie lub ujęcie rzeczywistości wobec nas zewnętrznej. Ci, którzy to przekonanie głoszą, twierdzą więcej niż wiedzą.

2. To, czego doznajemy i to, co rozumiemy

Odczuwamy ciepło i zimno, postrzegamy barwy, zapachy, dźwięki, rozpoznajemy dotykiem powierzchnie gładkie i szorstkie. Myślimy o doznanych niegdyś bólu lub rozkoszy i zauważamy, że w pamięci mają one mniejszą wyrazistość niż w aktualnym doświadczeniu. Wyobrażamy sobie, że doświadczymy ich ponownie i odczuwamy lęk albo radość. Hume nazywa te przeżycia jednym terminem: percepcje. Wyczerpują one to, co składa się na treść poznania.

Ciepło i zimno, barwa, zapach i dźwięk, gdy oddziałują na naszą wrażliwość bezpośrednio, z największą intensywnością, niejako bez udziału naszej woli, są doznaniem. Wywołane następnie w pamięci lub wyobraźni staną się myślami. Dla myśli Hume pozostawia nazwę utrwaloną przez Locke'a i Berkeley'a: idee. Doznania autor *Traktatu...* woli nazywać impresjami.

Impresje są pierwotne względem idei i dokładnie im odpowiadają: wśród naszych myśli nie ma żadnej, która by pierwiej nie była wrażeniem, wśród naszych wrażeń nie ma takiego, którego nie moglibyśmy w myśli odtworzyć. W istocie idea i impresja są identyczne, różnią się jedynie stopniem żywości. Idea jest słabszą impresją, jest kopią impresji.

Ta reguła wzajemnej odpowiedniości dotyczy jedynie impresji i idei prostych, wśród impresji i idei złożonych odpowiedniość nie zawsze zachodzi. Nie jest możliwe, argumentuje Hume, bym przedstawił sobie w myśli jakąś barwę nie zobaczywszy jej najpierw, natomiast mogę wyobrazić sobie miasto o murach ze złota, choć nigdy takiego miasta nie widziałem, a z drugiej strony – mam wyraźną impresję Paryża, a przecież nie potrafię utworzyć jej dokładnego myślowego obrazu.

Impresje pojawiają się w naszej świadomości w taki sposób, iż nie odczuwamy przy tym żadnego wysiłku woli; mówimy, że ich doznajemy. Gdy rozumujemy, ogniwami naszych aktów nie są już impresje, lecz idee.

Skoro impresje są wcześniejsze od idei, a zarazem nie jest możliwe, byśmy mieli jakąkolwiek ideę bez odpowiedniej impresji, trzeba uznać, że impresje są przyczynami idei. A co jest przyczyną impresji? Być może nacisk rzeczy zewnętrznych, może inicjatywa naszego umysłu, może zawdzięczamy je naszemu Stwórcy? Nie wiemy tego i nie będziemy wiedzieć. Jediną rzeczywistością nam dostępną są dane doświadczenia, nasze poznanie dalej nie sięga. Doświadczenie zaś żadnej z tych odpowiedzi nie wyklucza, żadnej też nie potwierdza. W granicach doświadczenia nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie o przyczyny ostateczne.

Dzięki pamięci umysł zatrzymuje obrazy przeżytych doznań; może następnie przywracać ich aktualność, zawsze jednak zachowując ich wcześniejszy porządek. Dzięki wyobraźni umysł może porzucać związki idei ustalone i budować nowe w taki sposób, że nie jest przy tym związany żadnym rygorem. Pamięć jest zdolnością odtwarzania idei i ich związków. Wyobraźnia – jest władzą tworzenia

nowych związków, jej aktywność polega na rozumowaniu i fantazjowaniu. To wyobraźnia tworzy znaczenie nazwy wiążąc ją z określoną ideą lub wielością idei podobnych. Umysł, przyglądając się jej pracy, rozpoznaje to znaczenie: rozumie je.

Wyobraźnia, inaczej niż pamięć, jest suwerenna wobec każdego obrazu rzeczywistości – może tworzyć dowolne idee złożone i dowolne kompozycje idei. Można jednak wskazać reguły, wedle których robi to najczęściej. Otóż łączy ona idee ze względu na ich podobieństwo, styczność w czasie lub przestrzeni oraz relację przyczyny i skutku. Powtórzmy: wedle tych reguł wyobraźnia działa zazwyczaj, ale zawsze w sposób wolny. Nie jest tak, aby idei jakiegokolwiek określona inna idea musiała towarzyszyć. Nie ma tej konieczności ani w myślowym ujęciu idei, skoro ujęte łącznie idee różne mogą być pomyślane osobno, ani w konstytucji umysłu, skoro wyobraźnia może wprowadzić do świadomości każdą ideę i dołączyć do niej dowolną inną. Co zatem jest przyczyną tego, że wyobraźnia pracuje zazwyczaj wedle jednej z trzech wskazanych reguł? Nie wiemy, odpowiada Hume, i nie pytamy o to. Przyjmijmy raczej, że natura sama podsuwa idee, które najstosowniej będzie połączyć ze względu na określone wymogi życia. Wyobraźnia – władza duszy, wedle określenia Hume'a, zaiste magiczna – umożliwia zrozumienie sugestii natury, a talent wyobraźni jest tym, co trafnie nazywamy geniuszem.

3. Wiedza pewna i poznanie prawdopodobne. Czynności rozumu i dynamika natury

Rozumowanie to tyle, co określanie stosunków między ideami. Każdy stosunek, wedle Hume'a, należy do jednej z siedmiu klas wyróżnionych ze względu na: podobieństwo, tożsamość, czas i przestrzeń, ilość, jakość, przeciwieństwo oraz więź przyczyny i skutku. Stosunki podobieństwa, przeciwieństwa, ilości i jakości, o ile zachodzą między określonymi ideami, zachodzą zawsze i dopóty, dopóki którakolwiek z idei nimi związanych nie ulegnie istotnej zmianie. W tym znaczeniu, pisze Hume, zależą one zupełnie od idei porównywanych. Odkryliśmy – oto jego przykład – że suma kątów trójkąta jest równa sumie dwóch kątów prostych; możemy być pewni, że zawsze, ilekroć będziemy mieć do czynienia z ideą trójkąta ten stosunek równości będzie zachodził. Pozostałe stosunki od idei nie zależą. Bywa, że są takie oto, a następnie inne, choć żadna z idei połączonych nimi się nie zmieniła: odległość dwu idei w czasie lub przestrzeni może się zmieniać dowolnie bez żadnej zmiany w samych ideach.

Stosunki należące do pierwszej grupy rozpoznajemy bądź poprzez ujęcie intuicyjne bądź przez rozbiór pojęć, z którymi są one związane w sposób konieczny. Twierdzenia o tych stosunkach, a także logiczne konsekwencje tych twierdzeń są pewne. Stanowią one wiedzę w ścisłym znaczeniu słowa.

Wśród stosunków drugiej grupy stosunki czasowo-przestrzenne oraz stosunki identity są raczej treścią doznania, aniżeli zdobyczą rozumowania. Nie jest

tak, aby z jakiegokolwiek idei wynikał jej dystans w czasie lub przestrzeni wobec innej idei – obie muszą być dane w doświadczeniu, by można było ten dystans zmierzyć. Podobnie, z żadnej idei obecnej nie wynika jej identyczność z ideą podobną wcześniejszą lub późniejszą – tylko doświadczenie pozwala rozstrzygnąć, czy identyczność zachodzi, czy nie. Natomiast stosunek przyczyny i skutku ma postać rozumowania: wprawdzie jest w nim coś, co jest dane, ale też jest coś, co dane nie jest. Impresja lub idea obecna kieruje myśl do impresji nieobecnej, na podstawie pierwszej wnosimy, że pojawi się druga.

Sądy należące do wiedzy informują, że określone stosunki zachodzą zawsze, o ile są dane określone idee. W sądach przyczynowo-skutkowych natomiast stwierdzamy samą obecność idei. Sądy te zatrzymują myśl przy idei danej, a następnie prowadzą ją do innej idei, której oryginał: impresja – nie jest aktualnie obecny. Ponieważ zaś, w przekonaniu Hume'a, zdania: „mam ideę X” i „mam ideę X jako rzeczy istniejącej” znaczą to samo, zatem wnioski o skutkach na postawie sądów o przyczynach dotyczą nie stosunków tylko, lecz samego istnienia. Informują one nie o tym, co należy do pojęcia rzeczy, lecz o faktach.

Gdy kierujemy uwagę na idee podobne, aby ująć sam stosunek ich podobieństwa – wystarczy prosty akt intuicji. Kiedy rozważamy idee z wielu części złożone, ich stosunki ilościowe określamy poprzez refleksję. O tym, że dwie idee pozostają w przestrzennej bliskości wiemy z doświadczenia. Skąd jednak wiemy, że jeśli wystąpi określona idea lub impresja, w następstwie pojawi się określona inna idea lub impresja? Skąd wiemy, że zawsze, o ile zaistnieje stan rzeczy zwany przyczyną, zaistnieje także określony inny stan rzeczy zwany skutkiem?

Trzeba, abyśmy wyraźnie uświadomili sobie przedmiot tego pytania. Pytamy o rację, dla której prowadzimy nasze myśli o rzeczach w sposób ujęty w idei przyczynowości. Co jednak zawiera sama ta idea? Otóż znajdujemy, że są w niej współobecne idee trzech stosunków, przy czym wszystkie one należą do niej w sposób istotny. Zaobserwowaliśmy wydarzenie, które nasunęło myśl o innym wydarzeniu: błyskawicę, która wzbudziła w nas oczekiwanie grzmotu. Gdy zauważyliśmy pierwsze, byliśmy przeświadczeni, że i drugie nastąpi, gdy nastąpiło drugie, uznaliśmy je za skutek pierwszego. Co jest istotą tego przeświadczenia? Jest nią przekonanie, że jedno wydarzenie jest przyczyną innego zawsze i tylko wtedy, gdy: oba występują w czasowej lub przestrzennej bliskości względem siebie, pierwsze poprzedza drugie, pierwsze łączy z drugim związek konieczny. Te trzy stosunki łącznie określają ideę przyczynowości.

Nadal jednak nie mamy jej jasnego ujęcia. O tym, że dwa zjawiska wystąpiły w czasowym lub przestrzennym sąsiedztwie wiemy z doświadczenia. Z doświadczenia również wiemy, że jedno wystąpiło wcześniej niż drugie. Ale my twierdzimy więcej. Utrzymujemy oto, że zawsze, ilekroć wystąpią zjawiska podobne do pierwszego, zaistnieją inne, podobne do drugiego. Doświadczenie powiadamia o tym, jak rzeczy się miały w przeszłości. Ale my wyrokujemy również o przyszłości, a nadto jesteśmy przekonani, że te zjawiska zaledwie

przewidywane łączy więc konieczności z tymi, które znamy z doświadczenia. Na czym opieramy nasze przekonanie w tej sprawie?

Jeśli jest ono konkluzją rozumowania, to jest wywiedzione bądź z analizy pojęć, bądź z doświadczenia. Pierwsze przypuszczenie zakłada, że pojęcie skutku zawiera się w pojęciu przyczyny. Tylko wówczas bowiem, ilekroć byłaby dana idea przyczyny, myśl obejmowałaby również ideę skutku – idea przyczyny prowadziłaby do idei skutku na mocy konieczności logicznej. Otóż, gdy myślimy o związku przyczyny i skutku, ujmujemy zarówno ideę zjawiska zwanego przyczyną, jak i ideę zjawiska zwanego skutkiem: obie idee ujmujemy łącznie. Jednakże ujmujemy je przecież jako rzeczywistości odrębne. Wobec tego nie jest tak, aby którakolwiek z nich zawierała się w drugiej. W pojęciu przyczyny nie jest zawarte pojęcie skutku, a zdania o skutkach nie są logicznymi konsekwencjami zdań o przyczynach. Poznanie oparte na stosunkach przyczynowo-skutkowych nie jest pewne, nie należy do wiedzy w sensie przyjętym. Jest ono tylko prawdopodobne.

Rozważmy drugą możliwość: idea związku koniecznego ma źródło w doświadczeniu. Jeśli tę hipotezę przyjmiemy, przyjmiemy tym samym, że zostaliśmy poruszeni przez impresję będącą tej idei pierwowzorem, a zatem – że potrafimy tę impresję wskazać. Czy istotnie potrafimy? Otóż potrafimy wskazać impresje przeszłe, a także porządek, w jakim się pojawiały. Natomiast nie potrafimy wskazać impresji, która ujawniałaby moc oddziaływania, która zatem w doświadczeniu aktualnym określałaby przyszłość. Wobec tego nasze przekonanie o związku koniecznym nie ma uzasadnienia empirycznego.

Przekonanie, że między zjawiskami zachodzi więc konieczna nie jest zatem uzasadnione ani logicznie, ani empirycznie. Wobec tego bez uzasadnienia pozostaje także zasada przyczynowości, skoro idea związku koniecznego jest jej istotnym ogniwem.

Skoro ani analiza pojęć, ani doświadczenie nie dostarczają racji dla zasady przyczynowości, trzeba uznać, że jej podstawą nie jest rozumowanie. Czy zatem jest ona wytworem fantazji? Gdyby tak było, to zasada przyczynowości nie miałaby cech ani stałości, ani powszechności. Hume rozwiązuje ten problem tak oto: mamy impresję związku przyczynowego, jednakże nie jest ona w ścisłym znaczeniu doznaniem, lecz powstaje wtedy, gdy związek impresji lub idei, raz zaobserwowany, ponownie pojawia się w naszej świadomości w postaci analogicznej. Impresja jest tym silniejsza, a idea przyczynowości bardziej wyraźna, im bardziej trwale związek ten jest obecny w naszym powszednim doświadczeniu. Jej źródłem jest nawyk. Zasada przyczynowości, będąc schematem rozumowania, sama nie ma żadnej racji, lecz tylko genezę. Ta zaś geneza należy do rzeczywistości bardziej niż rozum podstawowej. Należy bowiem do ładu natury, która objawia swoje działanie w zachowaniach, a także przeświadczeniach, nawykowych. W przypadku poznania przyczynowego natura powierzyła nawykowi ważną dziedzinę. W sądach przyczynowych ujmujemy bowiem nasze przeświadczenia w sprawie istnienia rzeczy.

4. Istnienie i przeświadczenie o istnieniu

Nie mamy impresji istnienia odrębnej od percepcji poszczególnych rzeczy; ujmując rzecz dowolną ujmujemy ją jako istniejącą. „...nie można wskazać – twierdzi Hume – żadnego przedmiotu, który byłby podobny do jakiejś rzeczy pod względem swego istnienia, różny zaś od innych rzeczy pod tym samym względem, albowiem każdy przedmiot dany świadomości musi z konieczności być rzeczą istniejącą”¹. W innym miejscu filozof pisze, że możemy wyobrazić sobie złotą górę, jako że idea złotej góry nie zawiera sprzeczności, a wobec tego przyznać jej możliwość istnienia. Skoro jednak idea rzeczy jest tym samym, co idea rzeczy istniejącej, należałoby konsekwentnie przyznać złotej górze istnienie rzeczywiste. Wszak mieć ujęcie rzeczy jasne i wyraźne, to tyle, co mieć ujęcie istnienia tej rzeczy – zarazem możliwego i aktualnego. Czy możemy jednak bez pogwałcenia przyjętego sposobu mówienia oznajmić, że złota góra istnieje? Czyż jej wyobrażenie nie jest produktem fantazji? Czy musimy przyznać istnienie wszystkiemu, co wyobrażenia nasunie umysłowi?

Idee wyobraźni, inaczej niż idee pamięci, są mgliste i niewyraźne. Są takie nawet wtedy, gdy wyobrażenia projektuje idee będące kopiami wcześniejszych impresji, tym mniej są wyraźne, gdy wyobrażenia konstruuje idee złożone, których każdy składnik ma wprawdzie odpowiednik w jakiejś impresji wcześniejszej, którym jednak w całości żadna impresja nie odpowiada. Otóż nasze przeświadczenie o istnieniu polega jedynie na jasności i wyraźności ujęcia. Im bardziej ujęcie idei jest jasne i wyraźne, tym silniejsze jest przeświadczenie o istnieniu jej przedmiotu, jeśli słabnie jasność, słabnie również przeświadczenie. Dlatego nie wierzymy w istnienie tego, o czym mówią baśnie i fantazje poetyckie, choć również w tym przypadku zachowujemy pewne wątpliwe przeświadczenie – wyraża je teza: wszystko, co możemy sobie niesprzecznie pomyśleć lub wyobrazić, może istnieć tak właśnie, jak to sobie przedstawiamy.

Czy wobec tego wyraz „fikcja” nie ma żadnego sensu? Nie ma, w rzeczy samej, jeśli chcemy nim oznaczać idee – jest przecież tak, że o ile rzeczywiście mamy ideę jakąkolwiek, odnosi się ona do pewnej impresji, a więc nie jest fikcją. Ma natomiast sens wtedy, gdy oznaczamy nim słowa. Są takie nazwy, z którymi wiążemy wprawdzie uczucia, lecz nie wiążemy żadnej idei, ponieważ nie potrafimy wskazać impresji, z których te idee miałyby się wywodzić. Nie mamy żadnej idei przedmiotu zewnętrznego – poza zbiorem percepcji zmysłowych związanych w określony sposób, nie mamy idei osobowości – poza strumieniem percepcji danych w doświadczeniu wewnętrznym, do którego odnosimy słowo „ja”, nie mamy idei substancji – poza związanym definicyjnie zbiorem idei prostych, ani idei Boga – poza słowem, z którym łączymy uczucie czci.

Jeśli zatem mamy jakąkolwiek ideę, mamy też jakieś, choćby najsłabsze,

¹ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, s. 94.

przeświadczenie o istnieniu tego, co w niej dane. Czy, z drugiej strony, możemy kiedykolwiek powiedzieć prawdziwie, że jesteśmy czegoś pewni?

Jeśli pytanie to dotyczy poznania ujętego w sądy, to trzeba uznać, że pewna jest wiedza – poznanie analityczne – i tylko ono. Pozostała dziedzina obejmuje poznanie zaledwie prawdopodobne. Jednakże pytając o to, czy jesteśmy czegoś pewni, mamy na uwadze nie sąd, lecz przeswiadczenie: przekonanie, że jest tak, jak sąd ten głosi. Przeświadczenie towarzyszy sądowi, lecz, wedle Hume'a, samo nie jest czynnością rozumu. Jest odczuciem. Otóż ilekroć rozum orzeka coś w dowolnej sprawie, natychmiast – świadomy swej zawodności – zgłasza wobec własnego ustalenia pytanie, czy nie zawiera ono ukrytego błędu. Gdy w tej sprawie wyda opinię, do niej z kolei dołącza to samo pytanie, a kiedy również z nim się upora, wnet udzieloną odpowiedź kwestionuje. Przeświadczenie, najpierw silne, ale od razu naznaczone niepewnością, słabnie wraz z kolejnym powrotem sceptycznego pytania. Gdyby było aktem rozumu, wygasłoby całkiem, ponieważ pytanie pozostaje wciąż aktualne. Ponieważ jest odczuciem, sceptyczny rozum nie ma nad nim pełnej władzy. Przed zupełnym unicestwieniem chroni je natura, podtrzymując jego intensywność niezbędną dla trwania życia.

5. „Powinien” i „jest”

Wśród naszych sądów o rzeczywistości osobny zbiór stanowią te, w których ujmujemy myślą lub wypowiadamy naszą aprobatę lub dezaprobatę dla czyichś zachowań lub cech. W sądach tych ujawniamy nasze przekonania moralne. Zdaniem Hume'a – a w tej sprawie ma ono dlań moc oczywistości – cechy, ze względu na które oceniamy moralnie czyny, należą wyłącznie do dziedziny motywów. Jeżeli zatem zakwalifikowaliśmy czyn jako naganny lub godny aprobaty, to albo potrafimy wskazać motyw, który nadał mu tę właściwość, albo popełniliśmy błąd uznawszy, że podlega on moralnej ocenie.

Takie określenie zakresu zjawisk moralnych wiąże je w sposób konieczny z działaniem, toteż Hume przyjmuje, że ktokolwiek mówi o powinności lub obowiązku, rozumie przez nie, w każdym razie, pobudkę działania, impuls woli. Dlatego postawy moralne, jego zdaniem, nie mają oparcia w rzeczywistości dostępnej rozumowi. Nie zachodzi przecież, argumentuje Hume, żaden związek między czynnościami rozumu, a czynnościami woli. Wolę pobudzają uczucia, a na uczucia operacje rozumu zgoła nie mają wpływu. Rozum odsłania bądź konieczne stosunki między ideami, bądź związek faktów. Wiedza o stosunkach pozostawia nas w zupełnej obojętności. Cóż nas obchodzi, że suma kątów trójkąta jest równa sumie dwóch kątów prostych? Nasze sądy w tej dziedzinie nie pobudzają nas do żadnego działania. Podobnie informacje o faktach. Wprawdzie odczuwamy lęk, gdy nasza znajomość rzeczy sprawia, że przewidujemy niebezpieczeństwo, ale to nie poznanie jest przyczyną tego uczucia, lecz odraza do cierpienia. Rzeczywistość moralna nie należy ani do pojęć, ani do faktów.

Hume uważa konsekwentnie, że przekonania moralne nie znajdują uzasadnienia w sądach rozumu. Rozum orzeka, iż jest tak oto, mając na uwadze albo stosunki pojęć, albo określony stan rzeczy. Natomiast wypowiedzi, w których wyrażamy nasze przekonania moralne, żadnej z tamtych dziedzin nie dotycząc, mają odmienną od sądów rozumu postać logiczną: mówią nie o tym, co „jest”, lecz o tym, co „powinno” być. Cnota lub przywara, czyn chwalebny lub występki, są zasadniczo nieuchwytnie myślowo, nierozpoznawalne w kategoriach rozumu. Weźmy pod uwagę dowolny czyn występny: ze względu na jaką właściwość dla rozumu uchwytą czyn ten jest uznany za występki? Ze względu na motyw – to prawda, ale tyle odpowiedzieć nie wystarczy. Motyw należy do czynu jako jego pobudka, a rozum jego obecność ujawnia. Świadomość motywu wyrażamy w zdaniach orzekających że on „jest”, a także – czym „jest”. Jednakże, aby czyn określić moralnie, trzeba stwierdzić, że jego motyw „powinien” być lub „nie powinien” zaistnieć. Czynem występnym jest zachowanie niezgodne z nakazem obowiązku, a cechą tę spełnia takie zachowanie, którego motyw jest w niezgodzie z obowiązkiem. Pojęcie występnego zatem określamy przez przedstawienie obowiązku, a więc powinności, która jednak do tego co „jest” pojęciowo nie należy.

Czy konkluzja, że kategorie rozumu rzeczywistości moralnej nie obejmują zmusza do uznania, że jest ona niepoznawalna? Tak, o ile nie potrafimy wskazać innej niż rozum władzy, poprzez którą ujmujemy rzeczywistość. Otóż, gdy zastanawiamy się nad tym, co kieruje naszą decyzją udzielenia czemuś aprobaty lub nagany, stwierdzamy, że jej jedynym impulsem – a zarazem cechą wyróżniającą – jest uczucie. Jest nim mianowicie przyjemność lub nieprzyjemność, przeżywana bez względu na jakikolwiek interes własny, a zarazem taka, że towarzyszy jej uczucie dumy lub pokory – jeśli dotyczy naszej cnoty lub przywary, bądź miłości lub nienawiści – jeśli dotyczy cnoty lub przywary cudzej. To swoiste przeżycie nie wytwarza znamion moralności, nie dlatego czyn jest dobry, że wzbudza w nas uczucie przyjemności, lecz w samym przeżywaniu tego uczucia doświadczamy własnej aprobaty dla czynu, podobnie jak piękno dzieła sztuki dociera do nas w samej przyjemności, jaką daje obcowanie z nim. Nie jest więc tak, aby rzeczywistość moralna była obecna tylko w słownych symbolach; jest ona – w sposób ważny i uchwytany – czynna w naszym doświadczeniu. Jednakże rozpoznajemy ją nie rozumem, lecz szczególnym uczuciem, „zmysłem moralnym”.

Skąd wywodzą się właściwości moralne? Założenie, że są częścią natury zobowiązuje do wskazania w naturze ludzkiej motywu – pierwotnego wobec cnoty, a będącego jej źródłem. Pożyczyłem od kogoś pieniądze – rozważa Hume – pod warunkiem, że w określonym terminie je zwrócę. Na mocy jakiej racji pożyczkodawca ma prawo domagać się zwrotu pieniędzy po upływie umówionego terminu? Czy dlatego, że wymagają tego reguły sprawiedliwości? Zgoda, jeśli je przyjmujemy. Ale co samym tym regułom nadaje moc wiążącą? Póki

pozostajemy w granicach kultury, pytanie nie sprawia kłopotu, jaką jednak odpowiedź znajdziemy poza jej obszarem? Jaki impuls, w naszej naturze obecny, uruchamia motyw sprawiedliwie? Skoro nie jest to wzgląd na korzyść własną, a nie jest z definicji, może to być jedynie bądź życzliwość dla ludzkości, bądź życzliwość dla wszystkich ludzi poszczególnych. Któż będzie utrzymywał poważnie, że którykolwiek z tych postaw przysługuje człowiekowi z natury?

Normy moralne takie, jak: sprawiedliwość, obyczajność, poszanowanie praw narodu nie są ani subiektywne, ani dowolne, jednakże nie wywodzą się z natury. Ludzie przyjmują je powszechnie, ponieważ bez nich nie byłby możliwy ład społeczny. One same mają jednak charakter tylko umowny. Odkąd powstały, trwają w kulturze wraz z innymi urządzeniami swoście ludzkimi. Otrzymujemy je i przyjmujemy, jako normy także dla nas ważne, przez tradycję i wychowanie.

6. „Ja”

Wśród naszych wyobrażeń niewiele jest równie dla nas doniosłych jak to, w którym ujmujemy siebie samych jako ośrodek naszych sądów, doznań i zachowań. Przypisujemy sobie „osobowość”, „duszę” – i wiążemy z tymi nazwami słowo „ja”. Rozum – krytyczny wobec naszych wyobrażeń i czujny wobec utajonych w nich mistyfikacji – odbiera nam te złudzenia: „osobowość” i „dusza” to słowa bez znaczeń. Czym jest osobowość poza percepcjami, które rejestruje uwaga? Nie mamy przecież jej odrębnej impresji, nie mamy zatem również jej idei, wobec tego nie łączymy z tym słowem żadnego sensu. Sądzimy, że własna jaźń jest nam dana bezpośrednio w uczuciach i wzruszeniach – inaczej niż rzeczy. Jednakże impresja barwy jest równie bezpośrednia jak radość czy lęk – pod tym względem nic je nie różni. Może w uwadze skierowanej ku własnym aktom ujmujemy unikalną rzeczywistość „ja”? Czym jednak jest samowiedza, jeśli nie jest percepcją analogiczną do impresji rzeczy lub uczucia: „widzę” i „wiem, że widzę”, „kocham” i „wiem, że kocham” to przecież nic więcej niż impresje i ich kopie. „Nasze ja – stwierdza Hume w drugim tomie *Traktatu*... – w oderwaniu od jakiejś percepcji dowolnej innej rzeczy, jest naprawdę niczym”².

Rzecz zdumiewająca, że ta negatywna konkluzja, w pierwszym tomie sformułowana wyraźnie wraz z obszerną argumentacją uzasadniającą, bodaj w żadnym innym miejscu drugiego tomu nie występuje. Natomiast w rozważaniach o uczuciach znajdujemy taką myśl: „Jest rzeczą oczywistą, że idea, czy raczej impresja naszego ja jest nam zawsze dana bezpośrednio i aktualnie i że nasza świadomość daje nam tak żywe pojęcie o naszej własnej osobie, iż niepodobna sobie wyobrazić, iżby cokolwiek mogło je pod tym względem przewyższyć”³. A w innym miejscu: „Nasze własne ja jest nam zawsze intymnie

² D. Hume: *Traktat*..., wyd. cyt., t. 2, s. 93.

³ Tamże, s. 64.

dane aktualnie”⁴. Zwrot mowy „nasze ja”, okazuje się, ma sens i znaczy tyle, co: „...ta identyczna osoba, której myśli, działań i doznań zmysłowych jesteście świadomi intymnie i bezpośrednio,...”⁵.

Następujące wyznanie może wytłumaczyć tę niekonsekwencję: „Jest pewna niedogodność, która towarzyszy wszelkiemu zawilemu rozumowaniu, a mianowicie ta, iż może ono doprowadzić przeciwnika do milczenia, nie przekonując go, i że wymaga, byśmy poczuli jego siłę przekonywającą, tych samych badań, jakie były konieczne, gdy się dopiero szukało drogi. Gdy opuszczamy naszą pracownię i wchodzimy w potoczne sprawy życia, konkluzje tego rozumowania zdają się znikać niby zjawy nocne w brzasku porannym: i trudno jest nam zachować nawet to przeświadczenie, któreśmy byli osiągnęli z trudem”⁶.

Kiedy Hume, przypomnijmy, obserwuje zanikanie siły naszych przeświadczeń w rytmie powrotów tego samego pytania: „co stanowi poręczenie prawdziwości twego sądu, oprócz żywości przekonania, które z nim wiążesz?”, zauważa, że w pewnym momencie przestajemy reagować na wątpliwości rozumu: nasze przeświadczenie już nie słabnie, choć rozum trwa w nastawieniu sceptycznym. Otóż natura, mądra i opiekuńcza, usamodzielniała nasze odczucia wobec czynności intelektu – inaczej uleglibyśmy samozagładzie. Te same bowiem konieczności, ze względu na które odżywiamy się i odpoczywamy powodują, że nie możemy nie wydawać sądów: choć rozum podpowiada, że są niepewne, nam trzeba wierzyć, że są co najmniej prawdopodobne, trzeba nam zatem żywić jakieś przeświadczenia pozytywne. Jest możliwy sceptycyzm radykalny jako stanowisko w filozofii, skoro nie ma logicznych racji, aby rozum wstrzymał swoje wątplenie. Natomiast nie podobna przyjąć, że istnieje konsekwentny sceptyk. Praktyka życia nie przyjmuje jego wątpliwości, muszą one pozostać tam, gdzie się zrodziły – w pracowni.

Czy nie jest tak, że ze względu na te same potrzeby życia również poczucie naszego „ja” natura chroni przed unicestwieniem? Hume przekonuje, że zagadnienia tożsamości osoby należą raczej do gramatyki niż do filozofii. Trudno ustalić, co dokładnie ma na myśli. Być może to, że sądów, które wyrażają czyjeś doznania nie można wypowiedzieć bez podmiotu gramatycznego w pierwszej osobie: „ja widzę”, „ja cierpię”, „my słyszymy”, że zatem, w tym przypadku, bezwład słów utrwała złudzenia świadomości. A może struktura języka potocznego oddaje bezpośrednią oczywistość i trwałość tego doświadczenia, które Hume każe rozumowi uważać za chimerę – doświadczenia „ja”? Odczuwam dumę: czy moje uczucie kłamie, gdy zwraca się do mnie samego? Tęsknię do towarzystwa innych ludzi: czy łudzę się czując, że to uczucie jest jakoś we mnie i że kieruje ono moje pragnienia w stronę rzeczywistości, o której z sensem mogę

⁴ Tamże, s. 67.

⁵ Tamże, s. 78.

⁶ Tamże, s. 241.

powiedzieć: „my”? Jeśli nawet trudno nam będzie te, bądź podobne, pytania w *Traktacie*... odnaleźć, bez trudu znajdziemy odpowiedź na nie: w analizie uczuć, która upewnia, że mają one zarówno przedmiot jak i uchwytne źródło; w stwierdzeniu, że udział w społeczności jest naszą ważną potrzebą; w przekonaniu o niezbędności norm moralnych dla porządku społecznego.

Gdy zatem przeczytamy w uwagach zamykających pierwszy tom: „Každy trzyma się na pewnej odległości i boi się tej burzy, która uderza we mnie ze wszystkich stron. Wystawiłem się na wrogość wszystkich metafizyków, logików, matematyków, a nawet teologów; i czyż mam się dziwić, że muszę cierpieć te zniewagi, jakich muszę doznawać? Ujawniłem wszak, że dezaprobuje ich koncepcje; i czyż mogę czuć się zaskoczony i dziwić, gdyby oni dali wyraz swej nienawiści do mnie i dla mojej osoby? Gdy spoglądam w dal na około, widzę wszędzie spór, sprzeciw, gniew, oszczerstwo i obmowę. Gdy zwrócę me oczy ku wewnątrz, nie znajduję nic prócz zwątpienia i niewiedzy. Cały świat sprzysięga się, by przeciwstawić się mnie i przeczyć; choć taka jest moja słabość, że czuję, iż moje poglądy rozluźniają się i rozpadają same przez się, gdy nie znajdują oparcia w aprobach ze strony innych ludzi”⁷ – otóż, gdy przeczytamy to wyznanie, nie utrzymujemy małostkowo, że ustalenia wcześniejsze odbierają mu wszelki sens. Przecież nie z pracowni, lecz z głębi spraw życia dociera do nas ta skarga.

⁷ D. Hume: *Traktat...*, wyd. cyt., t. 1, s. 342–343.